

El imaginario en Cornelius Castoriadis y Gilbert Durand. Un distanciamiento radical

The imaginary in Cornelius Castoriadis and Gilbert Durand. A radical divergence

Ignacio Riffo-Pavón (ignacio.riffo@uniacc.cl) Facultad de Comunicaciones, Universidad Uniacc (Santiago, Chile) <https://orcid.org/0000-0001-6691-3572>

Role: Conceptualización, escritura del original

Enrique Carretero (angelenrique.carretero@usc.es) Universidad Santiago de Compostela (Santiago de Compostela, España) <https://orcid.org/0000-0002-2498-1291>

Role: Conceptualización, escritura del original

Abstract

This paper aims to reveal the fundamental divergences in the approaches of Cornelius Castoriadis and Gilbert Durand, selected as the two theoretical formulations with the greatest current academic resonance, regarding the notion of the imaginary. First, it explores those aspects where both approaches converge without intending to. It then unravels the marked differences between the ontological, epistemological, anthropological, historicist, political, and methodological principles on which these approaches are based, also highlighting the very different intellectual heritages from which they are imbued. Finally, it points out the epistemological consequences arising from this marked divergence, warning of potential deficiencies in research in the humanities and social sciences derived from a loose and indiscriminate use of the notion of the imaginary.

Key words: imaginary, theory, methodology, Castoriadis, Durand.

Resumen

Este trabajo pretende mostrar las divergencias de fondo en los planteamientos de Cornelius Castoriadis y Gilbert Durand, seleccionadas como aquellas dos formulaciones teóricas con mayor eco académico actual en torno a la noción de imaginario. Primeramente, explora aquellos aspectos en donde ambos planteamientos confluyen sin habérselo propuesto. A continuación, desglosa las acusadas diferencias existentes entre los principios ontológicos, gnoseológicos, antropológicos, historicista, políticos y metodológicos sobre los cuales dichos planteamientos se sostienen, subrayando, asimismo, las muy dispares herencias intelectuales de las cuales se embeben. Finalmente, señala las consecuencias epistemológicas desprendidas de esta acusada divergencia, alertando acerca de las posibles deficiencias en la investigación en ciencias humanas y sociales derivadas de un uso laxo e indiscriminado de la noción de imaginario.

Palabras clave: imaginario, teoría, metodología, Castoriadis, Durand.

Introducción

En las últimas dos décadas en el campo de las ciencias humanas y sociales en Iberoamérica, se detecta una amplia profusión en el uso de las nociones del imaginario (Aliaga, [Investigación sensible](#)). En este contexto, emergen de manera recurrente las figuras de Cornelius Castoriadis (1922-1997) y Gilbert Durand (1921-2012) como referentes centrales al momento de abordar estas nociones. Ambos autores coincidieron en una misma época y desarrollaron su carrera académica en Francia, Castoriadis en París y Durand en Grenoble. Sin embargo, se observa un claro distanciamiento, ya que, si bien la obra intelectual de ambos coincide en un mismo momento temporal, nunca se citan ni dialogan entre sí. A pesar de que ambos compartieron un marcado interés por el estudio del imaginario, lo hicieron en circuitos teóricos paralelos más que convergentes. Este distanciamiento ya fue advertido por Cabrera ([Fragmentos del caos](#)) y ahondado por Cristiano, quien señala 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” (Cristiano 2012:100).

En este sentido, el propósito de este trabajo consiste en profundizar en los aportes de Cabrera y Cristiano, para puntualizar en las principales diferencias epistemológicas en la concepción del imaginario en la obra de Castoriadis y Durand, identificando los principios fundamentales que los separan, las razones de su incomunicación teórica, así como las implicaciones derivadas de sus enfoques. Se pone el acento en el contraste entre los principios de orden ontológico, gnoseológico y antropológico que subyacen en las construcciones teóricas de Castoriadis y Durand, así como en las derivaciones de historicidad, políticas y metodológicas desprendidas de este contraste. Cuestión que permitirá esclarecer la incidencia teórica de ambos autores en la construcción de un pensamiento crítico en torno a la configuración simbólica de la sociedad y sus estructuras de orden y poder. De esta manera, se buscará establecer las discontinuidades fundamentales entre ambos enfoques y también delinejar posibles condiciones de encuentro o su imposibilidad estructural de conseguirlo.

La presente investigación se desarrolla a través de una hermenéutica rigurosa de aquellos textos canónicos en las teorizaciones más relevantes de Castoriadis y Durand, dos intelectuales cuyas obras han generado sólidas bases de pensamiento en torno al imaginario dentro del campo de las ciencias humanas y sociales. Este acercamiento metodológico se inscribe en la tradición de la hermenéutica filosófica y crítica (Gadamer, [Verdad y método](#)), así como en enfoques más recientes de análisis conceptual comparado en teoría social, como los desarrollados por Ricoeur ([Hermenéutica y acción](#)). Para alcanzar el objetivo planteado, se realizará la incursión analítica, fundamentalmente, en los siguientes textos de ambos autores. De la autoría de Castoriadis se abordarán *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, *El ascenso de la insignificancia* y *La institución imaginaria de la sociedad*. En cuanto a las obras de Durand se tratarán *La imaginación simbólica*, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, *Champs de l'imaginaire*, *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*, *Lo imaginario y Mitos y sociedades: introducción a la metodología*.

Además, a partir de los errores en la utilización del concepto de *imaginario* ya detectados por Cabrera ([Fragmentos del caos](#)) y Solares ([Aproximaciones a la noción de Imaginario](#)), aquí resulta prioritario dejar de manifiesto que comprendemos y preconizamos que el concepto *el imaginario* (en singular, con el artículo *el*) es para referirnos a la capacidad intelectiva-imaginativa del ser humano, es decir, la *imaginación simbólica* o *el imaginario* en Durand o *el imaginario radical* en

Castoriadis. Así, dejamos de lado el concepto de *lo imaginario* (con el artículo *lo*), ya que remite a lo fantasioso, lo ficticio o lo irreal. De paso estipulamos que para efectos de este escrito no nos referiremos a *el imaginario social* o *los imaginarios sociales*, puesto que estos se entienden como las implícitas ideas de mundo, cosmovisiones, grandes relatos, miedos o sueños socializados que comparten y cohesionan a una sociedad determinada en un cierto contexto, como sería el caso de, por ejemplo, *el imaginario social del progreso* o *los imaginarios sociales de la migración*. Cabe destacar que su uso en plural acentúa la pluralidad de creencias e imágenes efectivas que se encuentran en los pueblos.

