

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

Notas sobre la exclusión de la imaginación en la tradición sociológica.

Javier L. Cristiano.

Cita:

Javier L. Cristiano (2007). *Notas sobre la exclusión de la imaginación en la tradición sociológica. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/462>

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

NOTAS SOBRE LA EXCLUSIÓN DE LA IMAGINACIÓN EN LA TRADICIÓN SOCIOLÓGICA

Javier L. Cristiano

Centro de Estudios Avanzados, U. N. Córdoba

javier_cristiano_m@yahoo.com.ar

Si se pide a un sociólogo que hable del vínculo de su disciplina con la “imaginación”, recordará seguro el texto de Wright Mills (*La imaginación sociológica*, 1959 en inglés, 1961 en castellano). Posiblemente es el único, al menos dentro del canon, que evoca la palabra “imaginación” en su título o referencias centrales. Y de hecho se puede hacer la prueba con Diccionarios y abstracts: la “imaginación” que conoce la sociología es, casi en exclusiva, la “imaginación sociológica” de Mills.

Pero esa “imaginación” no es más que rótulo de una forma de hacer sociología. Una forma anti parsoniana, pero sobre todo no burocratizada y comprometida con problemas “reales” de sociedades concretas. Por eso no sorprende -lo recuerdo ya que es pertinente en este Congreso- que sea Gino Germani quien saluda el libro en su prólogo a la edición castellana. Pero la imaginación de Mills es eso: un llamado a la creatividad y al compromiso social de los sociólogos. Y nada parecido a una reflexión sobre la “imaginación” como tal.

No encontramos esa reflexión en el libro ni la encontramos, sustantivamente, en el conjunto de la tradición sociológica. Esta es la hipótesis que quiero presentar como punto de partida. La imaginación, que ha sido objeto de intensa reflexión filosófica antes y durante el despliegue de la sociología, no está en el elenco de sus preocupaciones directas. Hecho que sorprende sobre todo en un ámbito, el de la llamada “teoría de la acción”. Habiéndose propuesto nada menos que responder “por qué las personas hacen lo que hacen” (la expresión es de Bourdieu), la sociología “de la acción” no ha creído necesario pensar la imaginación.

Las razones de este olvido invitan a una investigación *ad hoc*, a falta de la cual me animo a sugerir dos causas posibles, referidas a las connotaciones filosóficas del concepto y al sello característico de la sociología, su *ethos* como empresa intelectual.

Pensar sociológicamente es pensar más allá del ser humano singular. Lo social es lo que trasciende a las personas concretas, y esto no solo para el determinismo y el holismo sino también para el individualismo. Aún suponiendo que las personas son “libres”, lo que importa es el mundo que producen cuando sus acciones se suman y enlazan. Un mundo que es “consecuencia no intencional”, como han destacado los liberales Popper y Merton. Por eso la sociología no busca explicar en detalle las acciones, y por eso la buena literatura nos parece siempre humanamente más rica (Milán Kundera versus Weber, por caso).

En este marco, la imaginación es uno más de los temas que parecen corresponder al individuo más que a lo colectivo, y sobre todo al grano fino de la "subjetividad". Temas de los que la sociología puede hacer *ceteris paribus* por razones de prioridad temática y economía de esfuerzos. Por supuesto que el razonamiento es falso y que la imaginación es mucho más que subjetividad individual. Pero para saber que es más hay que prestarle atención.

"Imaginación" tiene, además, connotaciones filosóficas ajenas y un poco hostiles a la sociología. Arriesgo una lista, con las reservas del caso: psicologismo; romanticismo; esteticismo; teoría del conocimiento; filosofía del sujeto. No son referencias necesarias ni exhaustivas. Pero yo mismo las evocé al considerar inicialmente la cuestión, y no están nada erradas si miramos el problema en términos históricos (remito a las excelentes síntesis de Mary Warnock -*La imaginación*- y de María Noel Lapoujade -*Filosofía de la imaginación*). La sociología no rechaza en bloque estas referencias, pero es obvio que no son su hábitat natural. Son cosas que le resultan extrañas, y en algún sentido no le suena bien.

