



**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS**

INDIVIDUO E IMAGINARIO EN LA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS

Autor: María Eugenia Cisneros Araujo

Caracas, 2011

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
MAESTRIA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS**

Maestria en Filosofía
Mención Filosofía y Ciencias Humanas

INDIVIDUO E IMAGINARIO EN LA OBRA DE CORNELIUS CASTORIADIS

Autor: Maria Eugenia Cisneros Araujo
Trabajo que se presenta para optar al grado de
Magister Scientiarum en Filosofía
Mención Filosofía y Ciencias Humanas

Tutor: Prof. Omar Astorga



VEREDICTO

Quienes suscriben, miembros del Jurado designado por el Consejo de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela para examinar el Trabajo de Grado presentado por la ciudadana: **María Eugenia Cisneros Araujo**, Cédula de Identidad Nro. **V-10.870.314**, bajo el título: **"Individuo e imaginario en la obra de Cornelius Castoriadis"**, a los fines de cumplir con el requisito legal para optar al Grado de *Magister Scientiarum* en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas, dejan constancia de lo siguiente:

1. Leído como fue dicho Trabajo por cada uno de los miembros del Jurado, éste fijó el día primero de abril de 2011 a las 2:00 *post meridiem*, para que la autora lo defendiera en forma pública, lo que ésta hizo en el aula 3 del piso 1 de la Comisión de Estudios de Postgrado, mediante una exposición oral de su contenido, luego de lo cual respondió **SATISFACTORIAMENTE** a las preguntas que le fueron formuladas por el Jurado, todo ello conforme a lo dispuesto en los Artículos 45, 50, 51 y 53 del Reglamento de Estudios de Postgrado vigente.

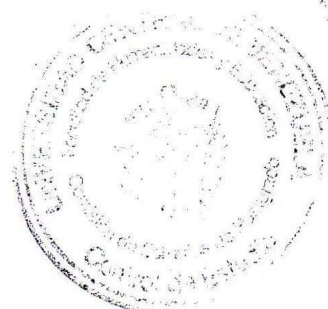
2. Finalizada la defensa pública del Trabajo de Grado, el Jurado decidió **APROBARLO** por considerar que se ajusta a lo dispuesto y exigido en el Reglamento de Estudios de Postgrado. Para dar este veredicto, el Jurado estimó que la obra examinada muestra un dominio exhaustivo y documentado de la obra de Castoriadis, así como de sus intérpretes con relación al tema tratado, en el cual se destaca la pertinencia histórico-social de los problemas y casos contenidos en el trabajo. La tesis está muy bien expuesta, con un notable valor académico y divulgativo. Motivos por los cuales el jurado, por unanimidad, califica el Trabajo de **EXCELENTE** y recomienda su **PUBLICACIÓN**.

En fe de lo cual se levanta la presente Acta en Caracas, al primer día del mes de abril de dos mil once, dejándose también constancia de que, conforme a lo dispuesto en la normativa jurídica vigente, actuó como Coordinador del Jurado, el Tutor del Trabajo de Grado, **Prof. Omar Astorga**.

PROF. Erik Del Bufalo
C.I: 11.668.316

PROF. Carlos Kohn
C.I: 3.176.143

PROF. Omar Astorga
Tutor-Coordinador
C.I.: 3.887.961



**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
COMISIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS**

**INDIVIDUO E IMAGINARIO EN LA OBRA DE CORNELIUS
CASTORIADIS**

Tesis de Maestría para optar al Título de *Magister Scientiarum* en Filosofía Mención:
Filosofía y Ciencias Humanas

Autor: Prof. María Eugenia Cisneros Araujo

Tutor: Prof. Omar Astorga

Año: 2011

Resumen

A partir de la crítica a la teoría marxista de la historia en su pretensión de interpretar y explicar los problemas de la sociedad contemporánea, junto al rechazo al racionalismo metafísico, por tratarse de una mera especulación abstracta sobre los problemas sociales y no de un proceso efectivo de acción y praxis de la institución social, Castoriadis emprende la explicación del hombre y la sociedad, desde la acción, en el plano de lo histórico-social. Lo social, en Castoriadis es un magma, un mundo de significaciones, es decir, la actividad misma del hombre manifestada en una variedad de formas que a la vez implica un conjunto de significados que conforman el imaginario. El filósofo griego desarrolla su elucidación sobre el individuo y la sociedad proponiendo precisamente una “nueva” categoría de análisis: el imaginario. Si bien las nociones de imaginario creador, creación social, imaginación radical, significaciones sociales, instituciones, lo histórico-social, imaginario, magma, constituyen las bases del pensamiento de Castoriadis, se plantea el problema de dilucidar en qué consiste el vínculo del hombre y la sociedad desde la perspectiva del imaginario. Dicho de otro modo, para comprender la tesis del filósofo griego sobre la socialización de la psique en el imaginario, es necesario examinar cómo para el autor se vincula la imaginación radical con el imaginario social, dadas las dificultades teóricas y metodológicas que supone dicho vínculo. Por consiguiente, el objetivo de la presente investigación consiste en examinar cómo para Cornelius Castoriadis se vincula el individuo con la sociedad desde el imaginario. La metodología consiste en un análisis comparativo de las interpretaciones en las que se ha examinado el imaginario social, la imaginación radical, la institución, lo histórico-social, al individuo en la obra de Cornelius Castoriadis y de un estudio analítico de las nociones de imaginario, imaginación radical, individuo, sociedad, así como del modo como estas categorías se interconectan en la constitución de la institución histórico-social.

AGRADECIMIENTOS

Mi más profunda gratitud a: María Carolina Álvarez, Ruperto Arrocha, Omar Astorga, Jesús Baceta, Claudia Barrera, José Colmenares, David De los Reyes, Olivier Fressard, Wolfgang Gil, Enrique González, Rafael Hernández, Carlos Kohn, Susana Urbani.

DEDICATORIA

Carla y Mercedes

ÍNDICE

	pp.
Resumen	
Introducción	1
I. CAPITULO	
LO IMAGINARIO	14
<i>I. La crítica de Cornelius Castoriadis al pensamiento heredado:</i>	<i>16</i>
<i>1.1) Aristóteles o la primera imaginación</i>	<i>16</i>
<i>1.2) Kant o la segunda imaginación</i>	<i>23</i>
<i>1.3) Superación y determinación de la Teoría Marxista de la Historia</i>	<i>28</i>
<i>1.4) Los límites del racionalismo</i>	<i>36</i>
<i>II. Lo Imaginario para Castoriadis</i>	<i>43</i>
<i>III. Lo imaginario como institución</i>	<i>60</i>
<i>IV. Lo imaginario: La creación en el campo histórico-social</i>	<i>73</i>
<i>V. A manera de conclusión: Habermas y su crítica a la institución imaginaria de la sociedad propuesta por Castoriadis</i>	<i>87</i>
II. CAPITULO	
EL INDIVIDUO	98
<i>I. El psicoanálisis para Castoriadis</i>	<i>101</i>
<i>II. La noción de hombre</i>	<i>106</i>
<i>III. Imaginación radical</i>	<i>113</i>
<i>1. Lo Inconsciente para Freud</i>	<i>113</i>
<i>2. La Imaginación radical como mónada psíquica</i>	<i>121</i>
<i>3. La imaginación radical como inconsciente</i>	<i>132</i>
<i>IV. La imaginación radical y lo imaginario instituyente</i>	<i>143</i>
<i>V. El individuo para Castoriadis</i>	<i>160</i>
<i>VI. A manera de conclusión: Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles</i>	<i>178</i>

III. CAPITULO	
INDIVIDUO E IMAGINARIO	183
<i>I. Las significaciones imaginarias sociales</i>	186
<i>II. Institución instituida, instituyente e individuo</i>	205
<i>III. Imaginario instituido e imaginario instituyente: La autonomía del individuo</i>	218
<i>IV. Democracia: Creación histórico-social constructiva de los individuos y el colectivo</i>	232
<i>V. A manera de conclusión: “La Imaginación al Poder”</i>	246
<i>a. Breve Resumen de los Hechos del mayo francés</i>	247
<i>b. Daniel Cohn-Bendit: Nuestra Comuna del 10 de mayo</i>	250
<i>c. Diálogo entre Jean-Paul Sartre y Daniel Cohn-Bendit: La imaginación al poder.</i>	252
<i>d. Declaraciones de Herbert Marcuse</i>	254
<i>e. Documentos sobre el mayo francés</i>	256
<i>f. Las Paredes Hablan</i>	256
<i>Conclusiones</i>	261
<i>Bibliografía</i>	271

UNA FANTASÍA MEMORABLE

Mientras caminaba yo por los fuegos del infierno arrobado por los entretenimientos del Genio, que son para los Ángeles tormento y locura, coleccioné algunos de sus Proverbios. Creo que los dichos usados en cada nación definen su carácter. Del mismo modo, los Proverbios del Infierno muestran la naturaleza de la Sabiduría Infernal mejor que una descripción de monumentos o ropas.

Al llegar a mi casa, sobre el abismo de los cinco sentidos donde una esarpa de lado plano desaprueba el mundo de hoy, vi a un poderoso Demonio envuelto en negras nubes que se cernía sobre los bordes de la roca. Con corrosivo fuego escribió la frase siguiente, perceptible ahora para las mentes humanas que en la tierra la lean:

¿Cómo puedes saber que cada Pájaro que recorre su aéreo camino es un inmenso mundo deleitoso si estás encerrado en tus cinco sentidos?

W. Blake

INTRODUCCIÓN

Castoriadis nace en Constantinopla en 1922¹. Por causas de la guerra greco-turca su familia huyó hacia Atenas donde inicia sus estudios de filosofía, economía e historia; asimismo comienza sus prácticas en el ámbito político. Luchó en Atenas contra la dictadura de Metazas y luego contra la ocupación alemana. Fue miembro del Partido Comunista Griego en Atenas hasta que rompe con éste y ejerce actividades políticas según las ideas del trotskismo bajo el mando de Spiros Stinas. Las mismas circunstancias políticas y su posición crítica contra el estalinismo y el comunismo lo llevan a irse a París. Allí continúa sus estudios y presenta su tesis de doctorado. Ingresa al Partido Comunista Internacionalista y mantiene su posición crítica frente al estalinismo, el comunismo ortodoxo, incluso el trotskismo, que al llegar a su máxima expresión hace que rompa definitivamente con esta visión. Crea la revista *Socialismo o barbarie*, donde desarrolla sus cuestionamientos ideológicos y empieza a elaborar una propuesta de praxis social²: su concepción sobre lo imaginario. Al examinar

¹Ver Vera Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. España, Ediciones del Orto, Primera Edición, 2001.

² “Cornelius Castoriadis: La crítica del trotskismo y mi propia concepción tomaron forma definitivamente durante el primer intento estalinista de golpe de Estado en Atenas, en diciembre de 1944. Se volvió visible, en efecto, que el PC no era un “partido reformista” aliado con la burguesía, como pretendía la concepción trotskista, sino que apuntaba a tomar el poder para instaurar un régimen del mismo tipo que el que existía en Rusia –previsión estrepitosamente confirmada por los acontecimientos que siguieron, a partir de 1945, en los países de Europa oriental y central. Eso me llevó también a rechazar la idea de Trotski de que Rusia era un Estado obrero degenerado”, y a desarrollar la concepción, que sigo considerando correcta, según la cual la revolución rusa condujo a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde una nueva clase dominante, la burocracia, se formó alrededor del Partido Comunista. A este régimen, yo le di el nombre de capitalismo burocrático total y totalitario. Cuando vine a Francia, a fines de 1945, expuse estas ideas en el partido trotskista francés, lo que atrajo a mí alrededor a algunos camaradas con los cuales formé una tendencia que criticaba la política trotskista oficial. En otoño de 1948, cuando los trotskistas le hicieron a Tito, quien en esa época rompió su vasallaje con Moscú, la proposición al mismo tiempo monstruosa e irrisoria de formar un Frente Único, decidimos romper con el partido trotskista y fundamos el grupo y la revista *Socialismo ou Barbarie*, cuyo primer número salió en marzo de 1949. La revista publicó 40 números hasta el verano de 1965, y el grupo se disolvió en 1966-1967. El trabajo durante ese periodo consistió ante todo en la profundización de la crítica contra el estalinismo, el trotskismo, el leninismo y, finalmente, contra el marxismo y el propio Marx... Después del fin de *Socialismo ou Barbarie*, ya no me ocupé directa y activamente de la política, salvo un corto tiempo durante Mayo del 68. Intento permanecer presente como una voz crítica, pero estoy convencido de que la quiebra de las concepciones heredadas (ya sea el marxismo, el

su obra se encuentran escritos políticos propios de un militante del Partido Comunista; pero luego desarrolla artículos teóricos de contenido filosófico, antropológico, sociológico, político, histórico, psicoanalítico.

En la “Advertencia” que se hace en la obra *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*³, se señala que en el pensamiento de Castoriadis se pueden distinguir cuatro etapas: La primera, materializada en la revista *Socialismo o Barbarie*, dedicada al análisis político, económico y a la crítica al estalinismo, al trotskismo, al leninismo y al marxismo. La segunda, sus desarrollos sobre la reflexión filosófica de la sociedad, la historia desde lo imaginario y la imaginación. La tercera, el individuo, su psique y lo imaginario. La cuarta, sus reflexiones sobre psicoanálisis, filosofía y política⁴. Lo cierto es que en sus inicios sus apuntes revelaron una severa crítica al comunismo. Fue la época que le tocó vivir y con la que estuvo disconforme porque, en su criterio, se vulneraba la autonomía, la libertad individual y social. Por consiguiente, dirigió sus análisis para solucionar e imaginar otra forma de modo social, destacando la creación

liberalismo o las visiones generales sobre la sociedad, la historia, etc.) vuelven necesaria una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el que se ha situado desde hace siglos el movimiento político de emancipación. Y ese es el trabajo al que me consagré desde entonces” Castoriadis, Cornelius. “El Ascenso de la insignificancia”. En *Ciudadanos sin brújula*. México, Ediciones Coyoacán, Segunda Reimpresión, 2005, pp. 93-95.

³ Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. La creación humana I*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2004.

⁴ “... pueden distinguirse muy esquemáticamente cuatro grandes etapas en la historia intelectual de Castoriadis: la primera, la de *Socialisme ou Barbarie*, hasta 1967...exclusivamente dedicada...al análisis político y económico...Los años 1967-1980 fueron de *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), como también del primer volumen de *Las encrucijadas del laberinto* (1978), que aportaba complementos importantes a la primera obra sobre puntos esenciales: psique, lenguaje, naturaleza de la actividad científica...El período 1980-1990 fueron los años de elaboración no sólo de *La creación humana*, que menciona por primera vez en el prefacio (1985) de *Los dominios del hombre*, sino también de otra gran obra inacabada, *El elemento imaginario* (anunciada en 1974 en el prefacio de *La institución imaginaria de la sociedad*, y prevista también en 1989, en la advertencia de *El mundo fragmentado*)...Castoriadis aprovechó para tratar, según dice, “de echar luz sobre [su] recorrido y sus principales resultados, esbozando al mismo tiempo nuevas interrogaciones. Y a esta doble tarea dedicaría sus dos últimos años: encontraremos indicaciones, fragmentarias desgraciadamente, en algunos textos de *Hecho y por hacer* (1997): “Pasión y conocimiento” (1991), “De la mónada a la autonomía” (1991), “La construcción del mundo en la psicosis” (1992), “Psicoanálisis y filosofía” (1993-1996). Y, claro está, en el contenido de los últimos seminarios”.

como un espacio fundamental de praxis social cuestionadora y transformativa de su hacer, su cotidianidad, valores, significaciones. En este proceso, comienza su elaboración de lo que finalmente será la institución imaginaria de la sociedad.

Percatarse que la teoría marxista adolecía de errores implicó, para Castoriadis, tomar una decisión existencial: o seguir un dogma o continuar siendo un pensador reflexivo y autónomo. En este sentido, escribió:

“...el nuevo análisis del marxismo que hemos emprendido no se desenvuelve en el vacío; no hablamos desde cualquier lugar. Habiéndonos iniciado en el marxismo revolucionario, llegamos a un extremo en el que era necesario elegir entre seguir siendo marxistas y seguir siendo revolucionarios, entre la fidelidad a una doctrina que desde hace mucho tiempo no inspira reflexión ni acción alguna y la fidelidad a un proyecto de transformación radical de la sociedad que exige, en primer lugar, que comprendamos lo que queremos transformar y que localicemos en el seno de la sociedad lo que la cuestiona verdaderamente y se opone a su forma actual”⁵.

A partir de la crítica al marxismo, como un sistema que degeneró en totalitarismo - Rusia, China, Europa Oriental-, Castoriadis inicia una investigación desde el pensamiento antiguo hasta el contemporáneo para dar respuestas a su interrogante, ¿Cómo interpretar los problemas de la sociedad contemporánea? El autor desarrolla una dilucidación sobre el individuo y la sociedad rescatando las siguientes categorías de análisis: lo imaginario y la imaginación.

Castoriadis hace una revisión exhaustiva y detallada del pensamiento antiguo, moderno y contemporáneo para concluir que en tales concepciones no se tomó en cuenta la imaginación y lo imaginario en su sentido y como acciones creativas. El autor demuestra que se ocultó el verdadero modo de ser de ambas categorías al presentarlas como campos de falsedad, de verosimilitud, de

⁵ Citado por Poirier, Nicolás en *Castoriadis. El imaginario radical*. Argentina, Ediciones Nueva Visión, Primera Edición, 2006, p. 14.

imitación o copia de. Por ello, se dedicó a explorar la imaginación y lo imaginario como fuentes de creación y no como fuente de error.