Asimismo, el término *imaginario*, que no es el de *imaginario social*, hace más justicia a la literalidad de los discursos de nuestros dos autores. Este empleo también viene instado porque el presente escrito sea de orden conceptual, más filosófico que propiamente sociológico, y que, por ese motivo, se vea eximido de incluir la añadidura de *social* por las exigencias provenientes del guion sociológico que insta a dar forma concreta a un objeto de estudio. Por lo demás, en este empleo subyace el asunto de si *el imaginario* debe ser concebido en singular o en plural. Durand parece apostar por lo primero, mientras Castoriadis oscila entre lo primero y lo segundo; esto segundo especialmente cuando retrata el rol de las “significaciones imaginarias”. Cuando Castoriadis trata el imaginario en singular, suele estar pensando en la faceta instituyente del imaginario como potencia creadora y cuando lo trata en plural, lo piensa en su faceta instituida. Esto no es un punto en modo alguno irrelevante, no es una mera disquisición terminológica, toda vez que está implicado en la naturaleza conceptual del imaginario y en sus posibles resonancias metodológicas.

1. Herencias intelectuales en Castoriadis y Durand

Las fuentes de las cuales emergen el pensamiento de Castoriadis y Durand determinan las divergencias no solo de su conceptualización del imaginario, sino de su teorización social en líneas generales. Son fuentes excesivamente alejadas entre sí y sobre las cuales resulta difícil, cuando no inviable, tender puentes de comunicación. Esto favorece una acusada divergencia entre estos dos marcos teóricos. De ahí que, evidenciándose diferencias tan pronunciadas, resulte contraproducente, favorecedor de confusión, la utilización del vocablo imaginario, sin señalar en qué línea teórica se inscribe.

Por una parte, no se concibe la filosofía social de Castoriadis sin su adscripción y compromiso con los presupuestos teórico-prácticos pregonados desde el marxismo. Si bien su propuesta se encuadra en el espíritu renovador del marxismo inspirado en las décadas de los 50 y 60 en Francia por el grupo de intelectuales parisinos aglutinados en torno a la publicación *Socialismo o barbarie*, protagonizado además por figuras como Claude Lefort, Edgar Morin y Jean-François Lyotard, entre otros. *Grosso modo* la idea fuerza del grupo consistía en refrescar la semántica de una revolución palidecida en estructuras burocráticas y totalitarias, con el telón de fondo de la degradada evolución adoptada por la revolución leninista y su frustrada utopía histórica. Por otra parte, en la obra de Castoriadis jugará también un papel crucial la impronta del psicoanálisis, en un diálogo inacabado con el pensamiento de Freud y Lacan. Con el psicoanálisis se trataba de complementar el arsenal teórico de lucha contra la alienación abrigado en la obra de Karl Marx. Este arsenal merecía ser salvaguardado, a pesar de su mala interpretación por un así llamado “socialismo científico” que ninguna justicia le hacía. Un arsenal que, a la vez, seguía siendo la herramienta determinante en el desvelamiento de las causas de patologías estructurales en el desarrollo sistémico del capitalismo. Así, el discurso psicoanalítico llegaba donde el marxismo no podía llegar. La apuesta por este

permitía conjugar la alienación reinante en la esfera económica con la cosificación que se adueña del “mundo de la vida”. Nuestro autor reclamaba un ejercicio psicoanalítico que incorporase la lógica de la economía política, que se hiciera cargo de que la liberación individual y colectiva fuera consecuente con el develado de la construcción económico-política de la subjetividad. Empero, en su discusión con Marx y Freud, Castoriadis introduce una nota discordante, un sello de disenso, un elemento de heterodoxia. De hecho, como circunstancia en su favor o en su contra, pero de cualquier modo como muestra de su talante heterodoxo, es sintomático que su obra no fructifique bajo el formato de escuela, no forjando redes académicas e intelectuales más que ocasionales pasado cierto tiempo y fuera del panorama intelectual galo. Pues bien, aun desde esta heterodoxia, Castoriadis es fiel al legado de un utopismo político enfrascado en ofrecer las claves de una praxis teórica orientada a la transformación económico-política e ideológica del sistema capitalista instituido tras la II Guerra Mundial. Y también a la convicción de que el canon de la política moderna es, a pesar de los déficits que para él lo embargan, la vía por antonomasia a fin de vehicular las demandas liberadoras de los sectores socialmente dominados.

Por su parte, Durand se embebe fundamentalmente del influjo de la obra de Bachelard, de la antropología simbólica de Cassirer y de la hermenéutica del símbolo de la *Escuela de Eranos*, constituida entre otros por Jung, Neumann, Campbell y Eliade. Como puede observarse, la disimilitud entre los manantiales teóricos de donde provienen los planteamientos de Castoriadis y Durand es ostensible. No solo en lo que respecta a la semántica de sus herramientas conceptuales heredadas, sino a la marca ideológica de estos manantiales. Es digno de mención que, en contraste con Castoriadis, Durand, aun manteniendo un espíritu heterodoxo a propósito de los paradigmas académicos dominantes en la época, no solo conforma la arquitectura de su pensamiento a partir de una interlocución con escuelas académicas ya instituidas, sino que, en especial, favorece, a partir de los años 60, la articulación de escuelas y redes intelectuales diseminadas principalmente sobre espacios académicos del ámbito francés y latinoamericano (*Escuela de Grenoble, Cahiers de l'imaginaire, Centre de Recherches sur l'Imaginaire*).

Durand recibe de Bachelard el influjo de la relevancia concedida a una fenomenología de la ensoñación que, enraizada en un onirismo infantil residual sin todo por mutilar en el trayecto antropológico configurador de la identidad, amplifica el significado de la experiencia. Del neokantismo de Cassirer retoma la lectura del ser humano como animal dotado de textura simbólica y de la cultura vista como trama de significados colectiva, lo que hace que aquél tenga un pie en la naturaleza, en la organicidad físico-biológica, y otro pie en una segunda naturaleza de urdimbre cultural. Si bien la influencia decisiva será *Eranos*. Por un lado, en el desvelamiento de la recursividad de unas constantes antropológicas de fondo, universales, donde se enraíza una cultura. Un registro arquetípico poblado por figuras paradigmáticas como la del héroe, el sabio, la sombra o Dionisos, huellas de un pasado primigenio, de un arcaísmo perenne a los avatares del curso histórico-cultural (Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*). Para este autor, el imaginario se construye sobre un número muy limitado de esquemas, que llama arquetipos (toma prestado el término de Jung), y que define como “temas fijos, invariables, universales y, por lo tanto, sobre todo ahistóricos” (Kalifa 2019:4).