(Esto es por cierto bastante liviano pero, ya que estamos en una mesa que lleva por título "Sociología y Filosofía", no podemos negar que es el modo en que opera con frecuencia la sociología: intuiciones y resonancias más o menos imprecisas de los conceptos y los problemas. En este sentido creo que tuvo razón Alexander al afirmar que el "nuevo movimiento teórico" implicaba una mayor exigencia de fundamentación filosófica explícita. Aunque lo novedoso de esa exigencia corresponde sobre todo al mundo académico norteamericano. Y aunque el propio Alexander parezca poco consecuente con la consigna).

Ahora bien, ¿por qué es tan importante la imaginación?. Creo que la mejor forma de responder breve y argumentadamente es analizando la teoría de la acción y mostrando qué ha perdido al perder la imaginación. En las páginas que siguen me refiero a conceptos muy conocidos de acción, preguntándome en cada caso cómo conciben su capacidad inventiva y creadora. Pregunta que en realidad es la siguiente: qué ocupa en ellos el lugar que podría ocupar la imaginación. La respuesta es que los sustitutos no son satisfactorios, y que en consecuencia no logran, esos conceptos, vincular con fuerza y claridad la teoría de la acción con la teoría del cambio social. Tendré que condensar mucho los argumentos y apelar sobre todo a su plausibilidad intuitiva. El recorrido empieza por Bourdieu y Giddens, sigue con Archer y Habermas y termina con Hans Joas. Aunque esto no agota el panorama de la "teoría de la acción", creo que es suficientemente importante e ilustrativo respecto de la tendencia.

Bourdieu y Giddens proponen modelos genéticos, en el sentido de que identifican matrices generadoras de acciones, "gramáticas" en sentido amplio. En el caso de Bourdieu es el "hábitus", en Giddens las "reglas". El hábitus es una matriz generadora de acciones, que no es un "molde" sino una lógica: implica producción más que reproducción. Producción que se hace inteligible a la luz de la "situación", según la fórmula "hábitus + situación = prácticas". Las "reglas" de Giddens son conocimientos prácticos, similares a los "acervos de

conocimiento” de Schütz: se aplican todo el tiempo pero en forma práctica, no reflexiva. El agente es incapaz de explicitar el principio, y en esto la “regla” es igual al hábitus (los dos pueden hacerse conscientes, pero son eficaces en la práctica *porque* no lo son). También lo mismo que el hábitus, la regla requieren un plus creador por parte del agente: es él mismo el que tiene que “poner de sí” para su actualización en situación.

Llamo “genéticos” a estos modelos para resaltar el límite que es propio de cualquier genetismo, a saber: que permite entender la lógica de la acción pero no la razón de cada actualización. Si preguntamos al modelo de Bourdieu por qué, en la situación concreta S, el hábitus específico H dio lugar a la práctica concreta P, y no a la práctica P’, igualmente posible en el hábitus, e igualmente ajustada a la situación, la respuesta es teóricamente vacía. Y lo mismo si preguntamos al modelo de Giddens por qué la regla se actualiza con la acción A y no con la acción A’, que la expresa también. El límite explicativo de ambos modelos, en suma, es su nula atención al proceso de selección entre las actualizaciones posibles de la gramática.

Lo que implica una limitación esencial para entender la creatividad de la acción. Se comprende que hay algo en el hábitus que lo hace flexible y capaz de invención, pero no se sabe bien qué es. Y se sabe que hay algo en las reglas que las hace susceptibles de aplicaciones infinitas, pero no se sabe cómo. Esta es también la razón por la que difícilmente podamos responder las siguientes preguntas: ¿cómo es que surgen nuevas reglas? (Giddens); ¿cómo es que un hábitus puede dar lugar a la invención de un nuevo tipo de “capital”? (Bourdieu). Ambas preguntas obligan a considerar *algo* de la acción y de los agentes que los hace capaces de inventar, innovar, crear, postular algo nuevo a partir pero y más allá de lo dado. Justamente aquello a lo que apunta un concepto como imaginación.

(Es obvio que no pretendo agotar con esto la complejidad de estos modelos, que incluyen otros conceptos y muchos otros matices. Creo no obstante que las nociones de hábitus y regla son las centrales para comprender en cada caso la creatividad de la acción. Pero en un artículo en preparación extendiendo mucho más el análisis de cada modelo. La aclaración vale para los análisis que siguen).