El filósofo greco-francés también indica que no se tomó en cuenta lo histórico-social como institución donde se materializan las significaciones como producto de la vinculación entre lo imaginario y la imaginación de cada sociedad. Y es, precisamente, la formación autónoma de la institución histórico-social imaginaria lo que diferencia a cada sociedad.

Asimismo, para fundamentar su tesis de la institución imaginaria de la sociedad, Castoriadis se vale de la ontología, la filosofía, el psicoanálisis, lo social y lo histórico, con el fin de enseñar que para alcanzar la interpretación y comprensión de las sociedades contemporáneas es obligatorio hacerlo desde lo imaginario y la imaginación como institución histórico-social instituyente. En su interpretación la inserción del individuo y lo social se explica como la socialización de la psique. Es un proceso que responde al círculo de formación psico-social, su ruptura y el resultado: la institución histórico-social instituyente.

A partir de las lecturas de la obra de Castoriadis y de sus intérpretes se puede observar, y es la opinión que sostengo, que la visión propuesta es de una gran complejidad; incita a la investigación y el análisis; nos invita a buscar la esencia de las nociones que estructuran sus tesis: *imaginario, imaginación radical, institución histórico-social, caos, indeterminación, magma, significaciones imaginarias sociales*, y así, saber de qué nos está hablando realmente el autor. ¿A qué individuos se refiere? ¿Qué tipo de sociedad propone? ¿Cómo se vincula el individuo con la sociedad desde lo imaginario? ¿Qué es lo imaginario? ¿Qué es la imaginación?

En mi criterio, un examen sobre el imaginario y la imaginación, en la última década, es lo que pudiera dar respuesta o al menos ofrecer herramientas para comprender qué es lo que se mueve en los individuos cuando se fanatizan ante un líder político o religioso. ¿Qué movió Hitler? ¿Qué fibra tocó a Mussolini? ¿Qué agita Hugo Chávez Frías en ciertos venezolanos? ¿Qué mecanismos se activan en los sujetos ante esa retórica que los seduce y los convierte en autómatas incapaces de desenmascarar su esencia? ¿Por qué los individuos y la sociedad se pliegan a la servidumbre voluntaria? ¿Por qué les da miedo la acción para recuperar las libertades perdidas? ¿Por qué los individuos que conforman la sociedad abandonan el cuidado del espacio público? ¿Por qué olvidan que no nacieron para ser serviles, sino para hacer libres y que la libertad implica cuidarla, protegerla y de acción creativa? Quizás la teoría de lo imaginario, la imaginación y la forma de vincularse pudiera ayudar a resolver estas interrogantes.

Por otro lado, existen diversas contribuciones que han surgido en relación al estudio de la institución imaginaria de la sociedad. Por ejemplo, Nerio Tello explica que la relación de la imaginación radical con el imaginario social no es de subordinación, ni de utilidad, ni unilateral, por el contrario es de confrontación y alimentación mutua, pero no expone en qué consiste la misma, tan sólo se limita a enunciarla.

Por otra parte, Nicolás Poirier sostiene que mediante la imaginación radical existe la realidad, para los individuos, como representación, imagen o figura. Ello es posible por la vinculación entre la psique y lo social. Pero el autor no explica en qué consiste esta vinculación y por qué a través de ella existe la

realidad para el individuo. Creemos que el abordaje básicamente descriptivo que realiza le impide dar cuenta de algunas conexiones que son relevantes para comprender la complejidad de la formación de lo imaginario.

Igualmente, Yago Franco afirma que en la imaginación radical está la psique y lo social unido. Esta vinculación se desarrolla en varias etapas. En un primer nivel, la vinculación radica en la separación de lo individual y social que se encuentra mezclado en la imaginación radical. En un segundo nivel, esa ligadura consiste en la represión de la psique a partir de lo social; y en un tercer nivel, esa vinculación se traduce en las instituciones que transfieren las significaciones sociales a la psique, lo que formará un tipo de individuo. Esa ligazón entre la psique y lo social posibilita la creación siempre y cuando lo social no constriña a la psique arbitrariamente y respete su funcionamiento, así como su modo de ser. Este autor pretende solucionar en qué consiste la vinculación, sin embargo sus ideas son ambiguas y oscuras. No queda claro por qué la vinculación se da en varias etapas, por qué en un primer nivel lo individual y lo social están unidos en la imaginación radical. No expone en qué consiste la constricción arbitraria y cómo lo social no debe intervenir el funcionamiento de la psique.

De la lectura de la obra de Castoriadis, así como de los intérpretes del pensamiento de este autor, se nota la oscuridad y ambigüedad sobre qué es lo imaginario. La significación no es del todo clara, no sabemos con certeza si el autor se refiere a un espacio ideal, de ficción, a un ámbito mental o a una realidad, de acción, de praxis social. Asimismo, explicar claramente la categoría de imaginación radical, exige transitar un camino tortuoso como es incursionar en el complicado mundo del psicoanálisis (Freud, Lacan, entre otros), para tratar de

comprender que dijo el autor cuando habló de imaginación radical. Finalmente, explorar cómo para Castoriadis se produce la vinculación del individuo y la sociedad desde lo imaginario, sólo es posible si las precedentes concepciones están debidamente clarificadas, explicitadas y limitadas, lo que promueve un trabajo exhaustivo hermenéutico de lectura, relectura continua; se trata de un *por hacer* o de un *hacer haciendo* permanente que no finaliza.

Para ello, me dedique a investigar, por una parte, qué es la imaginación radical y lo imaginario social y, por la otra, cómo el individuo se vincula a la sociedad desde el imaginario. Reexaminaré las categorías de imaginación radical, imaginario social, individuo, sociedad, magma, significaciones imaginarias sociales, para aclararlas con el fin de mostrar que Castoriadis se refiere a una ficción vivida.

Un ejemplo donde se utilizó el planteamiento de Castoriadis para hablar de los problemas presentes, lo ubicamos en el periódico El Nacional en la sección Opinión, pagina 8, de fecha 2 de diciembre de 2010. Allí, Eleazar Narváez, en un artículo titulado *Pasión y medio por la autonomía*, hace referencia a Castoriadis destacando sus ideas de imaginario y autonomía para concluir que en estos tiempos somos víctimas de las prácticas totalitarias. En efecto, Eleazar Narváez dice lo siguiente:

“Al leer el libro *Insignificancia y autonomía*, uno recibe la agradable invitación a reflexionar sobre un principio clave para la construcción permanente de la condición humana...Cornelius Castoriadis, un multifacético pensador nacido en Constantinopla en 1922, y fallecido en París en 1997, en cuya obra destaca una acerba crítica tanto al estalinismo como a todo dogmatismo y a toda impostura totalitaria, y se pone de relieve, asimismo, además de un interés especial por el estudio del imaginario social, una ardorosa defensa del concepto de autonomía política al reivindicar el proyecto de una nueva sociedad, proyecto de autonomía social e individual...la pasión de la autonomía...Pasión por un principio en este tiempo en el que somos víctimas de los efectos del avance de la insignificancia, expresados entre otros, en la pérdida de orientación para la vida colectiva e individual; y también en circunstancias y lugares donde nos amenazan prácticas totalitarias que persiguen, sutil o abiertamente, el secuestro de nuestras subjetividades y la

prohibición de pensar críticamente, ávidas de tener almas rotas subordinadas incondicionalmente al poder. Con toda razón se señala que la noción de autonomía se encuentra en las antípodas de todo totalitarismo...”⁶.

Este trabajo se dedica a explorar la segunda etapa del trabajo intelectual del filósofo *in comento*, específicamente, la que versa sobre reflexiones sobre lo político, la sociedad, la historia, el individuo, la psique, todo desde lo imaginario y la imaginación. Concretamente, esta investigación tiene como objetivo examinar cómo para Castoriadis se vinculó el individuo con la sociedad desde lo imaginario. Para ello es, fundamental, analizar qué es lo *imaginario* y qué es la *imaginación radical*, en su obra.

Para lograr los objetivos, he dividido la investigación en tres capítulos.

El Capítulo I, *Lo imaginario*, en su primera parte, presenta el origen de la categoría imaginario y sus componentes: imaginación radical-individuo e institución histórico-social del imaginario, lo que sirve para comprender la tesis que propone el autor sobre el imaginario. Allí se muestra el análisis y crítica que hiciera Castoriadis en dos vertientes: una en la que la rancia imaginación aristotélica, la segunda imaginación kantiana y la teoría marxista de la historia son el principal foco de atención; la segunda, una enfática crítica al racionalismo y sus métodos.

En la segunda parte se desarrolla aquello que es propio a la noción de lo imaginario para Castoriadis; lo imaginario como institución; lo imaginario y su relación con la creación en el campo histórico social; y, a manera de conclusión, un excursus sobre J. Habermas y su crítica a la institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis.

⁶Narváez, Eleazar. (2010, 2 de diciembre). *Pasión y medio por la autonomía*. Opinión. El Nacional, p. 8.

Con ello se muestra que las nociones de creación, significaciones sociales, institución, lo histórico-social, imaginario, magma, hacer, actividad, imaginación, entre otras, constituyen las bases de la tesis de Castoriadis sobre lo imaginario. Asimismo, se destaca que el individuo es el que hace, actúa, imagina. La tesis que se examina en este capítulo es la siguiente: De acuerdo a Castoriadis, la sociedad como institución histórica imaginaria es concebible desde la imaginación radical, pues este núcleo originario se manifiesta en la praxis histórica mediante significaciones. El mundo social se constituye en la medida que los individuos construyen su existencia en una permanente definición que crean cuando hacen haciéndose; la manifestación de la imaginación radical en significaciones es la que articula y constituye a la sociedad y determina la identidad respecto a otras sociedades.

Lo imaginario refiere a la praxis social que elaboran los individuos mediante sus acciones, alude a una ficción vivida y no a un espacio ideal, de mera ficción o a un ámbito mental.

En el Capítulo II, *El individuo*, se muestra cómo Castoriadis vincula el psicoanálisis con lo filosófico y lo político; cómo lo inconsciente se concibe como imaginación radical; y cómo se define al individuo. Para ello, en el capítulo II se trata sobre el psicoanálisis para Castoriadis; la noción de hombre para Castoriadis; y la imaginación radical. En este último punto se tratará lo inconsciente para Freud, la imaginación radical como mónada psíquica, la imaginación radical como inconsciente. Una vez que se aclara la noción Imaginación radical, nuestra tarea se dirige hacia un análisis y explicación de lo imaginario instituyente y del individuo para Castoriadis. Para concluir, se recrea

la argumentación analógica de Castoriadis sobre la Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles.

De esa manera, la noción de individuo implica cuatro aspectos: lo viviente, lo psíquico, individuo social y la sociedad. Lo viviente como autofinalidad de conservación, la creación de un mundo para sí, la selectividad de información al representar su propio mundo. Lo psíquico, imaginación radical: flujo espontáneo de representaciones nuevas. Individuo social, encuentro de la imaginación con lo imaginario. Sociedad, lo imaginario instituido; lo imaginario instituyente, espacio de la creación histórico-social.

El individuo desde sus orígenes es social y requiere de este escenario para su desarrollo, pero también para introducir lo nuevo. En otras palabras, los individuos siempre actúan en el ámbito histórico-social establecido, y los efectos de sus acciones intervienen en ese campo cuyas condiciones también son propicias para flexibilizarse y recibir los cambios que éstos instauren. Esto quiere decir, por una parte, que lo imaginario ofrece condiciones para el cambio y por la otra, que los individuos ponen a trabajar su imaginación para producir la alteración de lo dado. Es un movimiento creativo donde se requiere la vinculación de estos dos polos. Se tiene así lo imaginario histórico social, campo donde actúan los individuos; la imaginación de los individuos que contribuye a la autocreación de la sociedad; y, la capacidad de los individuos de recibir lo nuevo no pasivamente, sino como estímulo para producir nuevas acciones.

La imaginación radical refiere a la parte ininteligible, intangible, oscura, oculta de los individuos que es irreverente, rebelde por naturaleza y se hace presente en lo imaginario mediante la acción que puede ser constructiva o

destructiva. Se trata de la manifestación de la máxima expresión de los individuos: aparecen como seres humanos efectivos y no trascendentales.

Por último, en el Capítulo III, *Individuo e imaginario*, me ocupo de demostrar la forma cómo se vincula el individuo con la sociedad desde lo imaginario. La institución imaginaria de la sociedad es creación que deviene de la cooperación activa entre el individuo y el colectivo. Esta creación puede ser destructiva (totalitarismos) o constructiva (democracia). Para examinar esta tesis, se estructuró el Capítulo en cinco puntos que comienzan con las significaciones imaginarias; las instituciones instituidas, instituyentes e individuo, pasando por el imaginario instituido e imaginario instituyente, y la autonomía del individuo; llegando a la democracia, la Institución imaginaria de la sociedad constructiva; y, culminando con “la imaginación al poder”. Ello, permite dar cuenta de algo tan complejo cómo es el tipo de relación de formación entre los individuos y la sociedad desde la institución imaginaria de la sociedad, así como mostrar cómo se inscriben en lo imaginario las nociones de individuo, imaginación radical, sociedad, magma e institución.

Aquí muestro que depende del individuo y del colectivo la construcción del *eidos* social.

El origen de la institución instituyente deviene de la cooperación activa entre los individuos y el colectivo, un modo de praxis social dirigido a la creación, depuración, transformación, innovación de prácticas democráticas que orienten las acciones de los individuos e intensifiquen su ser hacia la efectividad social.

Una institución instituida será producto del conformismo, apatía, y la falta de imaginación de los individuos y la sociedad. Tenderá a habituarse, acoplarse a lo dado fortaleciendo la repetición de prácticas sociales fenecidas que llevan a la servidumbre y a la pérdida de la libertad.

Finalmente, se presenta las conclusiones y la bibliografía de la presente investigación.

Cuando un discípulo de Buda fue a informarle, después de un largo viaje por Occidente, de que unas cosas milagrosas, unos instrumentos, unos métodos de pensamiento, unas instituciones, habían transformado la vida de los hombres desde los tiempos en los que el Maestro se había retirado a las altiplanicies, éste le detuvo después de las primeras palabras. ¿Han eliminado la tristeza, la enfermedad, la vejez y la muerte?, preguntó. No, respondió el discípulo. Entonces, igual habrían podido quedarse donde estaban, pensó el Maestro. Y se volvió a sumergir en su contemplación, sin tomarse la molestia de mostrar a su discípulo que ya no le escuchaba.

Cornelius Castoriadis. *La Institución Imaginaria de la Sociedad*

...Un objeto que atañe al espíritu, es decir, un objeto que tiene un significado, es <<significativo>> precisamente porque remite más allá de sí mismo, porque es expresión y exponente de algo que tiene un alcance espiritual más universal, de todo un mundo de sentimientos e ideas que han hallado en él un símbolo más o menos perfecto, en función de lo cual se valora su grado de significación. Al mismo tiempo, el amor que se experimenta hacia tal objeto es, en sí mismo, <<significativo>>. Nos informa sobre quien lo experimenta; define su relación con ese universal, con ese mundo que el objeto simboliza y que, consciente o inconscientemente, es amado a través de él.

Thomas Mann. *La Montaña Mágica*

CAPÍTULO I

LO IMAGINARIO

La tesis de Cornelius Castoriadis sobre la creación en el terreno histórico-social producto del vínculo entre la imaginación radical y lo imaginario, implicó para el autor, como lo afirma expresamente en el Prefacio de su obra *La Institución imaginaria de la sociedad*, la revisión exhaustiva de todo el pensamiento heredado, esto es, exploró nuevamente el pensamiento antiguo, moderno y contemporáneo para desconstruirlo y a la vez justificar su tesis.

Dada la complejidad y densidad de la propuesta de Castoriadis, me propongo en este capítulo reexaminar y analizar los alcances de la noción de lo imaginario con el fin de mostrar que las concepciones de creación, significaciones imaginarias sociales, institución, lo histórico-social, magma, hacer, actividad, imaginación, praxis, individuo, sociedad, entre otras, constituyen las bases de la tesis de Castoriadis sobre lo imaginario como institución histórico-social. Asimismo, se destaca que el individuo es el que hace, actúa, imagina, produce significaciones imaginarias sociales. Lo imaginario refiere a la praxis social que elaboran los individuos mediante sus acciones, alude a una ficción vivida y no a un espacio ideal, de mera ficción, o a un ámbito mental.

Para lograr los objetivos mencionados, se presentará el origen de la categoría IMAGINARIO y sus componentes: imaginación radical-individuo e institución histórico-social de lo imaginario. Para ello, se reseñará el análisis y crítica que le hiciera Castoriadis al pensamiento heredado en dos vertientes: 1) Desde los griegos en adelante: Aristóteles o la primera imaginación; Kant o la segunda imaginación; y, la superación y determinación de la teoría marxista de la

historia; vista como la tradición que se derivó de ese pensamiento; y, 2) A los límites del racionalismo. Ello proporcionará el preámbulo para comprender los puntos que conforman el presente capítulo, así como el trabajo en su totalidad.