Por otro lado, en la desazón al respecto de los paradigmas reduccionistas dominantes en las ciencias humanas y sociales, viciados por la herencia del sistema cartesiano y positivista. Precisamente, “el cartesianismo asegura el triunfo de la iconoclasia (...) el símbolo se esfuma poco a poco en pura semiología, se evapora, podríamos decir, metódicamente en signo” (Durand 2007:27). Así, Durand

realza aquellas dimensiones cognoscitivas (símbolo e imaginario) defenestradas a raíz del auge de racionalidad pregonada desde el cartesianismo, luego prolongada en el espíritu ilustrado, cuya simiente estaba ya prefigurada en una deriva de la escolástica bajo medieval. Propone indagar en el valor epistémico de imágenes portadas en el mito y la religión. De esto se desprende que, en contraste con Castoriadis, las demandas de lo social no encuentran ni podrían encontrar canalización en el orden de la política al modo en cómo ésta ha sido entendida desde la modernidad, sino en el reavive de un contenido de verdad portado en las antedichas dimensiones, abortado o degradado desde el canon epistémico moderno.

En suma, la disimilitud entre los fundamentos teóricos de donde provienen los planteamientos de Castoriadis y Durand es ostensible. No solo en lo que respecta a la semántica de sus herramientas conceptuales heredadas, sino, asimismo, a la marca ideológica de sus manantiales.

2. Puntos de intersección

En el planteamiento de Castoriadis y Durand cobra una especial presencia la noción de imaginario, aunque por ella conciban algo dispar. Antes de ahondar en estos aspectos diferenciales, conviene resaltar lo que hay de común entre sus versiones del imaginario.

2.1 El simbolismo en la acción social

La incógnita estelar en una teorización de la acción social se ha centrado en aclarar por qué los actores sociales hacen lo que hacen y no hacen otra cosa, y por qué lo hacen de un modo y no de otro. Desde los albores de las ciencias humanas y sociales esta cuestión ha espoleado un abanico de opciones teóricas encaminadas a despejar tal incógnita. A excepción acaso de la óptica fraguada en el trabajo epistemológico de Max Weber y prolongada por la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, la mayor parte de los paradigmas dominantes habrían estado gobernados por enfoques excesivamente deterministas y, a partir de la década de los 60, estructural-funcionalistas en la pluralidad de sus variantes. Habitualmente, aunque no por fuerza, una teoría de la acción social donde se da primacía a lo simbólico ansía desmarcarse del mencionado reduccionismo. Aun cuando en modo alguno hubiera sido su propósito la confluencia, lo cierto es que Castoriadis y Durand confluyen en la reivindicación del simbolismo, ámbito por antonomasia de materialización del imaginario, como vía por excelencia para un descifrado del significado más hondo de la acción colectiva. Concuerdan en que en el acto de exploración del carácter simbólico de la cultura radica el genuino modo de comprensión de la acción social (Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*; Durand *La imaginación simbólica*).

Y confluyen, sin habérselo propuesto ni de partida ni como objetivo final, porque también confluyen sin proponérselo, y hasta partiendo de fuentes intelectuales dispares, en la revitalización al unísono de la categoría de sentido, bastante maltratada, como de nuevo concuerdan, por el tratamiento dispensado por el estructuralismo francés de la época. Admiten en común que el quid esclarecedor de la cualidad de la acción social radica en la exploración del sentido que adquiere expresividad en el símbolo. Sentido cuya semántica no se deja pertrechar en el perímetro de connotación del signo, sino que lo rebasa. Ahora bien, aunque concuerden en la trascendencia socioantropológica de la imagen simbólica, esto no es óbice para que por símbolo piensen lo mismo. Es más, su consideración de este será notoriamente diferente.

2.2 La creatividad de la acción social

Desde una perspectiva estructural-funcionalista, el margen de libertad de la acción social se debilita y hasta, llegado el caso, se evapora, al quedar cincelado a unas expectativas estructurales de rol predefinidas. Sin embargo, tanto a Castoriadis como a Durand les preocupa, debido a que están inspirados por una sensibilidad de otro tipo, un asunto de otro calado: ¿Por qué y cómo surge lo nuevo en el curso sociohistórico? Hay una alergia común a echar mano de modelos sistémicos para dar cuenta de esta cuestión, identificados a una afinidad con una tecnoestructura sociopolítica que les resulta alienante. Reivindican una significativa faceta del ser humano en cuanto ser creador (Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*; Durand, *Lo imaginario*), apelando a la imaginación como facultad definitoria de su identidad. Concretamente, “Castoriadis invita a pensar el imaginario como un proceso abierto, un trabajo constante de semiotización de la totalidad de un mundo social” (Kalifa 2019:7); a su vez “Durand muestra que la imaginación moviliza la totalidad del hombre, desde sus reflejos y esquemas motores hasta sus potencialidades lingüísticas y psíquicas” (Soler 2018:135).

Cierto que, como ocurría con el símbolo, su idea de creatividad no es análoga, pero sí está emparentada por la convicción de que el ser humano abriga el don de instaurar acontecimientos que no están fijados a ninguna hoja de ruta biológica o histórica de antemano definida, de precipitar saltos históricos, debido a una facultad comúnmente ensalzada: la imaginación. En ella radica el vigor del imaginario para engendrar realidades. Por este motivo, el ser humano estaría poseído de la capacidad para inventar formas culturales que van desde instituciones políticas, económicas hasta expresiones artísticas y religiosas; formas donde el sentido es suturado y encarnado. Bien sea mediante una creación *ex nihilo* o una *eufemización* siempre se halla una condición *imaginante* que anhela trascender la *facticidad* mediante el recurso a una “fantasía trascendental” que va más allá de lo dado, edificando universos simbólicos de variado fuste. En concreto, para Castoriadis (*La institución imaginaria de la sociedad*), el imaginario sería un “magma” de “significaciones sociales” capaces de crear lo nuevo radical; en tanto que para Durand sería la poderosa facultad creadora inmanente al ser humano que permite simbolizar y es “ese conector obligado por el cual se constituye toda representación humana” (Durand 2000:60).

3. Aspectos diferenciales

Los puntos de diferencia nacen de la desemejanza entre los legados intelectuales a los cuales se adscriben, aunque tampoco en exclusiva. En esta sección, que resulta central para este artículo, se abordará el desencuentro entre ambos autores a partir de la ontología, gnoseología, antropología, historicidad, política y metodología.