Frente a los escritos de Bourdieu y Giddens, los de Habermas tienen la ventaja de considerar la cultura, y más precisamente la relación cultura / acción social. Ventaja porque parece evidente que la creatividad de la acción, al menos en un enfoque que supere el psicologismo individualista, tiene que invocar los sentidos socialmente compartidos. En este aspecto (y supongo que en ningún otro) los escritos de Habermas son comparables a los de Margaret Archer, que considero en un momento.

Como se sabe, la “cultura” de Habermas es el “mundo de la vida” de la tradición fenomenológica. Un mundo de la vida que Habermas reelabora en términos de pragmática lingüística y con objetivos que exceden la teoría social. Apunta sobre todo a reconstruir un concepto de racionalidad que supere a la

razón instrumental, continuando en esto los esfuerzos de la primera teoría crítica.

Mediado por esta intención, la relación que Habermas identifica entre acción y cultura es, en una dirección, el aprovisionamiento de recursos de sentido, y en otra (de la acción *hacia* la cultura) un vínculo de racionalización. Lo que hace el mundo de la vida con la acción es darle el marco de sentido que la hace posible. Y lo que hace la acción con el mundo de la vida es racionalizarlo, en un proceso que es al mismo tiempo teórico (es propio de una dimensión de la acción, la comunicativa, racionalizar el mundo de la vida), histórico (el despliegue de la modernidad implica una racionalización tendencial del mundo de la vida) y político (una sociedad con espacio público democrático requiere un mundo de la vida racionalizado y en proceso de racionalización).

También en Habermas tenemos entonces una dimensión creadora de la acción, en su caso de la acción “comunicativa”. Consiste en introducir racionalidad, entendida en esencia como lucidez / conciencia + argumentación. Un mundo de la vida que se racionaliza es uno que va haciéndose consciente para los actores y va siendo apuntalado o reordenado a fuerza de razones.

La pregunta crítica es la siguiente: ¿de dónde salen las ideas a ser argumentadas? Los componentes del mundo de la vida van siendo puestos “sobre la mesa” y sopesados argumentativamente. ¿Pero cuál es su origen?. Pienso que explorando el concepto de mundo de la vida más allá de Habermas podrían ensayarse respuestas. Pero el modelo de Habermas se despreocupa de este aspecto, y por tanto carece de una categoría que vincule claramente la acción con la emergencia de novedad. Las energías de Habermas están puestas en entender la racionalización cultural, y no la *creación* cultural. Ofrece en este sentido, quizás, una curiosa e indirecta confirmación de la tendencia racionalizadora misma. Pero esto es tema de otra discusión.

Margaret Archer propone otra forma de vincular acción y cultura, con la intención expresa de mostrar la lógica del cambio cultural. Su problema es que responde a la pregunta (por qué cambia la cultura) identificando no los componentes de la acción que explican la creatividad, sino las condiciones en que se ponen en práctica. Sabemos con Archer cuándo es probable que aparezcan contenidos culturales nuevos. Pero no sabemos -seguimos sin saber- qué es lo que posibilita el surgimiento de novedad. Me explico mejor:

Archer defiende una forma analítica de teorización, que es típicamente anglosajona. No se preocupa por la descripción densa de los conceptos sino por la robustez lógica de la construcción. Este “ir con poco equipaje”, como ella dice, le permite hacer visibles las conexiones estructurales, las que de verdad importan. Y es así como identifica un conjunto de condiciones formales en que los agentes se ven empujados a renovar contenidos de cultura. Aluden por ejemplo al carácter contradictorio de los contenidos culturales, o a la legitimidad que confieren a situaciones vividas como inaceptables. Como es analítico y formal, el modelo no se puede resumir. Pero proporciona una grilla de situaciones, y combinaciones de situaciones, en que las tensiones institucionales impulsan la novedad cultural.

Pero el modelo no cumple la promesa que anuncia el título de la obra (*Culture and Agency*). La cultura es modificada por la “agencia”, pero no queda claro lo principal: qué hay en la agencia, o en los agentes, que los hace capaces de hacer algo así. Se entiende bien en qué situaciones son llamados a la creación cultural. Pero no cómo y por qué pueden responder.