Posteriormente se desarrollarán los puntos que conforman este capítulo: a.- Lo imaginario para Castoriadis; b.- Lo imaginario como institución; c.- Lo imaginario: la creación en el campo histórico-social. Con estos tres puntos se pretende demostrar que en la propuesta del mencionado autor lo imaginario y la imaginación responden a otro ámbito como lo es la indeterminación, lo indefinido, la alteridad, la contingencia, el hallazgo, la espontaneidad, la creación, la praxis social. En efecto, lo imaginario es un ámbito de creaciones espontáneas de cada individuo como sujeto psíquico, de los individuos como colectividad y de la institución social donde la fuente de lo imaginario es la praxis social, la actividad humana como creación incesante esencialmente novedosa.

En el planteamiento del filósofo greco-francés se destaca la acción humana como actividad imaginativa que se despliega en un magma de significaciones sociales las cuales se hacen presentes en lo imaginario mediante las instituciones. La institución es la representación del estilo de praxis social que está haciendo el colectivo y el individuo en función de la construcción de una organización social. Las instituciones en lo imaginario constituyen representaciones, imágenes que muestran al colectivo y al individuo su actividad en el por hacer ser. Las instituciones representan el pasado, el presente y el futuro de un tipo determinado de organización social, es decir, las instituciones son imágenes visibles que el individuo y el colectivo pueden ver, oler, tocar, padecer. La construcción de la institución imaginaria de la sociedad se realiza en el terreno histórico. En otras

palabras, para Castoriadis, lo imaginario como institución se desarrolla en el campo histórico-social. Lo histórico-social refiere al *eidos*, a la forma o modelo específico, único de ese colectivo instituyente y no de otro, que surge en un momento dado, puesto que lo histórico-social en sí mismo constituye una fuente de alteridad-alteración.

Finalmente, el punto d.- donde se presentará A manera de conclusión: Habermas y su crítica a la institución imaginaria de la sociedad propuesta por Castoriadis.

I. La crítica de Cornelius Castoriadis al pensamiento heredado:

Aquí se explicará los argumentos que expone el mencionado filósofo para sustentar que desde los griegos en adelante (Aristóteles, Kant, la teoría marxista de la historia) no consideraron a la imaginación y lo imaginario como imágenes inéditas creativas. Por el contrario, lo imaginario y la imaginación fueron concebidos como copia de, imitación de, ámbito de falsedad e incluso fueron explorados como pensamiento lógico-formal. Esta crítica llevará a Castoriadis a investigar qué es la imaginación como acto creativo, qué es lo imaginario como acciones creativas, cuál es el sentido de la imaginación y de lo imaginario, como se verá a lo largo del presente capítulo.

1.1) Aristóteles o la primera imaginación

Malcolm Schofield en su artículo *Aristotle on the Imagination*⁸ expone que Aristóteles fue el primero en dar una explicación analítica de la imaginación al señalar que es una facultad del alma y al indicar la dificultad que se deriva de entender filosóficamente la noción de imaginación. En la obra *Del Alma*, según

⁸Schofield, Malcolm. "Aristotle on the Imagination". En: *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, Clarendon Paperbacks, Oxford University Press, Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Okseberg Rorty, Reprinted 2003. <http://books.google.co.ve> (17-09-2010).

Schofield, existen dos acepciones de imaginación: 1) La imaginación concebida como una facultad del alma por la que se aprehende la actividad de los sentidos, en cuyo caso, la imaginación se equipara a la actividad sensorial, a la simple percepción de los sentidos; y, 2) La imaginación entendida como una facultad del alma mediante la cual se pueden tener imágenes de los objetos que representan información de la cosa. La información consiste en captar la forma del objeto. Entonces, se tiene así la imaginación como recepción de las presentaciones sensoriales y la imaginación como una operación mental que capta y produce imágenes. El mencionado autor considera que es esta última (la imaginación como captadora de las formas del objeto) la que más le interesa a Aristóteles, puesto que así se puede constatar del análisis que surge de reconstruir el Capítulo 3 *De Anima* en conexión con la totalidad del libro. Basado en esta relectura, Shofield afirma que Aristóteles es el primero en hablar del poder activo de la imaginación, un poder activo que siempre acompaña al pensamiento y que este poder, esta actividad, se distancia, se diferencia, de la imaginación concebida como percepción sensorial.

Indica Shofield que la imaginación como poder activo es la facultad del alma de presentar y hacer aparecer formas de los objetos en la mente. En otras palabras, la imaginación activa es la representación de la silueta de las cosas en la mente, la copia de los objetos en la mente. Esta es la noción que postula Aristóteles.

Castoriadis también analiza el libro *Del Alma* de Aristóteles, y su análisis interpretativo coincide con el de Shofield. En efecto, en *El Descubrimiento de la*

*imaginación*⁹, Castoriadis explica que Aristóteles se refiere a dos imaginaciones: imaginación primera e imaginación segunda.

Según Castoriadis los términos que tienen un peso ontológico en el tratado *Del Alma* son: lo sensible (*aistheton*) y lo inteligible (*noeton*), pues “son los que dan acceso a los grandes tipos de entes y los que dan la determinación de su modo de ser”¹⁰. Según el filósofo greco-francés, Aristóteles señala que el alma en potencia es lo sensible; lo inteligible se refiere a las formas; y, el pensamiento, consiste en la contemplación de un fantasma¹¹. ¿Cómo entender esta diferenciación, entre sensible, inteligible y pensamiento? Expliquemos en qué consiste la imaginación segunda y luego la primera para dar respuesta a la precedente interrogante.

En cuanto a la imaginación segunda, explica Castoriadis que Aristóteles señala que la imaginación es otra cosa que la sensación y el pensamiento; es distinta de la sensación por las siguientes razones: a) la sensación siempre está presente, la imaginación no; b) las sensaciones son siempre verdaderas, los productos de la imaginación son falsos. Tampoco es pensamiento porque: a) la imaginación no pertenece al pensamiento lógico; b) la imaginación tampoco es un pensamiento susceptible de verdad o de opinión (error), porque podemos producir imaginación por nuestra voluntad. Así, Aristóteles concluye que la imaginación es un “movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto”¹². A esto añade Aristóteles, según Castoriadis, que la verdad o falsedad de la imaginación

⁹Castoriadis, Cornelius. “El descubrimiento de la imaginación”. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998.

¹⁰Ibid., p. 154.

¹¹“...el alma es en potencia...lo sensible y lo inteligible...sus formas...todo pensamiento...es necesariamente al mismo tiempo contemplación...de un fantasma...” Idem.

¹²Ibid., p. 159.

dependerá del tipo de sensación que esté en su origen. Si la sensación está presente la imaginación será verdadera, si la sensación está ausente, la imaginación podría ser falsa. Así, para el filósofo greco-francés, la imaginación segunda, descrita por Aristóteles depende directamente de la sensación y como tal “solo parece poseer una única y muy extraña función: multiplicar considerablemente las posibilidades de error inherentes a la sensación del objeto comitente y las posibilidades de error inherentes a la sensación de los comunes”¹³.

Respecto a la imaginación primera, el autor aclara que Aristóteles no la desarrolla como lo hace con la imaginación segunda. Pero, a pesar de esta falta de exposición sobre la imaginación primera, la misma está presente en su obra y el pensamiento heredado en vez de explicarla más bien la ocultó¹⁴.

Sobre la imaginación primera, que es la que descubre Aristóteles pero no desarrolla, Castoriadis dice que se diferencia de la imaginación segunda. La imaginación primera se hace presente a partir de la siguiente frase “el alma nunca piensa sin fantasmas”¹⁵. De acuerdo al autor, a la imaginación primera no se le puede aplicar la acepción de la imaginación segunda. En otras palabras, no se puede concebir la imaginación primera como un movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto, puesto que si el alma nunca piensa sin fantasmas,

¹³Idem.

¹⁴“Aristóteles es el primero que descubre la imaginación...y la descubre dos veces, es decir, descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (*Del Alma*, III, 3) en el sentido trivial que esta palabra llega a adquirir y que llamaré en adelante la *imaginación segunda*; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en su sustancia. Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamare *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado *Del Alma*; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera” Ibid., pp. 150 y 151.

¹⁵Ibid., p. 162.

entonces imaginamos siempre, porque siempre hay fantasmas independientemente del movimiento causado por la sensación en acto. “En lenguaje moderno, el pensamiento implica la representación... del objeto pensado por su representación... que es como la sensación, pero sin el acto de la presencia efectiva del objeto”¹⁶. Esta representación se relaciona con todo lo que tenga que ver con la forma del objeto y no su materia, pues lo que puede ser pensado es la forma, no la materia.

De acuerdo a Castoriadis, la imaginación primera es la que posibilita la síntesis, la composición de las imágenes en lo inteligible. “Análisis y síntesis, abstracción y construcción presuponen la imaginación... Aristóteles ya había explicado que las formas son pensadas en los fantasmas...”¹⁷ ¿Cómo es posible la síntesis? ¿Por qué el hecho que se piense las formas en los fantasmas supone la imaginación? ¿Cómo se piensa la forma sin la materia? Pensar una botella consiste en la captación que hace la mente de la forma de la botella, la representación de la imagen del objeto en la mente. El autor lo explica así:

“...uno nunca puede sentir lo curvo sin materia; ahora bien, pensar lo curvo como curvo, es separarlo de la materia en la que lo curvo se realiza y la cual nada tiene que ver con lo curvo como tal; pero no puede uno pensar lo curvo sin “sentir” lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación –“como una sensación, pero sin materia”- está asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí es pues abstracción sensible, abstracción en lo sensible que procura lo inteligible...”¹⁸

En otras palabras, la imaginación primera es la que garantiza que la forma se constituya en la imagen para que pueda ser pensada; es la captadora, la receptora de la forma de las cosas; la que separa la silueta de la materia y la eleva al plano de la inteligibilidad, pero es necesario la presencia de los objetos, pues la

¹⁶Ibidem.

¹⁷Ibid., p. 163.

¹⁸Ibidem.

forma se presenta junto con la materia¹⁹. Así, para el autor, “la separación es indisociable de la composición, la abstracción es indisociable de la construcción, la división es indisociable de la unificación...”²⁰, porque la imaginación primera aprehende la forma del objeto de una vez tal cual es, y no tiene que reconstruir el modelo después de separarla del objeto, sino toma la forma de la silueta del objeto y así la presenta en la mente. Por ejemplo, la imaginación primera copia la forma de la botella, esa forma en la mente es presentada por la imaginación como una silueta de la botella. Por esta razón, la imaginación primera es condición del pensamiento, porque capta la forma, prescinde de la materia y la presenta como una imagen de la silueta.

El alma nunca piensa sin fantasmas porque piensa siempre considerando al mismo tiempo algún fantasma. ¿Cómo es esto posible? Es posible porque el fantasma no es una imagen vacía, es una representación que se puede analizar desde lo inteligible, desde la *episteme*, desde el conocimiento y traducirse en análisis más complejos²¹, así el fantasma y la posibilidad de su análisis van juntos, y de ellos se puede derivar lo verdadero o lo falso, porque se trata de un pensamiento racional-lógico-abstracto. Esta es, según Castoriadis, la noción de imaginación explorada por la tradición filosófica.

¹⁹“La abstracción es la *aphairesis*, la sustracción o separación. El *phantasma* es una sensación abstracta, esto es, separada; sustraída o separada de la materia del objeto pero también separada o separable de los otros “momentos” de la forma del objeto...La *phantasia* es pues poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante...de lo dado...” Ibid., p. 163.

²⁰Ibidem.

²¹“...todo noema que pienso, dice Aristóteles, lo pienso considerando al mismo tiempo “algún fantasma”. Sé que no es más que un fantasma...? ¿por qué? Porque puedo analizarlo en noemas. Consideremos un triángulo, no puedo pensarlo sin un fantasma, sin una imagen o representación o “intuición pura” del triángulo. Pero el triángulo no es *solo* ese fantasma. Es también un noema, lo cual se traduce en el hecho de que puede ser “analizado” en otros noemas (o “compuesto” con esos noemas) es decir, puede ser definido: figura plana, rectilínea, cerrada, de tres lados...” Ibid., p. 169.

Para el filósofo greco-francés, Aristóteles tiene presente esta imaginación primera, pero la concibe como una imaginación pensante, que no es fuente de creación, sino condición del pensamiento lógico.

De este análisis de la noción de imaginación primera en Aristóteles, Castoriadis sostiene que puede darse la situación de que algunas representaciones no son analizables, ni definibles, ni pueden ser traducidas a lo inteligible, ni son condición del pensamiento lógico, sino que sencillamente son figuras, condición de representaciones, no del pensamiento analítico. En palabras del autor:

“...la captación debe realizarse...en la genericidad y la figura. Y después de todo, ¿no es esto evidente? Que el *uno*, por ejemplo (o la figura), no sea verdaderamente pensable (trátese pues de pensarlo y de decir lo que quiere decir pensar el uno) sino que sea figurable/imaginable/representable/, condición impensable de todo pensamiento, que solo es dado como figura figurante...”²²

Esa imaginación primera no es ni verdadera ni falsa, ni pertenece a la inteligibilidad como *logos*; su función es la captación y presentación del objeto como imagen, la separación como composición, la figura figurante, no susceptible de definición, de análisis, de determinación. No se puede decir lo que es ni cómo funciona. Para Castoriadis la imaginación no puede concebirse sólo en relación con el sujeto en el ámbito psicológico y lógico, porque de considerarse así, la imaginación siempre será una condición del pensamiento que reproduce y produce lo mismo: lo estable. De allí, que el mencionado autor se separe de esta visión y ofrezca una noción de imaginación a partir de otro horizonte y otros elementos como lo imaginario histórico-social, la sociedad instituyente “como fuente de creación ontológica que se despliega como historia”²³.

²²Ibíd., p. 171.

²³Ibíd., p. 175.

La noción de imaginación que le interesa destacar a Castoriadis es la siguiente: “...es siendo cual un sensible como el fantasma es lo que es pensado, por lo menos lo que es necesariamente también y al mismo tiempo (*ananke ama*) pensado cuando hay pensamiento...”²⁴.

De esta forma, el fantasma no es aquello que hace ser lo sensible como sensible, tampoco es lo inteligible en sí mismo. El fantasma es un algo separado de lo inteligible, que está presente entre el ser y el no ser, “que puede ser “ser como” (funcionar como) lo sensible, aun cuando lo sensible no esté presente”²⁵.

1.2) Kant o la segunda imaginación

Ezra Heymann en su artículo *En torno a la imaginación en Kant*,²⁶ expone que la noción de imaginación está presente en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, pues Kant desarrolla la noción de imaginación en tres campos: 1) El cognoscitivo; 2) El práctico y 3) El estético.

Respecto al *campo cognoscitivo* Heymann señala que para Kant, es por la percepción²⁷ que se forma en el hombre una imagen. El hombre y el objeto se

²⁴Ídem

²⁵Ídem

²⁶Sobre la imaginación en Kant: Ver Heymann, Ezra. “En torno a la imaginación en Kant”. En *Revista Apuntes Filosóficos*. Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH)-Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, N° 17, 2000. Álvarez, María Carolina. “Observaciones preliminares sobre la función de la imaginación en la filosofía ética kantiana”. En *Episteme NS*. Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH)-Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, N° 28, 2008.

²⁷ “...En el lenguaje de Kant esto se expresará diciendo que es la imaginación la que realiza la síntesis en nuestra percepción [aquí *Anschauung*] y en nuestra experiencia...La palabra *Anschauung* tiene una alusión netamente visual...(Sin embargo *intuición*, que proviene igualmente de la esfera visual, es una traducción válida, avalada por el uso equivalente que hace Kant de *intuitio*)...” Heymann, Ezra. “En torno a la imaginación”. En *Apuntes filosóficos*... Ob cit., p. 93.

encuentran en un proceso de interacción que para Kant es regular, por ello “la síntesis en toda intuición y en toda experiencia es obra de la imaginación”²⁸.

La síntesis imaginativa en relación con el entendimiento puede concebirse:

- 1) Por un proceso reflexivo que descubre como la imaginación compuso la forma;
- 2) La imaginación ciegamente realiza la asociación, evoca la forma. El entendimiento será el encargado de descifrar cómo se produjo la síntesis imaginativa en ambos casos.

“... el entendimiento... tematiza, vuelve consciente la regla implícita que se da primero en la imaginación... la imaginación puede ser reducida a la facultad de ilustrar los conceptos del entendimiento previamente establecidos... la imaginación antecede el trabajo del entendimiento y aquel otro en el cual solamente ilustra conceptos previos del entendimiento...”²⁹

El entendimiento da cuenta de cómo la imaginación realizó la composición. Para ello, traduce en conceptos la síntesis imaginativa. Incorpora a la imaginación en el ámbito del análisis, de las conexiones conceptuales.

En cuanto al *campo práctico* la imaginación supone algo que se quiere realizar. “Se trata de la concepción de un fin. Imaginamos un objeto a ser realizado por nuestra voluntad o, como se suele expresar en la filosofía de Kant, imaginamos una materia de nuestra voluntad”³⁰. Según Heymann, Kant se refiere a las formas de actuar del hombre moralmente.

“Obrar moralmente, decía Kant, es imaginarse uno como miembro de un todo ordenado... comportarse como miembros de un posible reino de los fines en sí mismos, una posibilidad cuyo esbozo no puede caracterizarse sino como imaginativo, y que nos guía en el aporte que podamos hacer en pos de un mundo moralmente aceptable”³¹

En este sentido, para Heymann, el imperativo categórico kantiano: *actúa de forma tal que tu obrar se pueda constituir en una ley universal* consiste en la

²⁸Ibid, p. 94.