3.1 Ontología

Las divergencias en la consideración del imaginarioemanan de los presupuestos ontológicos manejados. Castoriadis es un pensador formado en la estela del materialismo. Es fiel continuador del giro materialista preconizado en la obra marxiana como inversión del idealismo hegeliano. Es un materialista *sui generis*, pero en el fondo materialista. Es cierto que reprocha a Marx el haber minusvalorado la esencia de las realidades supraestructurales como epifenómenos derivados del aspecto infraestructural de la sociedad, cuestionando las divisas del materialismo histórico. Es cierto, asimismo, que Castoriadis entiende que el marxismo se habría desentendido más de lo

deseable de que el ser humano es un ser *imaginante*, delirante, constituido por una fantasía que, movida por la imaginación, cristaliza en formas simbólicas de amplio abanico (mito, religión, arte) que nutren la demanda de sentido existencial inherente a la vida colectiva (Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*).

Pero no es menos cierto que al examinar estas formas simbólicas emanadas de la vitalidad de lo imaginario no las substraen enteramente a una ontología materialista. No llega a aceptar que posean una entidad *in essence* espiritual nacida de una libertad del espíritu. La sustancia de lo divino, encarnación de la *puissance* del imaginario, estaría en el *magma* indiferenciado, caótico, creador, del cual emana toda figuración cultural, así como en la respuesta a la necesidad antropológica de sutura de un primigenio vacío de sentido, no así en una cualidad ontológicamente trascendente a la vida humana. En la ontología del imaginario en Castoriadis, difícilmente puede darse cabida a la espiritualidad, debido a que su visión de la trascendencia carece de sustancia propia. Se lo impide su intimidad con el legado historicista marxiano y, en general, su complicidad con el acervo de la tradición materialista occidental aparecida con la modernidad y apuntalada, pasado el meridiano del siglo XIX, con la deconstrucción de la conciencia empujada por lo que Ricœur catalogó como *filosofía de la sospecha*.

El origen de las antedichas formas imaginarias sería “algo humano, demasiado humano”, verbigracia contingente, surgido, en efecto, de la pregunta abierta al sentido, pero que, aun así, solo topa su génesis en términos de construcción histórica. De esto se desprende que, aunque la radicalidad de lo imaginario no tendría que ser desoída por una gramática materialista, tal como se refleja en su recurrente diálogo con Marx, la primera nunca podría confrontarse con la segunda. Si hipotéticamente entrasen en conflicto, aquello que, en última instancia, debiera ser priorizado sería dicha gramática. Contemplado en estos términos, el imaginario no puede liberarse, al menos por entero, de su cincelado en una hechura de corte materialista.

Por el contrario, Durand (*Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Ciencia del hombre y tradición*) rechaza de partida toda gramática de inspiración materialista como sustrato del imaginario. Para él, el materialismo debe ser interpretado como un desvarío específicamente occidental que, a la postre, será impulsor del nihilismo ambiental traído por la modernidad. Sería fruto de un discurso epistémico caracterizado por una mutilada aproximación al saber negado de una dimensión trascendente. La génesis de la trascendencia no radicaría, sin mayor hondura de miras, en la natural inclinación de un *homo demens*, que convive en tensión con el *homo rationalis*, destinada a desafiar lo fáctico. Estaría en el manejo del sentido como condición constitutiva de la vida humana misma, en su ser ontológico profundo. Los dioses sí poseerían una entidad autónoma, habrían estado y estarán siempre ahí, con independencia de los peregrinos vaivenes histórico-culturales, sobreponiendo toda lectura antropomórfica. Durand puede cifrar en lo imaginario, bajo la mediación del símbolo, el alcance de una teofanía, la revelación de lo inefable; algo impensable en la órbita de Castoriadis, donde este alcance sería, a lo sumo, la inspiración para la utopía. El espiritualismo de la ontología durandiana es incompatible con el ceñimiento de la noción de sentido en los márgenes de una producción histórico-cultural. Debido a ello, la entidad de ciertas cosas está preñada de espiritualidad. Así, la realidad del imaginario remite a algo indecible, que escapa a toda categorización en el cuadro de un materialismo donde no se agotaría el significado de la experiencia humana y social.

3.2 Gnoseología

En este aspecto, la divergencia entre ambos se hace más acusada. Surge de la matizada aceptación o, por el contrario, rechazo al respecto de la autoridad gnoseológica abrigada en la *episteme* moderna, aquella preconizada por el prototipo de razón promovido encadenadamente desde la nueva ciencia galileana, su fundamentación filosófica apuntalada por el cartesianismo y su institucionalización como credo político con la Ilustración. Castoriadis es un pensador que, aun desde la distancia, guarda fidelidad a la impronta de la razón canónica en Occidente a raíz de la modernidad, en la medida en que sería sinónima de una problematización de las “significaciones imaginarias” instituidas, que facilitaría un avance en el conocimiento del mundo. No cabe duda de que dicha fidelidad es muy singular, y que fácilmente podría entrar en contradicción consigo misma cuando nuestro autor repreuba el poder impersonal y alienante abrigado en el imaginario racional sostén de la burocracia.

No obstante, Castoriadis se aferra a la creencia en el poder atribuido a la razón, en la autoridad de la verdad advenida de la razón científica, como instrumento potencial capaz de catapultar mayores grados de emancipación colectiva. Se niega a aceptar una unívoca equiparación de la razón moderna a la dominación al estilo de Theodor Adorno, Max Horkheimer o Michel Foucault. Encuentra en la primera una embrionaria, aunque anestesiada, simiente liberadora en tensión con la segunda. Salvaguarda una vertiente crítica de la razón moderna burguesa, equivalente a un incremento de autonomía colectiva. Su fidelidad al ideario de la razón moderna se evidencia en la asunción del lema según el cual la autoridad cifrada en la razón es la inigualable herramienta reflexiva conquistada por las sociedades, en exclusiva occidentales, a fin de interrogar y deslegitimar la clausura de “significaciones imaginarias” de cuño extra-social, favorecedoras de heteronomía y respaldadas en la inercia de la tradición.