(Archer, digo de paso, es una típica exponente de quienes sacrifican la “verdad” al rigor. En la intención de formular un modelo analítico llega a definir la cultura como el “mundo 3” de Popper, lo que implica, prácticamente, quitar al concepto de “cultura” todo el valor que ha ido adquiriendo a través de décadas de teorización. El problema es que si la cultura *no* es el “mundo 3” de Popper, el esquema analítico completo pierde buena parte de su valor).

Nuestra última escala es el neopragmatista Hans Joas, que promete una solución desde el título de su teoría: *The Creative Action Theory*. A su juicio, esta teoría viene a saldar una falencia endémica de la sociología, que es su permanencia en la dicotomía racionalidad - normas. Para Joas, la sociología no pudo desembarazarse aún de esa oposición, en parte porque ha subestimado y desatendido al pragmatismo norteamericano. En autores como Mead, Peirce, Dewey o William James podría haber encontrado, cree Joas, el fundamento de una concepción distinta, que dé cuenta justamente de la creatividad.

¿En qué consiste esa creatividad?. Para aclararlo, Joas empieza rechazando la concepción teleológica de la acción. La teoría de la acción supone en general una especie de sucesión temporal, que empieza en la “subjetividad” y “pasa” por la acción en la anticipación de un “fin”. Puede o no evocar la “subjetividad” como concepto, y puede concebir el fin de un modo no intencionalista (como en el “sentido práctico” de Bourdieu). Pero siempre se supone una suerte de sucesión lineal con esos tres momentos u otros equivalentes.

Lo que propone Joas es el giro copernicano de pensar la acción como punto de partida. Tanto las deliberaciones (sean del tipo que sean) como los fines (conscientes o no) *se subordinan a la acción*. En otras palabras, el motor no es el fin sino el propio hacer. Y es ese hacer el que “crea” tanto los “fines” como los “medios”. Crea y recrea: porque la acción tiene una apertura y una plasticidad que es su rasgo definitorio por excelencia. Por eso insiste Joas en que la “acción creativa” no es un tipo de acción, como el racional o el comunicativo, sino que la creatividad es la propiedad primaria de la acción cualquier acción.

La prolija discusión de Joas va mucho más lejos, pero lo dicho alcanza para avistar su límite. Su esfuerzo se orienta a mostrar por qué toda acción es creativa. Pero si por “teoría de la acción creativa” entendemos la clarificación de los componentes del “actor” que lo hacen capaz de crear, Joas avanza más que que los planteos anteriores. Es convincente en su descripción del dinamismo y la apertura de la acción, y su consiguiente capacidad de producir siempre novedad. Pero no dice casi nada sobre lo que hace al actor capaz de idear un curso inédito de acción, o la solución novedosa de un problema. En

este sentido, la creatividad de la acción es en Joas un rasgo omnipresente, densamente descrito, pero en última instancia no explicado.

Insisto: espero que este rápido recorrido haya servido aunque sea para hacer plausible mi posición. Y vuelvo entonces a la conclusión que adelanté. Todas estas teorías ven la acción como fuente de cambio. Todas ofrecen conceptos para pensar su apertura, flexibilidad e indeterminación. Pero todas se detienen frente a una pregunta que es clave y trivial a la vez: ¿cómo es que un actor puede “inventar” algo?. ¿De dónde saca nuevas ideas, nuevas prácticas, nuevos códigos?. ¿Qué hay en la acción, y qué en el actor, en su constitución como sujeto social, que lo haga capaz de algo así?.

He venido sugiriendo, y ahora digo en voz alta, que estas preguntas pueden aclararse en el marco de una teoría de la imaginación. En la medida en que “imaginar” es producir imágenes de algo que como tal *no es*, y en la medida en que es una potencialidad propia de los seres humanos, puede encontrarse en ella un punto de apoyo concreto a la vinculación vacía entre acción y cambio social. Dicho brevemente: la acción puede impulsar el cambio porque los actores son constitutivamente capaces de postular algo distinto de lo que es. No sólo por eso, pero sustantivamente por eso.