²⁹Ibid, p. 97.

³⁰Ibid, p. 98.

³¹Ibid, p. 99.

posibilidad de la realización práctica de ésta máxima. Dicho de otro modo, imaginamos formas de actuar a partir del imperativo categórico.

A propósito del *campo estético* Heymann señala que Kant se refiere a dos tipos de juicios: los determinantes y los reflexionantes. El juicio determinante “aplica un concepto que ya poseemos”³². El juicio reflexionante busca construir conceptos para caracterizar algo que se presenta a los sentidos. Estos conceptos pueden terminar bajo el juicio determinante. Sin embargo, indica Heymann, que de acuerdo a Kant, hay unos conceptos que no terminan en juicios determinantes y son aquellos que produce el juicio reflexionante ante la obra de arte. La obra de arte no es susceptible de entenderse bajo conceptos definitivos sino se aprehende mediante el trabajo conjunto de la contemplación y la libre imaginación. En este caso el juicio reflexionante elabora conceptos que no son determinantes, y es aquí donde Kant ubica a la imaginación libre.

“...en la apreciación estética nuestra imaginación no descansa en conceptos pre-determinados, aun reclamándolos y estimulando su formación... se combinan en la creación de manera íntima, la atención a las reglas del arte con la vivacidad (que Kant llama “espíritu”) que los desborda y que permite la plasmación de lo que ninguna regla hacía entrever”³³.

Para Heymann la imaginación libre es aquella que no está sometida al entendimiento y que goza de cierta espontaneidad, la de crear nuevos conceptos.

En la misma línea de Heymann, María Carolina Álvarez explica que la imaginación en el campo estético proporciona al entendimiento nueva información que es transformada por el entendimiento en conceptos originales³⁴.

³²Idem.

³³Ibid, p. 100.

³⁴Sobre la noción de imaginación en el campo estético Álvarez explica lo siguiente: “...La diferencia de la imaginación en el orden del conocimiento, con respecto a la imaginación en el ámbito estético, radica en que, en lo cognoscitivo, la imaginación se encuentra sujeta a las normas emanadas del entendimiento, mientras en lo estético ella se encuentra en libertad para proporcionar, por encima de aquella concordancia con los conceptos, una materia no desarrollada y abundante para el entendimiento. También se realiza, así, un juego entre imaginación y entendimiento en la creación de objetos de arte bello, en el cual la imaginación va más

A diferencia de la interpretación que realizan Heymann y María Carolina Álvarez sobre la noción de imaginación en el campo estético propuesta por Kant, Castoriadis considera que Kant no desarrolló una noción de imaginación libre y espontánea, pues en su tesis la función de la imaginación se reduce a producir conceptos originales o nuevos, y no en crear en un campo distinto al conceptual como sería el imaginario.

Ciertamente, en su artículo sobre *La polis griega y la creación de la democracia*³⁵, el filósofo greco-francés analiza la *Crítica del Juicio* para demostrar que Kant no tomó en cuenta la imaginación como una institución fundamental de la creación de los procesos humanos y sociales. Según Castoriadis, Kant se limita a describir a la imaginación como una facultad productora de conceptos y no la concibe como una fuente de innovación³⁶ que produce situaciones nuevas en un campo distinto al de generar conceptos. No desarrolla la imaginación primera a la que se refiere Castoriadis en su interpretación del *Tratado del alma* de Aristóteles, sino que se queda con la imaginación en el plano de lo inteligible.

allá de lo dado y esto es reunido por el entendimiento en un concepto original que instituye una nueva regla, no deducida de principios algunos o ejemplos precedentes. Juego que debe dejarse comunicar universalmente sin regla alguna” Álvarez, María Carolina. “Observaciones preliminares sobre la función de la imaginación en la filosofía ética kantiana”. En *Episteme NS*. Ob cit, p. 122.

³⁵Ver Castoriadis, Cornelius. “La polis griega y la creación de la democracia”. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998.

³⁶“...La tercera *Crítica* de Kant representa en realidad una descripción, no una “solución”, del problema del juicio. Por importante que ella sea no nos presta ninguna ayuda en la busca de los “fundamentos”. Como “solución”, no es más que una petición de principios desde un punto de vista estrictamente lógico, lo que equivale a decir, en mi propia terminología, que describe el círculo primario de la creación histórico social sin saberlo...” Ibid., p. 105. Esta crítica de Castoriadis hacia Kant en cuanto a que la imaginación que propone no es fuente imaginación es discutible. Hay dos casos en los que Kant se refiere a la imaginación como innovación: 1) Las creaciones del genio (Ver *Crítica del juicio*, específicamente, Arte bello es arte del genio, a partir de los párrafos 46 y siguientes); y, 2) La matemática (Ver la *Crítica de la razón pura*, centrarse en la Doctrina trascendental del método. Párrafos A 709/ B 737) Esta aclaratoria se la debo a la Prof. María Carolina Álvarez.

El mencionado autor sostiene que la crítica del juicio se refiere a las ideas de gusto como un juicio lógico-racional subjetivo sobre la obra de arte y no en considerar que el juicio es una creación imaginativa innovadora. El juicio se refiere al gusto y tiene una validez universal subjetiva que proviene “Del hecho de que, en el juicio estético, yo no digo “esto me gusta” ni “esto me parece bello” sino que digo “esto es bello””³⁷. Cuando el sujeto se expresa de esta forma, le atribuye a su juicio estético un carácter de universalidad. Aceptar esta idea, significa aceptar la existencia de un gusto puro en sentido universal, lo que implica que los juicios de los distintos sujetos responden a esta categoría universal (un gusto puro), un gusto educado y no a la experiencia. Al respecto, Castoriadis argumenta lo siguiente:

“...la educación del gusto suscita dos problemas filosóficos enormes (enormes en *esta* perspectiva). En primer lugar, la educación del gusto es imposible a menos *a)* que la belleza esté ya presente, y *b)* que la belleza sea reconocida justamente como tal. ¿A partir de qué? ¿Por quién? ¿Sobre qué base? ¿Quién educará a los educadores? O bien la educación del gusto es una expresión vacía de sentido, o bien la belleza es un *Faktum* histórico...y su “reconocimiento” o su “recepción” no podría explicarse ni comprenderse (y aun menos ser “fundada”) así como no podría comprenderse su creación (Kant dice *Erzeugung*, producción, engendramiento). Lo que de nuevo descubrimos aquí es ese círculo primario, originario, de la creación: *la creación presupone la creación*. En segundo lugar, si pensamos en una educación históricamente eficaz, llegaríamos (y en verdad llegamos) a la *imposición* de un “gusto” dado en una cultura particular. De manera que la uniformidad del gusto será más o menos “obligatoria”... y el juicio... no dará nada más [como *output*] que los *inputs* ya inyectados en los sujetos históricos”³⁸

Para Castoriadis la forma de expresión de un juicio educado no es suficiente para considerarlo como universal, porque es posible que el contenido de ese juicio sea vacío y, por tanto, no exista una correspondencia entre la forma y el contenido del juicio emitido. Es necesario considerar que en el campo estético interviene también el punto de vista de otro sujeto.

³⁷Ibíd., p. 106.

³⁸Ídem.

Señala el filósofo greco-francés que si aceptamos la idea kantiana de la educación del gusto, ¿cuál sería el fundamento de esta categoría? El problema se encuentra precisamente en establecer a partir de qué se compone ese fundamento. La crítica de Castoriadis consiste en demostrar que el contenido de este fundamento es esencialmente teórico-lógico-abstracto, y como tal está lejos de la praxis social. El gusto como categoría abstracta se inculca en los esquemas interpretativos de los sujetos, y las expresiones de sus juicios obedecen a este esquema teórico, lo que finalmente produce una uniformidad en el gusto estético. Por esta razón, tanto a un brasileño como a un alemán les parece bella *La ronda nocturna*. (Rembrandt, 1642 Óleo sobre lienzo – Barroco 359 cm × 438 cm Rijksmuseum). A pesar de ser diferentes al provenir de diversas sociedades, a ambos les parece bella la obra, al responder a un criterio del gusto puro, lo que cercena la posibilidad de acercarse a las formas creativas de otras sociedades permitiendo la apertura de la vivencia de otras formas de hacer social creativo que no responden a un universal, sino a una práctica creativa. La imaginación creativa innovadora no responde a un fundamento abstracto, sino a una praxis humana que se despliega en la institución imaginaria histórico-social.

1.3) Superación y determinación de la Teoría Marxista de la Historia

El análisis y la crítica realizada por el filósofo greco-francés a la teoría marxista³⁹ le sirve para formular la noción de la institución imaginaria histórico-

³⁹“Castoriadis rechazaría del marxismo clásico tanto su estrecha concepción materialista-económico de la sociedad como su racionalismo-determinismo histórico...para Castoriadis, el marxismo concebiría la naturaleza del *orden simbólico-imaginario* que otorga significación al conjunto de la vida social, y al que se circunscribe en el ámbito de la *superestructura* social, como un efecto epifenoménico derivado de una determinada *infraestructura* social...según él, el marxismo no llegaría a comprender que esta *infraestructura* social vendría a su vez ya necesariamente preconstituida desde un orden simbólico...Marx habría identificado, de un modo simplificador, el *orden simbólico-imaginario* con el orden de *lo ideológico*...Marx no habría tampoco valorado lo suficiente el potencial utópico albergado en el *orden simbólico-imaginario*, la posible utilización de éste por parte del hombre al procurar movilizar la realidad social instituida y anticipar

social, como esfera que posibilita la conformación y desarrollo de la imaginación radical-individuo y de lo imaginario-social.

Castoriadis, en la primera parte de *La institución imaginaria de la sociedad*, realiza un balance del marxismo para demostrar que los problemas de la sociedad contemporánea ya no pueden ser comprendidos por la teoría marxista de la historia, porque implican una contradicción con los principios fundamentales planteados por Marx. Esta contradicción consiste en que se mantendría una teoría contenida en el papel sin tomar en cuenta las transformaciones de lo real, cuando la propia teoría marxista de la historia postula la importancia de la realidad social. Es esta situación lo que impulsa a Castoriadis a revisar el método de la teoría marxista como forma de conocimiento de la realidad. Esta revisión se inicia examinando el análisis económico que hace el marxismo del capitalismo.

El autor señala que, para el marxismo, los hombres y sus acciones en la economía capitalista son transformados en mercancía, al responder a unas leyes económicas cuya lógica, a su vez, responde a leyes de las ciencias naturales. Los hombres son considerados mercancías que dependen del juego del mercado, del valor de uso y de cambio. Asimismo, la teoría señala que debe existir un conflicto entre las clases sociales y cuando ésta lucha llega al máximo, una revolución sustituye la anterior organización social, proponiendo otra vía de desarrollo de la realidad. Al respecto, el filósofo greco-francés argumenta que este análisis marxista ignora el efecto de las luchas de las clases sociales, así como las tendencias espontáneas de la economía en relación a la actividad humana, puesto

nuevas realidades, su inherente capacidad para erigirse, en suma, en fuente de cambio social...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Instituto de Filosofía Universidad Veracruzana, 2008, pp. 232 y 233.

que puede ocurrir que en la realidad efectiva social el conflicto entre clases sociales no conduzca a una revolución que sustituya a la anterior organización social, sino simplemente la oposición de clases degenera en otra situación, como mejoras salariales. Este esquema operativo propuesto, como una teoría, es insostenible, pues la evolución de la realidad social contemporánea desmiente esta tesis, puesto que las premisas enunciadas en la teoría marxista de la historia no se han desarrollado.

En efecto, afirma el autor que la gama de posibilidades técnicas desplegadas por las sociedades, así como la elaboración de nuevos métodos de trabajo, de comunicación, de guerra, demuestra una conexión activa entre lo que los hombres hacen y lo que piensan; conexión que no responde a un esquema teórico o a una superestructura, sino a posibilidades que se generan en la misma práctica social. Por consiguiente, el marxismo se redujo a postular un modelo de relaciones con validez universal; consiste en afirmar que las relaciones y motivaciones de los hombres responden únicamente a leyes económicas en todas las sociedades; esto hace que el marxismo fundamente la realidad en una ley abstracta y universal dada en forma de *a priori*: la motivación económica es una categoría constante a la que responden los hombres en todas las sociedades, “el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas”⁴⁰, olvidando que la naturaleza humana se forma y se construye dependiendo de la cultura en la cual se encuentre. Por ello, las motivaciones no están previamente dadas al hombre, sino que los mismos la crean en conexión interactiva con su

⁴⁰“...La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas sería locura para los indios kwakiutl, que amasan riquezas *para* poder destruirlas...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad* V.I. Argentina, Tusquets Editores, 2ª Reimpresión, 2003, p. 45.

cultura, puesto que los hombres son transmisores y productores de mitos, arte, religión, derecho, técnica, ética, moral, sexualidad⁴¹.

En resumen, la crítica de Castoriadis al marxismo apunta a demostrar que es una teoría que perdió vigencia para analizar problemas contemporáneos, puesto que se distanció del dinamismo de la realidad para convertirse en una teoría dogmática que describe categorías económicas sin tomar en cuenta las significaciones reales de las acciones de los hombres. A estas categorías le otorga una validez universal, asumiendo anticipadamente que la motivación económica es la variable fundamental que determina el comportamiento de los hombres en todas las sociedades y en todos los tiempos, cuando la praxis contemporánea demuestra empíricamente que no es así. Finalmente, es una teoría cerrada y por ese mismo hecho sólo sirve para analizar el capitalismo, pero no para examinar otros tipos de sistema. Por estas razones, Castoriadis concluye “que la concepción marxista de la historia no ofrece la explicación que ella quisiese ofrecer”⁴², porque lo que postula como teoría no es lo que ocurre en la realidad. La teoría marxista está dissociada de la praxis social. Quedó como una teoría analítica cuya categoría de interpretación es la económica y donde se fija de antemano que la única finalidad en la vida de los hombres es la acumulación de riquezas. Cuestión que no es verdad, puesto que para el filósofo greco-francés los hombres crean su sentido de vida en la acción, y en éste campo el sentido no está prefijado.

⁴¹“...el hombre no nace llevando en sí el sentido definido de su vida. El máximo de consumo, de poder o de santidad no son objetivos innatos al niño, es la cultura en la cual crecerás lo que le enseñará que los “necesita”...”. Ibid., p. 44.

⁴²“...lo que debía ser una descripción filosófica de la realidad del capitalismo, la integración de la filosofía y de la economía, se descompone en dos fases: una, reabsorción de la filosofía por una economía que no es más que economía; y otra, reaparición ilegítima de la filosofía en el extremo del análisis económico. Se disuelve, porque lo que debía ser la unión de la teoría y de la práctica se disocia en la historia real entre una doctrina, congelada en el estado en que la dejó la muerte de su fundador, y una práctica a la que esta doctrina sirve lo mejor posible de cobertura ideológica...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V1. Ob. Cit, p. 42.

Esta posición crítica de Castoriadis al marxismo, le lleva a plantear la posibilidad de buscar otro tipo de explicación a las dificultades de la sociedad contemporánea, que conlleve la construcción de una nueva concepción, y a postularla como una tarea urgente, ante la pérdida de la vigencia de la teoría marxista como modelo interpretativo de la sociedad. Se trata de otra explicación que piense la realidad y la sociedad en función de las categorías de su época, teniendo presente la evolución histórica de esa sociedad; esto significa pensar la realidad a partir de la realidad misma, teniendo presente las particularidades que se generan en cada sociedad, lo que hace que el saber sea relativo, pues está determinado por las categorías específicas que se producen en cada época, y no por una teoría absoluta y cerrada.

La razón, en este tipo de explicación, es una razón que no es lógico-formal, externa e impuesta, sino una razón que nace de la praxis a la medida de la sociedad; una razón cuyo contenido serán las máximas de la sociedad humanizada: la praxis social. Se trata de un análisis que incorpore lo imaginario como una categoría fundamental en la elucidación de la sociedad, pues en lo imaginario se manifiesta la acción creativa, la invención, el descubrimiento, la gestación de una nueva forma intersubjetiva del hombre. Ello implica que los resultados de las acciones de los hombres no responden a un fin predeterminado, sino esos resultados son creaciones espontáneas -que la teoría marxista presenta como coherentes e hilados por una lógica- pero que en realidad son resultados que devienen de la novedad, la invención de los hombres. Es la idea que desarrollará Castoriadis para construir su teoría sobre la institución imaginaria de la sociedad.

Se trata de una teoría que muestre que la esencia de la sociedad se encuentra en las creaciones espontáneas, en el azar, en la praxis social, que son elementos que están allí, produciendo sus propias significaciones. De modo que, el orden de las sociedades no obedece únicamente a una coherencia lógica -como hasta ahora lo presentó el pensamiento heredado-, sino que también responde a una ilación espontánea de azares que se vinculan según las acciones que emprendan los hombres. En otras palabras, hasta ahora, los procesos espontáneos y azarosos se presentaban bajo una cadena lógica de causación, lo que traía como consecuencia presentar una explicación de la realidad social distanciada de la misma realidad, pues se hacía coincidir la praxis en un esquema, quedando excluida la verdadera cuestión de fondo: la actividad azarosa, los efectos de las acciones de los hombres como creaciones espontáneas. Ante esto, Castoriadis, pretende examinar precisamente la realidad efectiva social como producto de la vinculación entre la imaginación y lo imaginario. Así, se vuelve a lo real para calibrar en qué sentido o cómo se puede dar nuevamente una unión entre la acción y la lengua, el hacer y el decir; volver a poner en relación el producto de las distintas manifestaciones humanas con el decir, a partir de lo real como un conjunto de significaciones en las que está presente la creación como praxis social.