Su compromiso con el espíritu ilustrado entraña el aplauso del horadado de una hipostasiada tradición predada frenadora del avance social y, en consecuencia, implica un compromiso con el progreso histórico. Progreso que, si bien no se ajustaría a leyes históricas deterministas, se encarna en el ideario de la Ilustración europea, para continuarse, avivando el ideal de autonomía gestado en Grecia, en las divisas ideológicas dinamizadoras de los movimientos sociales eclosionados en la segunda mitad del siglo XIX (Castoriadis, *Los dominios del hombre*). Este autor cree en la ciencia occidental moderna, aun haciéndose cargo de la esterilidad de su consagración a encorsetar lo real en lo ensídico y demandando de ella una autorreflexividad consecuente con el reconocimiento de su enmarque histórico-social. Comulga con la idea de que la credibilidad de la ciencia significa un punto de inflexión en el progreso del saber venido de la apertura a una interrogación acerca del mundo que, hasta la aparición de aquella, fue hurtada por el mito y la religión. Es crítico con el poder desplegado por la ciencia en el capitalismo avanzado, pero su crítica no le lleva a poner en jaque su fe en las posibilidades de perfección social que ella traería asociada. La consolidación de un imaginario racional en Occidente habría supuesto un efecto ambivalente: una *reificación* de las cosas, pero, a la par, la posibilidad de un avance histórico.

Durand abraza principios gnoseológicos completamente distintos cuando no opuestos. Invita a pensar, más allá de lecturas ambivalentes, al racionalismo occidental como el efecto de un extravío del saber, como una fallida pretensión de disolver el misterio de las cosas bajo un corsé cartesiano que las objetivaría (Durand, *Ciencia del hombre y tradición, Mitos y sociedades*). La victoria de este racionalismo resulta de un itinerario histórico-cultural de largo recorrido que, inspirado en un

particular espíritu iconoclasta calado en Occidente durante el medievo, desacraliza el mundo y, así, acaba por *reificarlo* (Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*). El autor recalca que “el advenimiento del pensamiento pragmático descansa sobre la percepción y el concepto. Percepción y concepto que no autorizan como imaginario más que los calcos ‘realistas’ -la famosa *mimesis*- o los diseños formalistas. No se deja lugar alguno a la imaginación creadora, al imaginario poético” (Durand 2003:22).

El paradigma científico, aparecido con la nueva ciencia y culminado en la atmósfera intelectual de la segunda mitad del siglo XIX en Europa, habría erradicado lo sagrado del universo simbólico de las sociedades. La ciencia habría traído una explicación más fidedigna de la realidad, habría amplificado los límites cognitivos del mundo. Empero, a la par habría ocasionado un retroceso en lo que Husserl denominó *Lebenswelt* o “mundo de la vida”. Asimismo, la razón moderna se ha autodefinido en antítesis y derribo de la tradición. Como contrapartida al cientifismo, último eslabón de la razón moderna, como alejamiento de la cosmovisión racionalista occidental, Durand propone un planteamiento incompatible con los principios de Castoriadis: la apertura a una sabiduría *epifánica*, gnóstica, arrinconada en el itinerario intelectual occidental. Por consiguiente, el precio a pagar por la admisión de la episteme del progresismo historicista occidental consiste en que el pasado filogenético resulte irrelevante.

El progreso, tal como ha sido concebido en Occidente, no sería más que un mito conducente a un despropósito. El gran mito occidental. Un mito desligado de una connotación peyorativa equivalente a fantasmagoría y equivalente a una estructura fundadora de sentido colectivo. Este rechazo del mito del progreso se basa en algo obviado por Castoriadis: su repulsa del triunfo de las bienaventuranzas *prima facie* ligadas al arquetipo prometeico totalitario en la modernidad occidental sobre el cual el mito del progreso se sostiene. En oposición a este totalitarismo, Durand (*Ciencia del hombre y tradición*) rescata de la tradición la pervivencia de un saber gnóstico e inmemorial, inmune a los meandros de la historia, amén de refractario a todo teoreticismo. A contracorriente del racionalismo progresista, el cual devalúa la autoridad en el saber de instancias aparentemente no racionales como el mito o la religión a un rango puramente mistificador, sublimador, Durand apuesta por una hermenéutica simbólica capaz de arrojar luz acerca de la riqueza cognoscitiva en tales instancias encerrada, a fin de desvelar los misterios universales que han rondado permanentemente la existencia humana. Una hermenéutica que discurre por senderos muy distantes al modelo de ciencia occidental hegemónico. A la postre, afirma Durand (*Mitos y sociedades*), la “cuenca semántica” o cosmovisión racionalista occidental habría desencadenado una desertización simbólica conducente a la deshumanización reinante.

3.3 Antropología

Su concepción del ser humano es casi diametralmente distinta. El punto neurálgico que las opone es su consideración de lo sagrado y, más concretamente, su trato con el significado de la trascendencia. En efecto, hay un paralelismo en la revitalización de la categoría de sentido, vista como responsable en la articulación de un significado común y la impresión de un vector de finalidad histórica para una colectividad. Sin embargo, en el manejo de dicha categoría se revelan maneras distantes de entender su operatividad, concretadas en maneras distantes de asumir el alcance del simbolismo portado en el imaginario, aun cuando la relevancia conferida al símbolo sea, como ya hemos señalado, un lugar común entre ambos.

Castoriadis participa de una antropología en donde las formas simbólico-imaginarias, en las cuales se explica la permanente ansia cultural de trascendencia, no dejarían de ser el destilado de una imaginación radical y creadora naturalmente propensa a rebasar las determinaciones fácticas. El origen de la trascendencia que nuestro autor alcanza a tener presente es antropológico, en el fondo de aire feurbachiano, fruto de la experiencia *magmática* de lo histórico-social apuntada a lo inefable. No sería el resultado de una carencia que utiliza un rodeo sublimador para ser satisfecha, sino algo de más consistencia antropológica. Castoriadis reprueba, aduciendo razones bien fundadas, al pansexualismo de Freud, su simplificadora interpretación de la raíz de lo simbólico en general y del imaginario en particular, envenenada por la presunción de que su génesis se hallaría en un déficit proveniente de instancias libidinales (Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*).

Ahora bien, para el pensador greco-francés, la categoría de sentido, junto a la visión de la trascendencia que pudiera acompañarle, no se libera de un cincelado historicista de fondo del ser humano, toda vez que solo resultaría verosímil una idea de sentido creado en la historia y por la historia, no fuera de ella, aun cuando, en efecto, se trate de una antropología de cuño materialista heterodoxa (Castoriadis, *Los dominios del hombre*). Visto en estos términos, lo sagrado no puede atesorar sustancia propia, puesto esta es sucedánea de algo, es obediente al “magma” creativo histórico-social. Su ser tendría una apariencia espectral, toda vez que aquello que auténticamente lo origina se ve ocultado. Por consiguiente, resultaría ingenuo admitir una espiritualidad humana con entidad en sí misma, un ser humano contemplado como ente esencialmente espiritual.