Pero esta afirmación sería muy pobre si por “imaginación” entendiésemos lo que el sentido común, o lo que se entendía en tiempos de Kant o Hume (operaciones “de conciencia”, etc.). Por suerte para nosotros contamos con una reflexión que va mucho más lejos y tiene una extraordinaria sofisticación: la de Cornelius Castoriadis. La “imaginación” de Castoriadis es al mismo tiempo gnoseológica, psicológica y social, abarca la dimensión del “individuo” y la dimensión colectiva, tiene un sólido fundamento filosófico, y se proyecta sobre lo concreto, histórico y político. No es poco decir aunque el propio Castoriadis, muerto hace diez años, dejó varias listas de temas e investigaciones pendientes.

Ligar la teoría sociológica de la acción a la filosofía social de Castoriadis es un inmenso proyecto cuyas tensiones y matices hay que tratar in situ, en el ámbito de teorías y problemas concretos (pienso por ejemplo en el desafío de poner en paralelo los conceptos de “mundo de la vida” e “imaginario social instituyente”, que aluden por igual al sustrato inasible que hace posible las acciones, pero poniendo un acento muy diferente, respectivamente, en la reproducción y en la creación). Pero quiero decir que es un proyecto que me parece factible por razones “de fundamento”. La historia de la teoría sociológica puede entenderse como el abandono progresivo de sus grandes aspiraciones del siglo XIX, cuando se creía, a tono con la época, no sólo capaz de una “teoría de la sociedad”, sino de una teoría del cambio social a gran escala. Hace mucho que la sociología no cree ni en la evolución, ni en los mecanismos universales del cambio (contradicción), ni mucho menos en las “leyes de la historia”. Pero no ha perdido su vocación de comprender el cambio ni ha abandonado, todo lo contrario, el supuesto de la mutación como particularidad y centralidad de su objeto. La ontología que elabora Castoriadis apunta justamente a fundamentar lo fluido, lo abierto y lo cambiante de una región del ser (lo “histórico-social”) en que todo eso es primordial. Y en este sentido viene

a cuento por razones que van mucho más allá de la teoría de la acción, y que alcanzan al proyecto completo de una “teoría sociológica”. En resumidas cuentas, creo que la ontología de los magmas, por usar la expresión del propio Castoriadis, puede ser una fundamentación novedosa y potente de la teoría social, en un tiempo en que ésta recibe de la filosofía una savia debilitada por su propio autorepliegue.

Un apoyo indirecto para esta sugerencia: el peso que ha adquirido en las últimas décadas la teoría de sistemas. Si escuchamos a los defensores de Luhmann, vemos reiterada una y otra vez la misma justificación de su supuesta superioridad: es una teoría que revive las ambiciones originales de la sociología, y lo hace con fundamentos a tono con el estado actual de la episteme occidental. ¿Cuáles son esos fundamentos? No los que le proporciona la filosofía, sino los que provienen de las ciencias de la complejidad y de su autoreflexión epistemológica. Curiosidad a la que no sé si se ha prestado la debida atención: la teoría sociológica más ambiciosa de nuestro tiempo no abreva en fuentes filosóficas, sino en las novedades de un tipo particular de “ciencia”. En este sentido, la polémica Luhmann – Habermas (polémica trunca por lo demás, porque Luhmann le responde a pie de página y porque Habermas la abandonó antes del último y más radical giro de Luhmann hacia la autopoiesis) expresa un duelo cultural de fondo entre una sociología humanísticamente fundada en la tradición filosófica, y una definitivamente asimilada a la cultura científica.

Volviendo entonces a Castoriadis: la ontología de los magmas, que es una ontología de la creación, y no de la “indeterminación”, está hecha a la medida de una teoría sociológica que mantenga vivas las siguientes pretensiones: (1) abreviar en las fuentes de la tradición filosófica; (2) hacer inteligibles los procesos de cambio social; (3) asignar en esa comprensión un lugar prioritario a la acción humana; (4) mantener la vocación crítica de la teoría, en el amplio sentido de ligarla a los concretos esfuerzos políticos de cambio.

Es demasiado decir como para no intentar el esfuerzo que de momento, que yo sepa, nadie ha promovido seriamente: la inserción plena de la teoría de la “institución imaginaria” en el concierto no se una sociología de la cultura o una teoría de la comunicación, sino de la teoría sociológica stricto sensu.