Como conclusión de la crítica que hace Castoriadis al pensamiento tradicional (Aristóteles, Kant, Marx, entre otros)⁴³, como se mostró anteriormente,

⁴³“...nos proponemos es elucidar dos cuestiones, la relativa a la sociedad y la relativa a la historia, que, de hecho, sólo pueden entenderse como una única y misma cuestión: lo de lo histórico-social. La contribución que el pensamiento heredado puede aportar a esta elucidación es tan sólo fragmentaria. Quizá sea principalmente negativa, resultado de las limitaciones de un modo de pensar y de la exhibición de sus imposibilidades...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución V.2*. Buenos Aires, Tusquets Editores, 2ª reimpresión, 2003, p. 9.

se puede decir que la mirada del autor reclama la necesidad de revisar los conceptos que sostienen el pensar sobre lo imaginario y la imaginación a partir del pensamiento heredado. Su propósito supone la no aceptación de lo ya dicho sobre lo imaginario y la imaginación y, a su vez, la invitación a una búsqueda particular del sentido de estas nociones.

En efecto, el autor afirma que la imaginación, lo imaginario, la creación, han sido consideradas por el pensamiento heredado en referencia a teorías científicas o dentro del contexto lógico-formal. De esta forma, la tradición abordó el pensar sobre el hacer desde lo racional y lo técnico, lo que equivale a decir, desde lo ético y lo económico, como enunciados teóricos. Esta cuestión, desde Platón y Aristóteles conduce a considerar que el sentido de ser debe ser único, pues a partir de ello se concibe al ser como determinado, quedando afuera lo indeterminado, y, como consecuencia, lo histórico-social también quedaba sujeto a esta regla. Por tanto, para Castoriadis se trata de indagar “qué quiere decir hacer, cuál es el ser del hacer y qué es lo que el hacer hace ser”⁴⁴, con lo que se gesta la posibilidad de proponer otro sentido de ser y demostrar que el hacer es incontenible dentro de lógicas-formales, por cuanto el hacer por sí mismo, se hace y se despliega en el devenir lo que de entrada hace imposible su determinación, pues se trata de la dinámica de la praxis social.

Según el filósofo greco-francés, las respuestas de la teoría tradicional sobre lo histórico-social lo que ha hecho es tratar a la sociedad separada de la historia, así como la historia separada de la sociedad. El análisis fisicalista reduce a la sociedad y a la historia al simple mecanismo físico del hombre, a la naturaleza

⁴⁴Ibid., p. 11.

biológica. Dicho de otra manera, el fin de la sociedad es satisfacer las necesidades biológicas. La reflexión lógica reduce la organización social a un conjunto de operaciones formales que no devienen de la práctica social sino de la abstracción pura. Estas formas de análisis ocultan que el ser social se puede manifestar por otras vías distintas a la fisicalista y a la lógica; asimismo, presentan a la historia como una cadena de causas y efectos donde no cabe la creación como *alteridad alteración*⁴⁵.

Por lo tanto, de lo que se trata, en criterio de Castoriadis, es de un cuestionamiento profundo de esas estructuras, para hallar el verdadero ser social, así como demostrar que la historia no sólo deviene de la causalidad, sino que también responde a un criterio de alteridad, donde la praxis social aparece como una forma de creación novedosa.

Citando a Castoriadis:

“Es así como Aristóteles realiza el descubrimiento filosófico de la imaginación *-phantasia-*, pero lo que de ella dice temáticamente, cuando la trata *ex professo* -cuando coloca la imaginación en el sitio que supuestamente le corresponde entre la sensación, de la que sería una reproducción, y la intelección, con lo que desde hace veinticinco siglos gobierna el pensamiento de todo el mundo sobre esta cuestión-, carece en realidad de importancia en comparación con lo que verdaderamente tiene que decir, con lo que dice fuera de lugar, que resulta imposible de conciliar con lo que el mismo Aristóteles piensa de la *physis*, el alma, el pensamiento y el ser. Es así también como Kant, con el mismo movimiento en tres oportunidades (en las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica del juicio*), desvela y vuelve a ocultar el papel de lo que él llama imaginación trascendental. Lo mismo ocurre con Hegel, e incomparablemente con Marx, quienes no pueden decir lo que tienen que decir de fundamental sobre la sociedad y la historia sin transgredir lo que creen saber acerca del significado de “ser” y “pensar”, hasta terminar por reducir aquello para hacerlo entrar en un sistema que no puede contenerlo. Y es también así como Freud, que saca a la luz el inconsciente, afirma el modo de ser de éste como incompatible con la lógica-ontología

⁴⁵ “...el funcionalismo antropológico de Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown, al que Castoriadis toma como punto de referencia básico de su análisis, había tratado de esclarecer la peculiar lógica que preside la vida social a partir de la presuposición de una correspondencia unívoca entre unas preexistentes necesidades sociales y unas instituciones encargadas de responder a esas necesidades. El organigrama social propuesto por el funcionalismo, entonces, atribuye a cada instancia de la vida social la tarea de dar cuenta de una específica demanda originaria emanada del cuerpo social, convirtiéndose, así, no solamente cada institución sino cada sistema de creencias o costumbres, en realidad, en medios diseñados al servicio de un fin preestablecido. Por una parte, Castoriadis reprochará al funcionalismo su aproblematicada consideración de unas necesidades naturales con una existencia previa y totalmente independiente de un determinado marco cultural donde éstas se inscribirían...” Carretero Pacín, Ángel Enrique. “El Imaginario Social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., pp. 231 y 232.

diurna, y sin embargo sólo consigue pensar en él, hasta el final, a condición de invocar toda la maquinaria de aparatos psíquicos, de instancias, de sitios, de fuerzas, de causas y de fines, para terminar por ocultar su indeterminación en tanto imaginación radical”⁴⁶.

1.4) Los límites del racionalismo

El tema del racionalismo ya está presente en los presocráticos, cuando Tales, Anaximandro, Anaxímedes, los llamados filósofos jónicos, se distanciaron del mito, la religión y la imagen, y lo sustituyeron por la ley natural, la ciencia y el concepto⁴⁷. A estos, les siguen, entre otros, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Leucipo y Demócrito, hasta llegar a los Sofistas, quienes se apartaron de la precedente tradición, y asumieron la filosofía como retórica y enseñanza de los saberes útiles al hombre. Así se pasa de la razón como ley natural a la razón como un arte de convencer, de persuadir, ubicándola en la vida social y política. Posteriormente, en la modernidad (Descartes, Hobbes, Locke, por nombrar algunos) el racionalismo se impuso de tal manera en el pensamiento filosófico que éste, prácticamente, se hizo unidireccional, en el análisis y la reflexión sobre el hombre y la sociedad. Este racionalismo tuvo aportes positivos, pero en el transcurso de su ejercicio se fue constituyendo en un dogma, de tal forma que todo análisis o toda reflexión para ser aceptada tenía que estar inscrita dentro de los parámetros del racionalismo. Contra este dogma, irrumpen, entre otros, Nietzsche⁴⁸, Freud y Marx.

⁴⁶Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.1., Ob cit., pp. 21 y 22.

⁴⁷“...esa serie de presocráticos...Todos ellos pueden ser llamados...los “exclusivos”...son los auténticos “inventores”...Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia” Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatonicos*. Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 20.

⁴⁸“En un breve ensayo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Friedrich Nietzsche...habría abierto una honda fisura en los cimientos de la epistemología tradicional al problematizar los pilares de la concepción acerca de la relación que el conocimiento científico establece con un mundo al que trata de explicar. Nietzsche...se interroga acerca del origen del impulso originario que mueve al hombre hacia la búsqueda de la verdad, desembocando, así, en un análisis de las relaciones existentes entre el lenguaje y el mundo. El problema radicará en torno a en qué medida la universalidad propia del concepto es capaz de traducir fielmente un mundo propiamente caracterizado por la multiplicidad y la singularidad o, dicho de otro modo, acerca de si la naturaleza más íntima de lo real es o no reacia a un encorsetamiento bajo una *lógica*

Castoriadis critica al racionalismo⁴⁹ y a la vez propone otra forma de abordar las situaciones sociales. Este autor empezó a percibir que los paradigmas racionales contienen una insuficiencia radical para analizar los procesos humanos⁵⁰; sostiene que el estudio del hombre y la sociedad debe partir de otros elementos no contemplados en los paradigmas racionales.

Castoriadis cuestiona la forma lógico-formal del racionalismo para reflexionar sobre el hombre, la sociedad y sus instituciones: se trata de “...una visión de las ciencias humanas y sociales en la que ha primado una consideración de la realidad social en términos de objetividad y una concepción de la ciencia ajustada a las directrices de un modelo explicativo-causal”⁵¹. Este autor vuelve sobre estos aspectos, con otras consideraciones, lo cual permite desarrollar otro universo crítico sobre la naturaleza humana, el despliegue de acción del hombre y la construcción de la sociedad. Al leer a Castoriadis, se detecta el esfuerzo por proponer una visión del hombre integrada en la sociedad y no distanciada de ésta⁵².

conceptual...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., p. 237.

⁴⁹“...la cultura contemporánea en lo que ésta tiene de más profundo, del magma de significaciones imaginarias sociales instituido en y por la sociedad capitalista occidental. Esta, a su vez, remite a todo el universo greco-occidental, a la transformación del pensamiento en razón –o sea, finalmente, en “teoría” sometida a lo identitario-conjuntista-, al desconocimiento, la *ocultación* de la historicidad y de la socialidad del pensamiento, y, correlativamente, de la historicidad y de la socialidad del individuo, a la ocultación de la cuestión de la *praxis* y de la *poiésis*, a la ocultación de la *creación* manifestada tanto como imaginación radical del sujeto cuanto como imaginario social *instituyente*...”. Castoriadis, Cornelius. “El psicoanálisis, proyecto y elucidación”. En: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2ª Edición, 1998, p. 52.

⁵⁰“...En la historia occidental, como en cualquier otra, hay atrocidades y horrores, pero sólo Occidente ha creado esta capacidad de crítica interna, de cuestionamiento de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que permanece indefinidamente abierta y que no conoce ningún dogma último”. “...La expansión ilimitada del dominio racional –del seudodominio, de la seudoracionalidad, hoy lo comprobamos sobradamente- se convierte así en la otra gran significación imaginaria del mundo moderno, poderosamente encarnada en la técnica y la organización...” Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Barcelona, Ediciones Cátedra, S. A., 1998, p. 44.

⁵¹Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., p. 226.

⁵²“...la crisis general de las sociedades occidentales, crisis de “valores” y, más profundamente, de lo que yo denomino las significaciones imaginarias, las significaciones que mantienen cohesionada una sociedad, y en

Considera que cuando se habla de la historia necesariamente se habla de un ser histórico, quien vive la experiencia y está en la historia como también está en la sociedad a partir de la cual se origina el conocimiento histórico⁵³. Igualmente, critica el racionalismo abstracto, lógico y formal. Sostiene que la historia pasada es racional, en el sentido que toda la realidad era explicable porque era accesible a la razón humana. Así, lo real, que en este caso se entiende como la vida en la que está el ser histórico, se traduce en un conjunto de categorías lógicas. En otras palabras, la vida queda atrapada y contenida en un formulario de leyes abstractas, donde lo humanamente humano (parafraseando a Nietzsche), queda excluido⁵⁴. La vida, en Castoriadis, es un magma⁵⁵, un mundo de significaciones, un imaginario, esto es, la praxis social puesta en movimiento por

la que hay que incluir lo que hemos de llamar la “crisis de la filosofía” (expresada también por las proclamas de Heidegger y otros sobre la “clausura de la metafísica greco-occidental” onto-teo-logo-falo-céntrica), provoca reacciones proclive a hacer revivir o a reformular ciertas éticas tradicionales, como por ejemplo Mc Intyre (*After Virtue*, ética “neorristotélica”), Habermas con su “ética de la comunicación”, o Rawls con su teoría cuasi kantiana de la justicia.

En todos estos casos, hay un rechazo, sí no a toda política, sí a la gran política, y el intento de encontrar en una ética, definida de una forma u otra, criterios capaces de orientar si no la acción, sí al menos los actos y los comportamiento individuales...” Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Ob cit., p. 206.

⁵³“Cuando se habla de la Historia, ¿quién habla?...un ser histórico...esto mismo fundamenta la posibilidad de un conocimiento histórico (pues solo un ser histórico puede tener una experiencia de la historia y hablar de ella), prohíbe que este conocimiento pueda jamás adquirir el estatuto de un saber acabado y transparente puesto que es el mismo, en su esencia, un fenómeno histórico que pide ser comprendido e interpretado como tal...Tener una experiencia de la historia en tanto que ser histórico es estar *en* y ser *de* la historia, como también estar *en* y ser *de* la sociedad...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria V.1*. Ob cit, pp. 57, 58 y 59, 2003.

⁵⁴“...La historia pasada es, pues, racional, en el sentido de que todo se desarrollo según causas perfectamente adecuadas y penetrables por *nuestra* razón en el estado en que se encontraba en 1859. Lo real es perfectamente explicable...El pasado de la humanidad es conforme a la Razón, en el sentido de que todo tiene en él una razón asignable y que estas razones forman un sistema coherente y exhaustivo...unas relaciones causales naturales y unas necesidades puramente lógicas están constantemente presentes en las relaciones históricas...La existencia de estas relaciones causales de diversos órdenes permite, más allá de la simple comprensión de los comportamientos individuales o de su regularidad, contenerlos en “leyes” y dar a estas leyes unas expresiones abstractas en las cuales el contenido “real” de los comportamientos individuales vividos ha sido eliminado...” Ibid., pp. 72, 74 y 75.

⁵⁵“...el mundo de las significaciones es un magma...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria V.2*. Ob cit, 2003, p. 131. “...llegué...al término magma. Posteriormente hube de descubrir que las ediciones de Algèbre de N. Bourbaki, a partir de 1970 utilizaban ese término que no tiene ninguna relación con la que yo quería darle, que es, desde luego estrictamente conjuntista-identitaria. Como el término, por sus connotaciones, se presta admirablemente a lo que quiero expresar y como la utilización que de él hace N. Bourbaki me parece a la vez rara y redundante, decidí conservarlo” Castoriadis, Cornelius. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998, p. 194.

las acciones de todos y cada uno de los hombres en la institución imaginaria de la sociedad.

En *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*⁵⁶, se discute sobre los problemas de la sociedad contemporánea, tomando como eje central las nociones de hombre, sociedad, instituciones, democracia, a partir de dos posturas; por un lado, el MAUSS cuyos integrantes (Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot) aún mantenían algunos ideales marxistas desde una posición crítica; y, por el otro, Cornelius Castoriadis, quien propone una “nueva” categoría analítica: lo imaginario.

En su tesis, el punto que le interesa a Castoriadis es confrontar los fundamentos de la sociedad contemporánea, para demostrar que cuando éstos se toman como objeto de reflexión desde lo gnoseológico, epistemológico, ontológico y psicoanalítico, se comienza a ver que la idea de una auténtica democracia es una pantomima y es insostenible, puesto que los cimientos de “la humanidad occidental contemporánea”⁵⁷ se encuentran en franco desmoronamiento, tal como en su momento las raíces sobre las que se fijaba el teocentrismo de la época medieval se estaban derrumbando para dar paso al renacimiento y a la modernidad.

Castoriadis, imbuido de la tradición histórica, destaca que es necesario distanciarse de la idea de racionalismo, que nace en la modernidad, como soporte de la idea de autonomía, así como del sistema capitalista y socialista, al señalar la

⁵⁶“*Democracia y relativismo* constituye el testimonio escrito de un debate público sostenido entre Cornelius Castoriadis y los redactores de la *Revue du MAUSS* EN EL AÑO 1994. Los participantes del MAUSS (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) fueron Alain Caillé, Chantal Mouffe, Serge Latouche, Jacques Dewitte, Louis Baslé y Anne-Marie Fixot” Castoriadis Cornelius. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid, Editorial Trotta S.A., 2007.

⁵⁷Ibid, p. 29.

urgencia de poner en entredicho estos modelos, como raíz teórica del análisis del individuo y la sociedad. De allí su crítica al marxismo, esto es, a la exacerbada racionalización de la economía, donde el hombre y la sociedad son máquinas productivas. El racionalismo llevado a su máxima expresión reduce al hombre y a la sociedad a mera instrumentalización para producir. El racionalismo materializado en un sistema político, legitimado en un cuerpo jurídico, impone los valores de la sociabilidad a los hombres⁵⁸.

El filósofo greco-francés critica la idea de racionalismo, así como las teorizaciones dirigidas a nutrir esta forma de análisis y considera que las comunidades tienen valores de vida humana (autocuestionamiento, solidaridad, tradiciones: “creación informal auténtica de la sociedad”⁵⁹), que no pueden ser impuestas por un programa político y, por tanto, un ciudadano no es un ser indiferente, apático, sino un sujeto que se cuestiona a sí mismo y al entorno, desarrolla una conciencia política, se asume como un ser que vive en sociedad que comparte con otros sujetos y asume la existencia de los otros, lo cual socializa su naturaleza como un ser que pertenece a una comunidad⁶⁰.