Debido a este cordón umbilical con un materialismo yacente, el *nomos* sagrado de las sociedades se ve conducido a una denostada connotación: interpretado como una variante de alienación, como inductor de heteronomía y *reificación*: expresión simbólica hipostasiada donde se vela la transparencia de su carácter socialmente autointitulado, de su producción específicamente histórica (Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*). Nuestro autor propone una antropología en la que el ser humano es concebido como un ente autoinstituyente, es decir, capaz de crear, modificar y organizar sus propios marcos de sentido. Lo humano no se agota en estructuras biológicas o condicionamientos económicos: su singularidad reside en la imaginación radical, una facultad creadora que da origen a significaciones sociales nuevas, irreductibles a lo dado (Castoriadis, *Los dominios del hombre*). Desde esta óptica, la sociedad no solo se adapta al entorno, sino que también lo reinventa mediante re-presentaciones simbólicas que expresan una constante búsqueda de trascendencia. Estas significaciones no remiten necesariamente a entidades divinas como tales, sino que condensan una dimensión de lo inefable, lo indeterminado o lo *magmático*, propio de la experiencia histórica y colectiva.

Si para Castoriadis el ser humano puede ser concebido como *Homo fantasioso*, como *Homo demens*, para Durand el ser humano se concebiría esencialmente como *Homo religiosus* (Durand, *Lo imaginario*). En este contraste se condensa el desacuerdo entre ambos. Para Durand, lo sagrado no es el fruto de otra cosa que está detrás y lo funda, no es la resultante de algo que lo determina, y de lo cual un ejercicio deconstructor se arrogaría el deber de arrojar luz. No es tampoco la cristalización de una proyección delirante, fantasiosa, movida por una crónica *incompletud* del sujeto que ansía ser *completada*, aunque a ella se le conceda una virtud creadora brotada de su anhelo de suspensión y trascendencia del mundo fáctico. Según Durand, la condición humana es connaturalmente religiosa. La trascendencia es una propiedad existencial del ser humano nacida de una condición *eufemizadora* en la cual se revela su esfuerzo inmemorial por oponerse a la

fugacidad del tiempo y a la finitud mediante el recurso antropológico a una “fantasía trascendental” (Durand 1982:384).

El ser humano es un ser eminentemente religioso, portando una espiritualidad originada en el cordón umbilical que, a través de la mediación del imaginario, le imbrica a lo sagrado. Aun cuando, como se ha visto anteriormente, ambos autores participen al alimón en el convencimiento de que el ser humano es un animal simbólico, inextinguiblemente creador de cultura, la expresión de este simbolismo difiere notablemente en ellos. En especial, el dispar alcance en la significación atribuida al símbolo, y por ende al imaginario, será el factor determinante que prefigura la peculiaridad antropológica de cada posicionamiento. Durand radicaliza la magnitud del simbolismo. La singularidad del ser humano como animal simbólico radica en que es esta propiedad simbólica la que da fe de su dimensión trascendente. El humano es un ser simbólico debido a que es un ser trascendente, y es un ser trascendente debido a que es un ser simbólico. Esto implica que, para él, la naturaleza del símbolo, a diferencia del signo, no es convencional, sino, en último término, trascendental. Un alcance metafísico de lo simbólico que excedería el perímetro de denotación del símbolo manejado por Castoriadis.

3.4 Historicidad

Se parte de dos visiones incomunicables de la realidad histórica. Castoriadis participa de la idea conforme a la cual la historia sigue un curso en virtud del cual el pasado inmemorial es superado por la alteridad siempre inaugurada por un nuevo presente, y esta por una previsible alteridad futura. Lo ancestral, la memoria filogenética, estaría fosilizada, no podría dar vida e inundar a lo actual. El grecofrancés se identifica, si bien a regañadientes, con una versión progresista del tiempo histórico. El ADN cultural arcaico ninguna luz daría a lo nuevo. Se vería por este sobrepasado. Es un historicismo que, sin reconocerse en una linealidad escatológica, en una secuenciación de la lógica histórica al estilo hegeliano: se mantiene incólume en la convicción de que el futuro está obligado a mejorar el presente por mor del protagonismo asignado a la creatividad humana.

Castoriadis, como ilustrado que con reservas es, no contradice dicha convicción, aun desmarcándose de cualquier escatología inmanente. Aunque la historia, en efecto, no se desarrolle de acuerdo con una necesidad interna regida por leyes deterministas, lo cierto es que, en Occidente, a su juicio, habría evolucionado favorablemente, en la buena línea, a raíz de la modernidad, en la medida en que la irrupción de esta habría logrado derribar para superar realidades instituidas añejas (Castoriadis, *Los dominios del hombre, El ascenso de la insignificancia*). Prueba de ello sería, a su juicio, la constatación del agrandamiento en la institucionalización del principio de libertad en las sociedades modernas occidentales. La alteridad precipitada a resultas del surgimiento de emergentes “significaciones imaginarias” (Castoriadis 2007:529) en la época moderna, de la eclosión de la novedad en la época, habría hecho añicos viejas “significaciones imaginarias” condenadas al anacronismo. En realidad, aquello que aquí realmente está en juego es una versión historicista de lo pasado inmemorial como anacrónico, fuera de lugar. Así, para él, el fenómeno, restringido a las sociedades occidentales, de ensanchamiento del poder de las estructuras democráticas, sería un fiable criterio de medición del logro de cuotas de progreso en ellas (Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*). Su perspectiva en torno al imaginario está embarazada por este presupuesto historicista de raíz, de la consigna según la cual no hay ni puede haber un imaginario instituido con un pie en el presente y otro en un sobreviviente sedimento ancestral, toda vez que lo segundo es necesariamente sepultado por el reino de la historia.

Sin embargo, Durand, bajo el influjo de la *Escuela de Eranos* y en especial de la obra de Jung, cortocircuita esta versión del tiempo sujeto a la historicidad. Pone de relieve la presencia radical de lo arquetípico. Esto es de un pasado inmemorial, de una memoria ancestral, no solo sobreviviente en el presente, sino *fundante*, desde la opacidad, de lo actual y también lo venidero. El arquetipo está arraigado en las profundidades del inconsciente colectivo, contiene un pasado evolutivo filogenéticamente transmitido y reflejado en la reiteración de patrones culturales comunes. Una reminiscencia del pasado inasumible para Castoriadis, más próximo, aunque fuese para rebatirlas, a la impronta del racionalismo de Freud y el estructuralismo de Lacan que al gnosticismo de Jung. La copresencia del arquetipo desafía la suposición según la cual los márgenes definidores de la naturaleza de toda representación colectiva vendrían determinados por el umbral de la historia. Una copresencia que se haría transparente mediante los delineamientos trazados desde un “estructuralismo figurativo”.