El pensamiento heredado tiene una concepción del ser social donde las categorías que lo componen son la lógica, el racionalismo, lo abstracto, lo teórico. Aspectos que critica Castoriadis porque tales componentes instituyen una equivalencia entre la realidad y lo racional que se traduce en la siguiente

⁵⁸“...tampoco pienso que la instrumentalización de la naturaleza sea lo que haya conducido a la instrumentalización de los seres humanos. Pienso que las dos proceden de algo diferente: del dominio racional. La idea, la significación imaginaria de una expansión ilimitada del dominio racional...” Ídem.

⁵⁹Ibíd., p. 50.

⁶⁰“...el ciudadano no es, *no debe* y no puede ser, si es un verdadero ciudadano, un ser *descarnado*. No es sólo una conciencia política que se cuestiona, que pone en cuestión lo que está a su alrededor. Es un ser humano, pertenece a una comunidad, etc. Y esa comunidad tiene valores que, en tanto que tales, no son ni valores filosóficos ni valores políticos. Son, en parte, valores artísticos, pero sobre todo, valores de vida humana...Y estos valores *no pueden siquiera* ser formulados, todavía menos impuestos, en y por un programa político”. Ibíd., pp. 49 y 50.

operación: lo racional es la realidad; la realidad es lo racional⁶¹. Esto significa que toda la realidad es explicable porque es accesible a la razón humana. De esta manera, lo real, la vida, se conforma como un conjunto de categorías lógicas, quedando atrapada y contenida en un formulario de teorías abstractas distanciadas de la acción y el hacer humano.

Para Castoriadis “la idea de humanidad no va unida a la idea de un dominio racional”⁶², porque le es propio a la naturaleza humana “una espontaneidad creadora”⁶³. Por consiguiente, según Castoriadis, para que el individuo y la sociedad puedan constituirse como seres autónomos y libres, requieren de instituciones que les posibiliten el ejercicio efectivo de esta potencialidad creadora⁶⁴.

Se trata de una relación dinámica en constante movimiento entre los individuos, la sociedad y sus instituciones, con el fin de construir un espacio para la creación permanente de valores de vida: ejercicio reflexivo de sí mismo y de los otros, de la sociedad, de las instituciones, entre otros. En otras palabras, la posibilidad de generar praxis social creativa, de cuestionar lo establecido, de dar acceso a los productos de la espontaneidad. La tesis de Castoriadis consiste en que:

“...el objetivo último de la investigación social e histórica es reconstruir y analizar, en la medida de lo posible, estas significaciones en cada sociedad estudiada. Sólo podemos concebir esta creación como obra no de uno o de algunos individuos que pudiésemos nombrar, sino de lo imaginario colectivo anónimo, de lo imaginario instituyente, al que, en este sentido, llamaremos poder instituyente. Poder que nunca puede explicitarse

⁶¹“Todo lo racional es real; y todo lo real es racional”. Ver Hegel, George. *Filosofía del derecho*. México, Edición de la Universidad Autónoma de México, Edición de Laura Mues de Schrenk y Eduardo Cevallos Uceta, 1985, p. 14.

⁶²Ibíd., p. 54.

⁶³Ibíd., p. 57.

⁶⁴“...Para que la sociedad pueda ser libre, autónoma, para que pueda cambiar sus instituciones, necesita instituciones que le permitan *hacerse*”. Ibíd., p. 68.

plenamente, y que se ejerce, por ejemplo, en la imposición de un lenguaje a todo recién nacido en la sociedad, mediante su socialización; pero un lenguaje no es sólo un lenguaje, es un mundo...”⁶⁵

Para Castoriadis, una interpretación real de los problemas sociales contemporáneos debe partir de la realidad misma del ser humano, de tal forma que este conocimiento debe asumirse vinculado a la vida, como expresión y manifestación de ella, porque “El conocimiento y la acción del hombre son, pues, indisociablemente psíquicos y social-históricos, dos polos que no pueden existir el uno sin el otro, y que son irreductibles el uno al otro...”⁶⁶. Este binomio en lo imaginario tiene la fuerza de constituirse en un poder instituyente cuya característica es su capacidad de transformar lo dado por otro, o producir situaciones nuevas que cambian las establecidas. El poder instituyente es la manifestación del magma a su máxima expresión, esto es, la praxis social como potencia creadora en movimiento en la construcción de un *eidos* de la institución imaginaria social.

Finalmente, puede notarse que para Castoriadis hay una preocupación: la necesidad imperiosa de criticar los fundamentos del racionalismo como modelo analítico, como concepción histórica de la sociedad e incluso como criterio de validez universal de la concepción de vida. Igualmente, busca destacar que lo imaginario como espacio de creación no fue desarrollado por lo que él llama pensamiento heredado (Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Freud, entre otros). En este sentido, explica Ángel Carretero que:

“...habría que comenzar resaltando que el descubrimiento de la radicalidad ontológica y epistemológica del imaginario social ha pasado necesariamente por una superación de dos escollos teóricos fundamentales: por una parte, el materialismo que, en sus distintas vertientes - fundamentalmente marxistas y psicoanalíticas-, enfatizara una ontología social en la que la naturaleza última de las instancias *representacionales*, *ideacionales*, omnipresentes en la vida social era analizada desde una recurrente génesis explicativa siempre de índole material (bien sea

⁶⁵Castoriadis Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*, Ob cit, pp. 157 y 158.

⁶⁶Ibid, p. 113.

ésta pensada en términos de conflicto *infraestructural* o *libidinal*) y, por otra, el racionalismo que, inaugurado en Occidente por el cartesianismo, devaluara aquellos órdenes de la experiencia humana y social que no lograban encajar en el seno del modelo de saber instaurado por la modernidad y que, básicamente, había entronizado la objetividad y la legalidad científicas...⁶⁷

Castoriadis analiza los problemas reales de la sociedad contemporánea con un pensamiento particular que lo lleva a realizar una elucidación sobre el hombre y la sociedad, también desde la vida, pero en el plano de lo imaginario histórico-social. Así, el ser de lo imaginario que presenta el filósofo greco-francés se compone de creaciones espontáneas, azares, contingencias, hallazgos, imaginación primera, significaciones imaginarias sociales, del hacer, la acción, la autonomía, la praxis social, el magma. ¿Cómo se entiende este ser? ¿De qué trata? Se desarrollará en los puntos que componen este capítulo.

II. Lo Imaginario para Castoriadis

De la lectura de la obra de Castoriadis, como de los intérpretes del pensamiento de Castoriadis, se nota la oscuridad y ambigüedad sobre qué es lo imaginario. No queda claro si el autor se refiere a un espacio ideal, de ficción, a un ámbito mental o, si por el contrario, refiere a la realidad efectiva social, a la acción, a la praxis social. Por esta razón, me propongo aquí examinar la noción de lo imaginario y sus alcances para mostrar que lo imaginario refiere a la praxis social que elaboran los individuos mediante sus acciones, alude a una ficción vivida; y no a un espacio ideal, de mera ficción o a un ámbito mental.

Castoriadis aclara en el *Prefacio* de *La institución imaginaria de la sociedad* que el término imaginario no es utilizado como *reflejo* o *imagen de*, tal como lo hace el pensamiento heredado. Al respecto afirma:

⁶⁷Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit, p. 226.

“...lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el “espejo” mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo imaginario, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de “imaginario”, entendiendo por ello lo “especular”, el reflejo o lo “ficticio”, no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello”⁶⁸.

Del precedente párrafo se deriva que para el pensamiento heredado, el campo de lo imaginario y de la imaginación fue concebido como *reflejo de, imagen de, representación de*. Este espacio se caracteriza por ser fuente de falsedad, error, de no ser, de opiniones, de verosimilitud, de la no-verdad; no hay conocimiento de la realidad, abunda la indefinición, la indeterminación. Según Castoriadis, para el pensamiento heredado, en el territorio del ser, está la razón como origen de la verdad, de la certeza, de la lógica, del conocimiento de las cosas, de la determinación, de las definiciones, porque el ser es.

Castoriadis no se va a referir a lo imaginario bajo la concepción del pensamiento heredado; el filósofo greco-francés va a demostrar que la afirmación del pensamiento heredado es falsa; es decir, expone que lo imaginario y la imaginación no es ni *reflejo de*, ni *imagen de*, ni *representación de*, sino, por el contrario, lo imaginario y la imaginación constituyen un “es”, una zona cuyo ser se caracteriza por la creación espontánea incesante novedosa desde la nada, el azar, la contingencia, el abismo, el hallazgo, el hacer, la acción, las significaciones imaginarias sociales que se mueven en el campo de la indeterminación, de lo no definido, del caos, porque estos aspectos también son⁶⁹. Estos componentes

⁶⁸Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.1. Ob cit., p. 10.

⁶⁹“...lo que es, sea en la región que fuere, no puede pensarse como caos desordenado al que la conciencia teórica -o la cultura en general, o cada cultura en su manera particular- impusiera, y se lo impusiera de manera exclusiva, un orden que sólo tradujera su propia legislación o su propia arbitrariedad; ni como conjunto de cosas nitidamente separadas y bien localizadas en un mundo perfectamente organizado por sí mismo, ni como sistema de esencias, sea cual fuere su complejidad. Lo que es no puede ser caos absolutamente desordenado, término al que, por lo demás, no puede asignarse ninguna significación: un

intervienen de manera específica en la formación de la sociedad como institución, siendo que lo que produce realidad y racionalidad es el vínculo entre lo imaginario y la imaginación y no únicamente la razón lógico formal como lo postula la tradición filosófica.

En este sentido, lo imaginario es un ámbito de creaciones espontáneas de cada individuo como sujeto psíquico, de los individuos como colectividad y de la institución social. Lo imaginario consiste en la creación incesante esencialmente novedosa de los individuos (desde lo psíquico) y lo social (histórico), pues lo social es el terreno donde se reúne lo individual y lo colectivo⁷⁰.

Asimismo, el filósofo greco-francés explica que lo que intenta “no es una teoría de la sociedad y de la historia, en el sentido heredado del término teoría. Es una elucidación⁷¹ y ésta elucidación, incluso si asume una faceta abstracta, es indisociablemente de un alcance y de un proyecto políticos...”⁷². En otras palabras, el autor pretende tomar distancia del pensamiento heredado y arrojar

conjunto aleatorio representa aún, en tanto aleatorio, una organización formidable, cuya descripción llena volúmenes enteros en los que se expone la teoría de las probabilidades. Si lo fuera, no se prestaría a ninguna organización, o bien se prestaría a todas; en los dos casos, no sería posible ningún discurso coherente ni ninguna acción...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la Sociedad*. V. 2., Ob cit, p. 285.

⁷⁰“...¿Por qué imaginario? Porque creo que la historia humana, en consecuencia, también las diversas formas de sociedad que conocemos en esta historia, está definida esencialmente por la creación imaginaria. Imaginaria en este contexto, evidentemente no significa ficticia, ilusoria, especular, sino posición de formas nuevas, y posición no determinada sino determinante; posición inmotivada, de la cual no puede dar cuenta una explicación causal, funcional o incluso racional...” Castoriadis, Cornelius. “Imaginario político griego y moderno. En *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Primera reimpresión, 1997, p. 195.

⁷¹“We don’t find the word « elucidation » in the Lalande’s dictionnary (Vocabulaire technique et critique de la philosophie; Technical and critical vocabulary of philosophy) which is in french language a reference book. Thus, it doesn’t belong to the traditional and classical vocabulary of philosophy. Elucidation is a metaphorical notion like so often. Here, the image used is that of light. The term “elucidation” embodies the latin root “lux” – and in this respect Spanish language (luz) is nearer of the Latin one than the French one (lumière). More precisely, this word is copied from the Latin verb “elucidare”. We say in french “faire la lumière sur quelque chose” (arrojar luz sobre), « éclairer » (esclarecer) or « apporter des éclaircissements » (esclarecimientos).” (Esta explicación se la debo a Olivier Fressard, quien asistió durante numerosos años al seminario de Castoriadis en la EHESS (Escuela de la Altos Estudios de Ciencias Sociales) en Paris, desde 1983 hasta la muerte del filósofo en 1997. Trabajó con él en esa escuela para su título de filosofía. Ha publicado artículos sobre su obra y pertenece a la Asociación «Cornelius Castoriadis» que se dedica a la publicación de sus numerosos seminarios y a la divulgación de sus ideas.).

⁷²Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Ob. Cit., p. 113.

alguna luz sobre el “hacer social-histórico”⁷³, esto es, abordar lo social histórico desde el hacer y la acción humana y no desde la teoría abstracta. Como dice Sonia Arrias “...Castoriadis prefiere emplear el término “elucidación” para describir la forma de conocimiento que, a su parecer, da rienda suelta a la imaginación frente a los conceptos grises de la filosofía teórica”⁷⁴.

Se trata de “el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan”⁷⁵, es el “hacer pensante”⁷⁶. En lo imaginario, la actividad propiamente humana es la materia prima para la creación incesante esencialmente inédita. Es el espacio donde se despliega la vida social efectiva constituida por el desarrollo de un mundo de significaciones. La acción humana arroja resultados que significan algo y dan sentido al ejercicio de la acción. Estas significaciones son imágenes vivientes que nacen de las prácticas creativas.

Para Castoriadis “...lo social (o lo histórico) contiene lo no-causal como un momento esencial”⁷⁷, esto es, lo no-causal se presenta como imaginación, invención, como praxis social creativa. Lo no-causal:

“...aparece como comportamiento no simplemente “imprevisible”, sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras)... como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma —en una palabra, como surgimiento o producción que no se deja seducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera a las premisas o posición de nuevas premisas... el ser histórico supera al ser simplemente vivo, porque puede dar respuestas nuevas a las “*mismas*” situaciones o crear nuevas situaciones. La historia no puede ser pensada según el esquema determinista... porque es el terreno de la *creación*...”⁷⁸

⁷³“...la idea de la teoría pura es aquí ficción incoherente. No existen lugar y punto de vista exteriores a la Historia y a la Sociedad, o “lógicamente anterior” a ellas, en el que poder situarse para hacer la teoría —para inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser-así, “constituirlas”, reflexionarlas o reflejarlas en su totalidad. Todo pensamiento de la Sociedad y de la Historia pertenece él mismo a la Sociedad y a la Historia. Todo pensamiento, sea cual fuere y sea cual fuere su “objeto”, no es más que un mundo y una forma del *hacer* social-histórico...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V1, Ob cit., pp. 10 y 11.

⁷⁴Arribas, Sonia. “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”. En *Foro interno*. España, 8, 2008, p. 115. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>. 21-12-2010.

⁷⁵ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V1, Ob cit., p. 11.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Ibid. p. 75.

⁷⁸ Ibid., p. 76.

En mi criterio, el ser de lo imaginario se alimenta de la praxis social como la actividad humana que responde a la causalidad y la no-causalidad porque junto a lo determinado también está la creación incesante esencialmente novedosa. Es la vida socialmente efectiva como un mundo de creaciones espontáneas en actividad que se niega a encapsularse, dogmatizarse, someterse a las situaciones establecidas, y apuesta por los hallazgos, la contingencia, la superación, la modificación, el cambio. Es la acción, la praxis social como movimiento vital.

En lo imaginario los efectos de la actividad humana no están predeterminados, ni responden a fines queridos de antemano, los contradicen y no tienen relación con los objetivos que se les fijen anticipadamente. El hecho de que esto sea así no quiere decir que adolezcan de sentido. Por el contrario, en este escenario, los resultados de las acciones de los hombres se presentan con cierta coherencia y poseen una significación que obedece a lo creativo. La significación consiste en la presentación a los individuos y al colectivo de las imágenes vivientes que se están produciendo en la praxis social⁷⁹. “...las significaciones construyen un orden de encadenamiento distinto y sin embargo inextricablemente tejido al de los encadenamientos de causación”⁸⁰.

Las significaciones construyen un orden distinto ¿qué quiere decir esto? El orden que construye las significaciones es el imaginario y no el establecido por el

⁷⁹“...lo sorprendente es que el propio azar en la historia toma la forma del azar significativo, del azar “objetivo”, del “*como* por azar”...¿Qué puede dar al número incalculable de gestos, actos, pensamientos, conductas individuales y colectivas que componen una sociedad, esa unidad de un *mundo* en el que cierto orden (orden de sentido, no necesariamente de causa y de efectos) puede siempre ser encontrado tejido en el caos? ¿Qué da a los grandes acontecimientos históricos esa apariencia, que es más que apariencia, de una tragedia admirablemente calculada y puesta en escena, en las que unas veces los errores evidentes de los actores son absolutamente incapaces de impedir que el resultado se produzca, en que la “lógica interna” del proceso se muestra capaz de inventar y de hacer surgir en el momento deseado todos los empujones y los puntos de detención, todas las compensaciones y todas las ilusiones necesarias para que el proceso llegue a fin –y unas veces el actor hasta entonces infalible comete el *único* error de su vida, que era indispensable a su vez para la producción del resultado “al que se apuntaba”? Ibid., p. 78 y 79.

⁸⁰Ibid., p. 79.

pensamiento heredado que establece los encadenamientos de causación, porque responde a la teoría de la causalidad: causa y efecto, a la determinación, la visión científica, las leyes naturales, la lógica, los objetivos predeterminados, los conceptos, las definiciones. El orden que construye las significaciones deviene de la creación como acción que se presenta como imagen: Este orden contempla tanto las conexiones causales establecidas por el pensamiento heredado como aquellas conexiones que van más allá de éstas, porque devienen de “un conjunto infinito de posibles y de un conjunto infinito de imposibles dados... de una sola vez”⁸¹ En otras palabras, las significaciones constituyen el campo donde se desarrolla la praxis social como creación en la que tiene lugar el azar, lo espontáneo, lo realizable, lo verosímil, lo viable, lo que se puede hacer y que se presenta en lo imaginario como imágenes, figuras, formas. La combinación de la razón y lo imaginativo en un espacio donde se producen infinitas conexiones cuyo vínculo se genera por la combinación de todos los elementos anteriormente nombrados y no responden a intenciones preestablecidas. De esta forma, la praxis social (los hechos y las significaciones) genera realidad. Por esta razón, para Castoriadis, la realidad deviene de lo imaginario como el campo de la actividad, la experiencia, la práctica de la vida y no únicamente de una teoría racionalista que cualquier individuo quiera imponer.

Puedo decir que el problema consiste en que las significaciones que se producen en la vida social efectiva, son traducidas a teorías abstractas que le asignan una coherencia y unos fines que son ajenos a estas significaciones primarias. De lo que se trata es de evocar, incorporar, destacar que la práctica

⁸¹Ibid., p. 78.

social produce estas significaciones inmediatas y que en ellas se encuentra el genuino sentido de la institución social⁸². La conexión de las significaciones inmediatas no responde a un deseo, a una intención o fin predeterminado; no hay garantía que se dé lo que la teoría haya pautado, porque, en las prácticas de vida, pueden ocurrir infinitas conexiones que abarcan lo posible y lo imposible, lo racional y lo imaginativo, el sentido y el sinsentido, lo enigmático y la claridad⁸³.

Se trata de admitir que en lo imaginario se encuentra lo infinito y no definido junto con lo finito y definido de la determinación racional junto con lo no determinado y lo imaginativo; conceder que la contingencia también tiene un espacio y acompaña a la necesidad, de tal forma que necesidad y contingencia están vinculados, así como el orden y el desorden, lo causal y no-causal. Es así como lo imaginario da cuenta de una historia viviente, de una ficción vivida, porque incorpora los productos que derivan de la praxis social. Por ello:

“No estamos en el mundo para mirarlo o para sufrirlo; nuestro destino no es la servidumbre; hay una acción que puede tomar apoyo sobre lo que es para hacer existir lo que queremos ser... puede y debe haber una praxis histórica que transforme al mundo transformándose ella misma, que se deje educar educando, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo, pues sabe que los hombres hacen su propia historia”⁸⁴.

De las anteriores palabras del filósofo greco-francés se desprende, que es con la acción que los hombres combaten la servidumbre, la esclavitud, las imposiciones, las arbitrariedades, también buscan la gloria, el poder, someter a otros hombres, entre otras cuestiones. Lo que se quiere destacar es que la acción

⁸²“Hay... un problema esencial: significaciones que superan las significaciones inmediatas y realmente vividas y que son llevadas por procesos de causación que, por sí mismos, no tienen significación —o no tienen *esa* significación...” Ibid., p. 88.

⁸³“...los hombres tienen que dar a su vida individual y colectiva una significación que no está preasignada, y tienen que hacerlo frente a unas condiciones reales que ni excluyen ni garantizan el cumplimiento de su proyecto” Ibid., p. 91.

⁸⁴Ibid., pp. 96 y 97.

es un hacer autónomo, creador, inédito, innovador y, en consecuencia los hombres son forjadores de nuevas formas histórico sociales⁸⁵.

De este modo, en el terreno de lo imaginario la primacía la tiene la acción sobre la razón, porque para el filósofo greco-francés el mundo histórico consiste en el hacer humano, cuya raíz está en la praxis social. ¿Qué quiere decir esto? Los efectos y las conexiones entre las significaciones sociales imaginarias dependen de la praxis social. El sentido del hacer no puede fijarse ni detenerse, porque por su propia naturaleza es un movimiento que evoluciona modificando las vinculaciones pasadas. Es el movimiento que genera la praxis social.

Castoriadis coloca como ejemplo la situación de educar al niño o al enfermo. En estos casos, los efectos de las acciones tanto del niño con los padres como del médico con el enfermo e inversamente dependerán de la actividad que realice cada uno. Por consiguiente, ni el porvenir del niño ni del enfermo se puede definir ni responden a una teoría acabada. Por el contrario, el porvenir de cada uno dependerá de las relaciones que se generen a partir de sus acciones. El ámbito del hacer tiene que ver con “una actividad consciente, pero que no puede garantizar racionalmente ni sus fundamentos, ni sus resultados”⁸⁶. El hacer humano es una actividad que no se puede asir en teorías y esquemas, porque su naturaleza precisamente se destaca por producir una infinidad de relaciones que continúan en el porvenir y cuyos efectos se modifican en el ir haciendo; “...un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo...”⁸⁷.

⁸⁵“...lo real por excelencia...el producto de nuestra propia actividad, esta actividad misma bajo la infinita variedad de sus formas...” Ibid., p. 111.

⁸⁶Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 1, Ob cit., p. 126.

⁸⁷Ibid., p. 127.

El hacer tiende a desplegarse en un proyecto que es incierto, porque el proyecto no responde a conceptos, teorías, sino al orden y al desorden, al sentido y sinsentido⁸⁸. El hacer implica la creación de infinitas posibilidades de relaciones y conexiones donde la actividad humana tiene la posibilidad de realizarse en su máxima expresión: la invención novedosa proveniente de la acción.

“La praxis es, ciertamente, una actividad consciente y no puede existir más que en la lucidez; pero es algo del todo distinto a la aplicación de un saber previo (y no puede justificarse por la aplicación de semejante saber –lo cual no quiere decir que no puede justificarse). Se apoya sobre un Saber, pero éste es siempre fragmentario y provisional. Es fragmentario, porque no puede haber una teoría exhaustiva del hombre y de la historia; y es provisional, porque la praxis misma hace surgir constantemente un nuevo saber, pues *hace hablar al mundo en un lenguaje a la vez singular y universal*. Es por ello por lo que sus relaciones con la teoría, la verdadera teoría correctamente concebida, son infinitamente más íntimas y más profundas que las de cualquier técnica o práctica “rigurosamente racional” para la que la teoría no es más que un código de prescripciones muertas que no puede jamás encontrarse, en lo que maneja, con el sentido”⁸⁹.

De estas palabras se desprende cómo el filósofo greco-francés superpone la acción como práctica de vida sobre la teoría distanciándose de la concepción del pensamiento heredado. La atmósfera de la acción es distinta a la de la teoría. La praxis social incluye la actividad humana como un saber práctico y no como una teoría abstracta. La praxis es una actividad que se genera en la creación, le interesa la transformación de lo dado y no responde a ninguna teoría formal previa. Incluye el saber práctico, el que se produce en la experiencia, en las prácticas de vida, como significaciones que se modifican en la misma medida que las acciones cambian las relaciones dadas en el transcurso del vivir. La praxis refiere a la experiencia, lo real efectivo social, la actividad humana en permanente dinamismo, lo imaginario, no a la teoría formal-científica. La praxis en la relación padre e hijo donde el padre educa al hijo y a la vez el hijo educa al padre. La que se forma entre el médico y el paciente, donde en la relación de ambos, el médico

⁸⁸“racional y no racional están constantemente cruzados en la realidad histórica y social y este cruce es precisamente la condición de la acción”. Ibid., p. 136.

⁸⁹Ibid., pp. 130 y 131.

transforma al paciente y el paciente cambia al médico⁹⁰. La praxis, manifestada en las acciones humanas crea, transforma y modifica las relaciones entre quienes la ejercen y entre éstos y las cosas.

Rorty⁹¹ al analizar la tesis de Castoriadis sobre la institución imaginaria de la sociedad, resalta cómo este autor fundamenta su planteamiento en la praxis, la creación, la contingencia, el azar. Explica que el filósofo greco-francés rechaza la idea de una teoría formal para interpretar a la sociedad, pues eso conduce inevitablemente a producir utopías políticas, a concebir la vida social como un modelo teórico que no incorpora a la realidad efectiva social. Su propuesta es que el vínculo entre lo imaginario y la imaginación producen la realidad, porque la psique y la sociedad constituyen un binomio indisoluble, generadora de las instituciones; lo imaginario se caracteriza por el hacer, la praxis, la acción.

Según Rorty, lo importante en el pensamiento de Castoriadis es que considera que las nuevas formas de vida social se crean desde la política, y la política es la praxis, el hacer, la acción humana. Dice Rorty “...los humanos somos dueños de la posibilidad tanto como de la realidad -pues la posibilidad es una función de un vocabulario descriptivo, y ese vocabulario está tan disponible como cualquier otra cosa para las formulaciones políticas”⁹². Para Rorty, lo que resalta en la tesis del filósofo greco-francés es que “lo que importa en un pensador social son los fragmentos para los cuales la argumentación es irrelevante”⁹³. De

⁹⁰“Esta lucidez “relativa” corresponde igualmente a otro aspecto de la praxis tan esencial como aquél: el de que su sujeto mismo es constantemente transformado a partir de esta experiencia, en la que está comprometido y que *hace*, pero que también le *hace* a él. “Los pedagogos son educados”, “el poema hace a su poeta”...” Ibid., p. 132.

⁹¹ Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Ediciones Paidós, Primera Edición, 1993.

⁹²Ibid., pp. 258 y 259.

⁹³Ibid., p. 259.

esta manera, la nueva forma social consiste en la praxis creadora de los hombres y no en la imposición de modelos teóricos. Por ello, advierte que: “Determinadas constricciones pueden llegar a parecer tan firmes, canónicas y obligatorias para un pueblo que su sentido de sí mismo como comunidad no sobrevivirá a la eliminación de aquellas constricciones”⁹⁴.

Para el filósofo estadounidense, de lo que se trata en la tesis propuesta por Castoriadis, es de la acción, la contingencia, la indeterminación, la indefinición, el hacer, para crear un nuevo proyecto de futuro donde se tome en cuenta la cotidianidad, la lucha por la vida real. Estas categorías necesariamente se generan en la praxis y no en la teoría, pues se asume la creación desde el hacer, la actividad, la experiencia y no desde el pensar abstracto y teórico. De esta manera, la propuesta de Castoriadis se aleja de las rimbombantes discusiones teóricas que especulan sobre la división entre propietarios y proletariado o qué sociedades están maduras para superar esta división, o qué factores determinan esta posibilidad, donde la cotidianidad no es tomada en cuenta. Se centra en cuestionar, problematizar, interrogar a la praxis para interpretar a la sociedad porque “la acción de los hombres es el único lugar en el que las ideas y los proyectos pueden adquirir su verdadera significación”⁹⁵.

De allí que el movimiento vital de la praxis social debe ser el desarrollo y el ejercicio de la autonomía. La creación de un modelo social signado por la acción autónoma de los individuos y el colectivo. En efecto, afirma Castoriadis que:

⁹⁴Ídem.

⁹⁵Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V.1., Ob cit., p. 113.

“Llamamos praxis a ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía. La verdadera política, la verdadera pedagogía, la verdadera medicina, puesto que han existido alguna vez, pertenecen a la praxis.

En la praxis hay un *por hacer*, pero este *por hacer* es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros... (el desarrollo de la autonomía)... (el ejercicio de esta autonomía)...”⁹⁶

La noción de praxis que presenta el filósofo greco-francés la interpreto de la siguiente manera: El hacer muestra que lo real también consiste en imágenes vivientes porque su origen está en la acción de los individuos y el colectivo; en la actividad humana se entrecruzan, lo posible y lo imposible, lo racional y lo irracional, el sentido y el sinsentido, lo enigmático y la claridad, lo infinito y no definido y lo finito y definido; la determinación racional junto con lo no determinado y lo imaginativo; la contingencia y la necesidad, el orden y el desorden, lo causal y no-causal, que se presentan como una ficción vivida. Esta es la materia prima que lleva a la acción humana a superar imposiciones, determinaciones establecidas previamente y producir nuevas formas y contenidos. La praxis busca la transformación, el haciéndose, el cambio, libera la imaginación, la invención del individuo y la sociedad hacia el ejercicio efectivo de la autonomía. La autonomía es la motivación, el deseo y la intención que mueve a los individuos y al colectivo a emprender acciones. Se tiene así un imaginario donde el sentido de las significaciones consiste en el desarrollo y ejercicio de la autonomía del individuo y de la colectividad.

Para explicar a qué se refiere la autonomía del individuo, Castoriadis recurre a la siguiente máxima del psicoanálisis “Allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo”⁹⁷. Lo que quiere dar entender el mencionado autor es que la

⁹⁶Ibid., pp. 129 y 130.

⁹⁷Ibid., p. 173. “..Freud había caracterizado un momento cardinal en la conformación de la subjetividad con la fórmula “Wo Esh war, soll Ich werden” (donde ello era, [el] yo deb[e]o advenir). La fórmula sugiere que la

autonomía consiste en despojar las fuerzas oscuras que existen en mí y colocar en su lugar la claridad, lo consciente, todo ello producto de una decisión. La autonomía reside en la decisión que lo consciente domine a lo inconsciente, es decir, en asumir la responsabilidad de mi existencia emprendiendo las acciones producto de mi propia decisión y no por dictados de otros o de situaciones que me son ajenas.

Y agrega Castoriadis, la autonomía es mi ley, que se opone a la regulación por el inconsciente, que es la ley por otro. A lo que refiere es que el Yo, lo consciente, es autónomo, porque tiene la facultad de regularse a sí mismo mediante la acción. El ello, lo inconsciente, es heteronomía, legislación dada por otro; un otro que está en mí, compuesto de instintos, deseos, y todos los valores, normas, a partir de las cuales se educa al individuo. “La autonomía se convierte entonces en: mi discurso debe tomar el lugar del discurso del Otro, de un discurso que está en mí y me domina: habla por mí...”⁹⁸. Lo que se destaca en estas palabras, es que la autonomía no queda en mero discurso, como sería el caso de Kant, donde el imperativo categórico del deber ser, responde a una máxima universal: obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal; por el contrario, la autonomía es el ejercicio de la praxis por el individuo y la colectividad, esto es, mediante las acciones se crea la

conformación de la identidad del sujeto transita desde el inconsciente hacia el yo, desde el dominio de lo inconsciente hacia la conformación de la identidad yoica. En esa fórmula Freud señala un trabajo que iba de la indiferenciación pulsional, la movilidad pulsional irrestricta a una conformación estable de los patrones pulsionales, la aparición del yo, proceso constitutivo de la subjetividad. Castoriadis, en la reflexión sobre la autonomía del sujeto, añade a la exigencia formulada por Freud una condición pulsional suplementaria. La autonomía, inscrita en lo social, fincadas en condiciones subjetivas ajenas a toda presunción trascendental, requiere la incorporación al acto del régimen de la pulsión. Así, junto con las condiciones estructuradas del yo debe abrirse un juego virtual de significación, derivado de la fuerza representacional de la pulsión y que emerge en el sujeto como un advenimiento. Ahí donde yo soy, señala Castoriadis, ello debe surgir, debe crearse...” Mier, Raymundo. “Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, p. 97.

⁹⁸Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V.1., Ob cit., pp. 174 y 175.

autonomía. La autonomía se manifiesta en las prácticas cotidianas de formas de vida, en el momento que el hacer, el pensar, el decir se presentan como una unidad y transforman el estilo de vida que hasta ahora el individuo vivía⁹⁹.

En la interioridad del hombre se conjuga lo auténtico con lo no-auténtico. Lo no-auténtico está compuesto por lo ya establecido antes de nacer, lo heterónomo, (los padres, instituciones, sociedad, normas, valores, religión), pero también por los instintos, deseos, nuestros fantasmas. Esto configura lo otro, lo ajeno a mi autenticidad. La autonomía se desarrolla en la medida en que se opone, transforma o modifica lo establecido, lo heterónomo. La autenticidad aparece cuando soy capaz de crear y constituir mi propio yo, limpiar mi yo de todos aquellos aspectos ajenos a mi autenticidad, lo que solo es posible mediante la acción. Un ejemplo de esto es cuando los padres conducen a los hijos a estudiar aquellas carreras que sean productivas económicamente (ingeniería, medicina, computación, electricidad, entre otras) y el hijo quiere más bien ser actor, pintor, escultor, fotógrafo, músico, filósofo, escritor. Concurren en el hijo dos fuerzas que se oponen: su deseo de ser filósofo (su querer auténtico) y el mandato social (querer de los padres) lo no auténtico: le exigen que sea ingeniero.

La autonomía surge cuando el individuo se atreve a oponerse a lo que le es ajeno, toma la decisión de hacer lo que su verdadero yo le indica. El hombre desde que nace se encuentra con lo ajeno (lo imaginario establecido), el cual vive como si ello fuera su autenticidad, cuando en realidad lo que vive es una máscara.