Durand fractura la tiranía del tiempo histórico auspiciado por la modernidad occidental, el imperio del historicismo, la idea de que solo la historia está en condiciones de dar cuenta de sí misma (Durand, *Ciencia del hombre y tradición*). La noción de arquetipo viola el vector lineal de la temporalidad histórica moderna, solivianta el progresismo deificado desde la cosmovisión moderna occidental. Pone al desnudo la radicalidad de un sustrato ahistórico y universal, de constantes recursivas, en lo actual, descubriendo que lo histórico lleva añadido algo indescifrable *para y desde* lo histórico (Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*). Así, lo arquetípico agrede el axioma sobre el cual se basa la versión progresista de la historia. La concepción de la linealidad histórica moderna da paso a una concepción de un movimiento en espiral, en la cual “lo mismo” actúa mediante un recurrente reacomodo a escenarios culturales nuevos, en una amalgama de aquello más perenne con aquello más reciente (Durand, *Champs de l'imaginaire*). Son escenarios poseedores de semanticidad, en la medida en que el arquetipo, recreándose, los significa, aun de manera camuflada, en los avatares de la historicidad. La historia, contemplada en términos espirales, nos redescubre que detrás de lo más nuevo se oculta lo más viejo, yaciendo una eterna repetición distinta de *lo mismo*. Desde esta óptica, la raíz profunda del imaginario rebasa las fronteras definidas por lo histórico, tiene su anclaje en algo, como antes se indicó, ahistórico.

3.5 Política

De la visión del imaginario de Castoriadis se destila la utopía política. De la fuerza del imaginario instituyente (*Los dominios del hombre*, *La institución imaginaria de la sociedad*), alumbrador *per se* de realidades sociales nuevas, surge la posibilidad de una transformación social. Castoriadis ensalza el descubrimiento de que, a partir de la Grecia clásica y su reactivación en la modernidad, la política sea pensada como el privilegiado espacio ideado para problematizar y modificar el curso de la *res publica* de acuerdo con unas expectativas de avance histórico (Castoriadis, *Los dominios del hombre*). Comulga con el ideario moderno conforme al cual la política es la genuina fuente de emancipación. Aun cuando resalte su estado de degradación en el capitalismo tardío, su objetivo es reencauzarla hacia un signo auténticamente liberador. Aunque crítico, conserva fidelidad al móvil del programa político moderno, a la creencia de que la acción políticamente encaminada, y solo la acción, la *vita activa*, por retomar el léxico de Hannah Arendt, es el camino para hacer del presente un futuro mejor. Es fiel porque se aferra a la idea, genuinamente moderna, según la cual el imperativo cernido sobre la praxis teórica es convertir lo actual en un futuro perfeccionado, toda vez que aquel es potencial objeto de mejora por mor de la creatividad humana.

Castoriadis es un teórico de marca utópica debido a que tensiona el presente hacia un horizonte de futuro. El baremo de medida desde el cual evaluar el primero es el segundo. Así, el punto final del deseo utópico será la conquista de una sociedad depurada de imperfección, desasida de contradicciones, en una suerte de metáfora de un paraíso situado al final de la historia. Aun cuando recalque las patologías culturales *reificadoras* instaladas en las sociedades occidentales contemporáneas, Castoriadis acusa al particular devenir seguido por el capitalismo de ser causa de ellas, pero no retrotrae esta causa a la esencia misma de la modernidad. Por eso su análisis de la alienación no puede llegar a ser un rechazo radical de la civilización occidental al modo heideggeriano u otros de similar índole, ciñéndose a un umbral histórico-político.

Sin embargo, Durand, al haber puesto en entredicho el historicismo y progresismo moderno, plantea en otro lenguaje el significado de la utopía. Desenmascara que el auténtico rostro de la utopía es arquetípico, es, en el fondo, religioso, salvífico, que tras el utopismo político se halla latente una idea-fuerza redentora, purificadora. Detecta que, aun disfrazada en el ropaje del proyecto político moderno, así como en la utopía como su variante, late la redundancia de una estructura atemporal ahistorical encaminada a subvertir un deficitario tiempo histórico. De ahí que en el trasfondo del ideario utópico yazca un anhelo arquetípico por reinstaurar la imagen de un Edén primigenio volcado hacia el futuro. Por eso Durand, al romper con el ideario moderno, rompe de suyo con la ideación de la política estilada en la modernidad como canónica vía de liberación colectiva y, por supuesto, rompe con la idea de que el Estado moderno se autoinstituya en monopolizador de las demandas del cuerpo colectivo. Motivo por el cual nuestro autor sí está en disposición de encarar un rechazo holístico de la civilización moderna, aquella sostenida sobre la sobrevaloración del arquetipo prometeico como desencadenante del nihilismo, de una desertización de sentido existencial. Un nihilismo, pues, cuyo fundamento, a diferencia de Castoriadis, extralimita el umbral del sistema económico capitalista, cuya génesis sería civilizatoria.

En lugar de aferrarse a la fe en un espejismo utópico, Durand pregoná la aspiración a una armonía cultural basada en un equilibrio en el “politeísmo de los valores”, entre dioses conflictuales y en sempiterna contienda. Su propuesta será prioritariamente humanista, no política. Un neohumanismo que, a contracorriente de formulaciones científicas, epistemológicas y políticas, al unísono cosificadoras del ser humano, se preocupa por reinstaurar la experiencia de lo sagrado, resonando el eco de la afirmación heideggeriana según la cual *solo un dios puede aún salvarnos*. No en vano, de la mano de su aproximación a la obra del islamólogo Henry Corbin y su noción de *mundus imaginalis*, Durand busca tender puentes de diálogo, sin que se hallen visos de ello en Castoriadis, siempre en virtud del carácter ecuménico y de confraternización cominado en el imaginario, con culturas distintas a la occidental como antídoto ante el nihilismo (Durand, *Ciencia del hombre y tradición*). En este aspecto, sería la inacción más que la acción el modo de ser que se opondría al nihilismo. Y no estaría en el horizonte de una utopía futura, sino en una mirada tornada hacia el pasado, donde podría entreverse una salida a la crisis de sentido galopante en Occidente. Salida que no estaría en direccionar el presente hacia la perfección de una meta venidera, sino en el reencuentro con el depósito de una soterrada sabiduría *epifánica*, esotérica, de una razón hermética, que, abrigada en imágenes simbólicas y relatos míticos primordiales, la tradición contendría y haría de guardiana suya (Durand, *Mitos y sociedades*). La visión del imaginario durandiana solo es comprensible a partir de ese giro tradicionalista o conservador, adjetivo concebido en términos esencialmente culturales, imprimido a la mirada.

3.6 Metodología

Aquello que está en juego es el modo de encarar lo simbólico, toda vez que hay un consenso en admitir que el simbolismo es la vía de aproximación metodológica por autonoma al imaginario. Del enfoque de Castoriadis se destila una delimitación del radio de operatividad del símbolo al espectro de las “significaciones imaginarias”. Estas se distinguen de las representaciones sociales por su profundidad socioantropológica. No se identificarían con elementos discursivos circunscritos a un umbral puramente histórico, puesto que se enraízan en un registro de mayor calado cultural, amén de con mayor carácter holístico. Las “significaciones imaginarias” gozan de mayor densidad simbólica que, por ejemplo, el papel ideacional concedido a la sazón a las representaciones colectivas por Durkheim en su célebre estudio en torno al rol del tótem en las tribus aborígenes australianas como expresión identitaria de grupo, dado que se enclavan en una sedimentación antropológico-cultural de largo recorrido, en una “cuenca semántica”, por emplear el lenguaje de Durand (*Mitos y sociedades*). En Castoriadis su incursión metodológica se centra en el análisis de la autoinstitución de las sociedades y el rol del imaginario en su desarrollo.

Sin embargo, el paso que no da Castoriadis, y que, sin embargo, es asumido por Durand, es el reconocimiento del anclaje de dichas “significaciones imaginarias” en un registro arquetípico, arcaico, ahistórico; en la pervivencia del inconsciente colectivo de una cultura. A Castoriadis le impide dar ese paso su convencimiento de que el sentido solo puede darse como creación *en y por* la historia, jamás como algo exterior a ella. Descubre que, en efecto, toda colectividad se sostiene sobre un mito, pero se despreocupa de una incursión en torno a cómo la universalidad, sincronicidad y redundancia, que no contingencia y arbitrariedad histórica, del arquetipo viviente en el mito se modula y efectúa en lo actual, como también pasa de largo, por consiguiente, en el compromiso por elaborar una “mitodología” capaz de elucidar esa modulación y efectuación. Es acaso en la carencia de ese paso final que no da Castoriadis donde se develan los mayores trazos diferenciales en el perfil del imaginario de ambos autores a la hora de delinear su aplicabilidad metodológica. Es más, Durand se atreve a establecer una herramienta metodológica clara que denominó “mitocrítica” y, en su versión extendida, una “mitodología”; a la vez que también elaboró categorías de imágenes que configuran el imaginario del individuo, las cuales las aglutinó en tres regímenes (diurno, nocturno y sintético).

Conclusión

Se ha pretendido mostrar la disonancia existente entre las teorizaciones del imaginario en Castoriadis y Durand con el fin de alertar acerca de posibles deficiencias teórico-metodológicas derivadas de un empleo confuso del término en las ciencias humanas y sociales. Para ello se ha necesitado evidenciar la desemejanza en los principios axiomáticos abrazados en ambas teorizaciones, explicativa del dispar modo de entender el compromiso en la praxis investigadora y de sus divergencias en el plano metodológico. Se ha puesto de relieve que, identificada esta desemejanza, la asunción de partida de un marco teórico u otro condicionaría los futuros resultados de la investigación. Quedaría pendiente de dilucidar la discusión en torno a si las teorizaciones del imaginario aquí tratadas serían tan sumamente distintas, contendrían un tan exiguo denominador común, que acabarían mostrándose de una incompatibilidad que forzaría a separarlas y, finalmente, a constituir las como universos teórico-conceptuales con escasos o ningún punto de comuna. Si así fuese, obligaría a explicitar de antemano a todo programa de investigación enmarcado en las directrices del imaginario a qué línea teórica se adscribe, dejando enunciado qué es aquello que en

verdad se está entendiendo epistémica y operativamente por imaginario, toda vez que, en virtud de esa explicitación, las conclusiones alcanzadas pudieran llegar a diferir notablemente, en consonancia a cómo difieren los principios filosófico-sociológicos sobre los cuales dichas líneas teóricas se fundamentan.

Desde esta perspectiva, resulta urgente abandonar la tendencia a la sinonimia conceptual entre autores que responden a tradiciones filosóficas, antropológicas e históricas radicalmente distintas. Si bien ambos pensadores comparten una inquietud por lo simbólico y una voluntad de comprender la génesis de lo social más allá del racionalismo positivista, sus propuestas son inasimilables. El imaginario en Castoriadis remite a una ontología de la creación *ex nihilo*, anclada en la praxis autoinstituyente de lo humano. En cambio, el imaginario en Durand responde a una estructura antropológica permanente, nutrida por arquetipos y mitos que organizan la experiencia simbólica desde una lógica de la imagen que se ancla, por supuesto, en el imaginario de cada sujeto. En consecuencia, cualquier intento de conciliación teórica entre ambos autores debe ser abordado con precaución. Antes que superponer sus perspectivas, lo más fructífero sería asumir sus divergencias como un punto de partida para desarrollar líneas de investigación diferenciadas. Una cartografía rigurosa del campo del imaginario exige, por tanto, reconocer los límites, tensiones y horizontes epistemológicos que configuran las distintas tradiciones teóricas, para así evitar equívocos interpretativos y consolidar una praxis investigadora más clara y coherente.

Bibliografía

- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusqués.
- Cristiano, J. (2012). Lo imaginario como hipótesis sociológica: entre la revolución y el re-encantamiento del mundo. *Intersticios*, 6(1), 99-113.
<https://www.intersticios.es/article/view/8884>
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Del Bronce.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades. Introducción a la metodología*. Biblos.
- Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.
- Kalifa, D. (2019). Escribir una historia del imaginario (siglos XIX-XX). *Secuencia*, (105), 1-17.
<https://secuencia.mora.edu.mx/Secuencia/article/view/1757>
- Solares, B. (2018). *Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*. Anthropos.

Recibido el 2 jul 2025

Aceptado el 18 sep 2025