⁹⁹“...una transformación esencial en el sujeto es posible...El objetivo de esta transformación fue definido por el mismo Freud: “donde estaba el Ello, el Yo debe devenir.” Que es de transformación de que se trata, y no de saber, lo indica bastante el hecho de que no es suficiente que el Yo sepa donde estaba el Ello para devenir allí. Pero la fórmula de Freud permite sobre todo ver la relación *sui generis* de la actividad analítica con el hacia-el-que de la transformación...”. Castoriadis, Corneliu. “Epilegomenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia”. En: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Ob cit., p. 85.

“Lo esencial de la heteronomía -o de la alienación...- en el nivel individual, es el dominio por un imaginario autonomizado que se arrogó la función de definir para el sujeto tanto la realidad como su deseo”¹⁰⁰ Ese conflicto entre el Yo y el Ello, en Castoriadis, consiste en la oposición entre un imaginario que intensifica la ajenidad en el sujeto y un sujeto que decide elaborar su propio imaginario¹⁰¹. Esta elaboración es producto de la actividad humana, no de categorías trascendentales. “Un sujeto autónomo es aquél que se sabe con fundamentos suficientes para afirmar: esto es efectivamente verdad, y esto es efectivamente mi deseo”¹⁰². En otras palabras, un individuo autónomo es aquel que lleva lo consciente a la realidad efectiva social, cuestiona su entorno, porque sabe que le es ajeno, y comienza a crear su propia autenticidad individual y colectiva mediante la praxis.

En mi criterio, en la construcción de la autonomía no se trata de excluir lo que nos es ajeno, sino de aceptar que lo ajeno existe, está presente y que esta misma presencia posibilita el desarrollo de las acciones autónomas. La existencia de la heteronomía facilita el surgimiento de la autonomía, porque ofrece la oportunidad de que se pueda diferenciar lo ajeno de lo auténtico, en el instante que cuestiono lo que me es heterónimo. La autonomía deviene de la acción, creación, invención, de ese instante en el que el hombre se encuentra consigo mismo y se deja fluir en el despertar de la reflexión, la crítica, el cuestionamiento. El hombre antes de cualquier pensamiento lógico o categoría trascendental es un cuerpo que se mueve, participa en el mundo con una carga de significaciones que le dan

¹⁰⁰Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V.1., Ob cit., p. 175.

¹⁰¹“Un discurso que es mío es un discurso que ha negado el discurso del Otro; que lo ha negado, no necesariamente en su contenido, sino en tanto que es discurso del Otro; dicho de otra manera, que, explicitando a la vez el origen y el sentido de este discurso, lo negó o afirmó con conocimiento de causa, remitiendo su sentido a lo que se constituye como la verdad propia del sujeto – como mi propia verdad”.

Ibíd., p. 177.

¹⁰²Ibíd., p. 178.

sentido a su movilidad. El hombre no es un sujeto abstracto o trascendental, es de carne y hueso, perteneciente a la realidad efectiva, la sufre, la padece, también la ríe, en una palabra, la siente. Es un mundo que lo toca y donde inventa a cada momento las formas de vivir la vida y su vida. Se trata que:

“El sujeto en cuestión no es, pues, el momento abstracto de la subjetividad filosófica, es el sujeto efectivo penetrado de parte a parte por el mundo y por los demás. El Yo de la autonomía no es Sí mismo absoluto, mónada que limpia y pule su superficie externo-interna para eliminar de ella las impurezas aportadas por el contacto del prójimo; es la instancia activa y lúcida que reorganiza constantemente los contenidos, ayudándose de estos mismos contenidos, y que produce con un material condicionados por necesidades e ideas, mixtas ellas mismas, de lo que ya encontró ahí y de lo que produjo ella misma.

No puede tratarse, pues, tampoco bajo esta relación, de eliminación total del discurso del otro –no sólo porque es una tarea interminable, sino porque el otro está presente cada vez en la actividad que lo “elimina”...”¹⁰³.

En cuanto a la autonomía de la sociedad, ésta se produce porque la autonomía del sujeto no consiste en eliminar lo social, sino en depurar la materia social y reelaborarla. En la medida que el hombre constituye su Yo en esa misma proporción contribuye a construir la autonomía social. Es decir, la cuestión de la autonomía va ligada a lo político y lo social, puesto que la autonomía del individuo adquiere sentido y contenido toda vez que acepta la existencia de los otros y confirma que el desarrollo de su autonomía es posible en la medida en que los otros también sean autónomos. La autonomía es un compromiso colectivo¹⁰⁴, tiene que ver con el reconocerse a sí mismo en la realidad efectiva social, el individuo en convivencia con los otros. Por ser esto así, la autonomía es una praxis individual y colectiva que se desarrolla en lo social.

“...la autonomía remite enseguida, se identifica incluso, con el problema de la relación del sujeto y del otro – o de los demás; que el otro o los demás no aparecen aquí como obstáculos exteriores o maldición sufrida... la existencia humana es una existencia de varios...esta existencia en plural, que se presenta así como intersubjetividad prolongada, no queda como... simple intersubjetividad. Es la existencia social e histórica, y ésta es para nosotros la dimensión esencial del problema. Lo

¹⁰³ Ibid., p. 181.

¹⁰⁴ “...si el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentra en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como “ipseidad” del sujeto –entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social”. Ibid., p. 183.

intersubjetivo es...la materia de la que está hecho lo social, pero esta materia no existe más que como parte y momento de este social que compone, pero también presupone¹⁰⁵”.

Se puede decir que la autonomía no es un problema aislado, ni sólo corresponde al sujeto que se retira a la montaña. La autonomía se desarrolla y se ejerce en la praxis social; por tal razón, tiene que ver con la acción, con la imaginación, con la creación, con el individuo y el colectivo. El hombre pertenece a la dimensión social. La autonomía es el movimiento vital de la actividad humana y ésta se efectúa en lo social. Lo social tiene que ver con la intersubjetividad, la existencia plural. En otras palabras, sólo el hombre tiene experiencia histórica y como tal él es un ser de la historia y está en la historia, también es un ser de la sociedad y está en la sociedad. Esto implica:

“-pensar necesariamente la historia en función de las categorías de su época y de su sociedad – categorías que son, a su vez, un producto de la evolución histórica;-pensar la historia en función de una intención práctica o de un proyecto -proyecto que forma parte, a su vez, de la historia”¹⁰⁶.

De las acciones emerge la autonomía, como un hacer que forja cada individuo junto con el colectivo en la medida que desarrollan la imaginación. El hacer, la acción, el sentir, se presentan como un conjunto de significaciones cuyo contenido da sentido a la cotidianidad. Estas significaciones constituyen una gama de posibilidades finitas e infinitas, de necesidad y contingencia, que nutren la praxis social en el progreso en el ejercicio de la autonomía. Estas significaciones constitutivas del hacer haciendo refieren a lo imaginario, espacio indescifrable para el logos, sólo accesible al hallazgo por los hombres¹⁰⁷.

¹⁰⁵Ibid., p. 184.

¹⁰⁶Ibid., p. 59.

¹⁰⁷“Una de las grandes virtudes del pensamiento social de Castoriadis... será romper con esta ontología hegemónica sobre la que se había sostenido el positivismo en su vertiente sociológica. Para él...“lo real” no es más que el resultado de la preconfiguración realizada desde y por un siempre contingente imaginario social. De este modo, lo que Castoriadis llama el “estrato natural” de lo social no sería más, en realidad, que el punto de apoyo que brinda una naturaleza aun por *urbanizar*, por organizar, por modelar, de acuerdo con los dictados de un implícito magma de significaciones imaginarias. La cultura, así, contribuye a conformar la naturaleza, convierte a ésta última en naturaleza donde aparece sobreañadido un significado preciso para un

Finalmente, Castoriadis presenta su tesis sobre lo imaginario como un fluir de significaciones que no responde a la concepción científica desarrollada por el pensamiento heredado, sino que es un espacio que concibe como un *por hacer*, por construir, que está allí, por urbanizar, organizar, moldear. Es la realidad efectiva social y sólo los hombres con su potencia creadora materializada en acciones son los que darán forma a este campo: allí la praxis social genera las significaciones que darán sentido al hacer cotidiano.

III. Lo imaginario como institución

Teniendo claro que lo imaginario refiere a la praxis social, ahora toca mostrar que estas prácticas de vida se presentan en lo imaginario como un *eidos* de la institución, para que los individuos y el colectivo puedan ver y sentir qué modo social están construyendo.

En Castoriadis, la institución se presenta en lo imaginario a partir de lo simbólico¹⁰⁸. La premisa en la que se apoya el autor para fundamentar esta afirmación es la siguiente “Todo lo que se presenta a nosotros, en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico”¹⁰⁹. Es decir, en lo imaginario, las instituciones aparecen como imágenes que expresan símbolos.

Lo que destaca Castoriadis es que desde lo imaginario las instituciones son las imágenes y símbolos concretos que produce la praxis social¹¹⁰. Las

conjunto de seres humanos...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada. En: *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., pp. 241-242.

¹⁰⁸“...las instituciones sociales adquieren siempre un sentido en el contexto de una *red simbólico-imaginaria* donde éstas se encuentran consustancialmente enmarcadas. De manera que la totalidad de las instituciones sociales se hallarían subordinadas a un *orden simbólico* que las trascendería y donde éstas llegarían a adquirir toda su auténtica significación. Cada modelo particular de sociedad, entiende Castoriadis, reposaría sobre una *matriz simbólica central* de la cual se llegaría a irradiar una determinada inteligibilidad, significación y organización a la totalidad de la experiencia social y lógicamente a las instituciones en ella albergadas...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V.1., Ob cit, p. 232.

¹⁰⁹Ibid, p. 201.

¹¹⁰“...Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica...” Ídem.

instituciones son los símbolos que hacen visible lo imaginario instituido y todo lo que lo compone (economía, derecho, religión, política, lenguaje, modelo social, valores, procedimientos, entre otros). Lo imaginario se materializa en las instituciones como imágenes que expresan los símbolos de este modo histórico-social específico. El contenido de un símbolo consiste en los significantes y significado, donde se vinculan las imágenes con la realidad efectiva; por tanto, todo símbolo expresa una referencia a lo real y remite a una significación imaginaria¹¹¹ como imagen. Lo simbólico como elemento de lo imaginario representa lo racional y la imaginación.

La sociedad se constituye en instituciones que también se mueven en un orden simbólico que se deriva de la praxis social establecida. Dicho de otro modo, el individuo y el colectivo se encuentra con unas instituciones establecidas que representan una realidad social constituida¹¹². Estas instituciones encarnan lo histórico (pasado), el haciendo (presente), el por hacer (futuro). Entonces:

“...nada permite determinar *a priori* el lugar por el que pasará la frontera de lo simbólico, el punto a partir del cual el simbolismo se desborda en lo funcional. No puede fijarse ni el grado general de simbolización, variable según las culturas, ni los factores que hacen que la simbolización afecte con una intensidad particular sobre tal aspecto de la vida de la sociedad considerada”¹¹³.

¹¹¹“La imagen simbólica, en su dimensión material, perceptible, si se quiere *real*, logra concentrar en su seno y también nos remite a una subyacente representación imaginaria propiamente imperceptible, inmaterial, *irreal*... Lo imaginario se nos encarnaría, se nos *presentificaría*, únicamente en el terreno de lo simbólico, si bien su sustancialidad trascendería el ámbito de lo exclusivamente material...” lo irreal” sostiene “lo real”, “lo invisible” es condición de posibilidad misma de “lo visible”, lo “no categorizable” induce, curiosamente, un mundo estructurado y organizado... De manera que pensamos, actuamos, amamos o nos relacionamos desde y a partir de algo que nos trasciende y que no siempre se nos muestra transparente –el imaginario social- y del cual sería un grave error creerse por completo independizados...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., pp. 245 y 246.

¹¹²“Decir que la sociedad es instituida significa que no ha sido producida “naturalmente”, que es resultado de la acción humana. La acción propiamente humana implica una intención, mediatizada por un sistema simbólico, lo que la convierte en un proyecto, irreducible a cualquier comportamiento animal y a toda explicación causal. En tanto que tal, su inteligibilidad remite, más que a *causas*, a *razones*” Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. En *Transversales*, No 2, Madrid, Sepha Edición y Diseño, SL, 2006, p. 59.

¹¹³ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 1, Ob. cit., p. 214.

Del precedente párrafo se deriva que lo simbólico no se puede fijar de antemano, porque este fluye de la praxis social. La actividad de los individuos y el colectivo construye sus instituciones. Es claro que para el filósofo greco-francés las instituciones no responden a una estructura *a priori* que no tiene relación con la realidad social. Según el autor, cuando las instituciones responden a esquemas predeterminados representan una estructura racional, funcional y lógica, un sistema cerrado totalmente ajeno a la vida social. Cuando responden a las prácticas cotidianas, entonces se incorpora a la realidad la dimensión de lo imaginario, porque se le da cabida a lo simbólico como imágenes que expresan un contenido de la realidad que los individuos y el colectivo están construyendo.

“La sociedad constituye un simbolismo pero no en total libertad. El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan unos encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a los que no se apuntaba, ni estaban previstos...”¹¹⁴.

Al respecto, puedo decir que lo simbólico participa del movimiento vital de lo imaginario: la praxis social. Por ello, capta lo racional y lo imaginativo, la necesidad y la contingencia, la determinación y la indeterminación. Participa de las conexiones que devienen de la espontaneidad, pero también de las establecidas por los individuos de antemano. Lo fundamental es que las instituciones son la copia de la praxis social, no son producto de teorías ni de fines predeterminados. En ellas se representa lo instituido y también el paso a lo instituyente, porque las instituciones representan en imágenes concretas, visibles la praxis social.

“...lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para “expresarse”, lo cual es evidente, sino para “existir”, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de “imágenes”, pero estas “imágenes” están ahí como representante de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa, lo que no es, de verla otra de lo que es. Sin embargo, en la medida en que lo imaginario

¹¹⁴Ibid, p. 217.

vuelve finalmente a la facultad originaria de plantear o de darse, bajo el modo de la representación, una cosa y una relación que no son (que no están dadas en la percepción o que jamás lo han sido), hablaremos de un imaginario efectivo y de lo simbólico. Es finalmente la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen”¹¹⁵.

De las anteriores palabras se desprende que lo imaginario requiere de lo simbólico para expresarse, materializarse, hacerse visible; las instituciones se presentan en lo imaginario como imágenes de la praxis social, se aparecen como copias de la actividad social efectiva. En otras palabras, las instituciones en lo imaginario se muestran como imágenes, no como conceptos. Por esta razón, explica Olivier Fressard lo siguiente:

“*Imaginario*. Decir que dicha institución es imaginaria significa, en primer lugar, que es un fenómeno del espíritu, y, en segundo lugar, que las significaciones y valores que orientan la sociedad son una invención de los seres humanos. Tienen que ser puestas en relación con una capacidad de creación. Las significaciones sociales, por tanto, no son naturales ni (completamente) racionales”¹¹⁶.

De acuerdo a lo señalado por Fressard, una institución imaginaria, es producto de la potencia creadora del colectivo y de los individuos que se hace en praxis social. Imaginación e imaginario se vinculan para producir instituciones que encarnen las significaciones imaginarias sociales que devienen de las acciones individuales y colectivas. “La institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario”¹¹⁷. Las instituciones al ser imágenes de la praxis social, permiten que los individuos y el colectivo se reconozcan en éstas porque son su creación.

¹¹⁵Ibid, p. 220.

¹¹⁶Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. En: *Transversales*. Ob cit, p. 59.

¹¹⁷Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 1., Ob cit., pp. 227 y 228.

“Las instituciones forman una red simbólica, pero esta red, por definición, remite a otra cosa que al simbolismo”¹¹⁸. Las instituciones representan el contenido real social efectivo como cadenas de significaciones que responden a la causalidad, pero también incorporan a esta cadena lo no-causal. La significación contiene racionalidad e imaginación. Representa lo establecido y la posibilidad de cambio, de transformación. Las instituciones la construyen los individuos y el colectivo, porque se trata de sujetos efectivos y no trascendentales.

“El mal comienza también cuando Heráclito se atrevió a decir: “Escuchando, no a mí, sino al *logos*, convencerlos de que...”...Pero no escuchéis a Heráclito. Esa humildad no es más que el colmo de la arrogancia. Jamás es el *logos* lo que escucháis; siempre es a *alguien*, tal como es, desde donde está, que habla por su cuenta y riesgo, pero también por el vuestro...”¹¹⁹

Del precedente párrafo queda claro que los individuos y el colectivo son los únicos que pueden transformar lo establecido, son los que ponen en movimiento lo instituyente. Y ello es posible, porque las instituciones muestran el pasado, el presente y el por ser. En otras palabras, en las instituciones “...la modificación del destino histórico de las sociedades es siempre el resultado de una *creación* eminentemente humana donde cobra una especial relevancia el *orden de lo simbólico-imaginario*”¹²⁰.

“El hombre no es...una cerradura que tiene su llave (que hay que volver a encontrar o fabricar). El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones –y, si las supera (no solamente en un virtual permanente, sino en la efectividad, del movimiento histórico), es porque salen de él mismo, porque él las inventa...él las hace haciendo y haciéndose, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas”¹²¹.

De allí se puede interpretar que en la praxis social los hombres crean sus significaciones, que se expresan en las instituciones mostrando así si están

¹¹⁸Ibid., pp. 236 y 237.

¹¹⁹Ibid., p. 11.

¹²⁰Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., p. 233.

¹²¹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 1., Ob cit., p. 235.

construyendo o por el contrario están destruyendo¹²². Lo instituyente lo generan los individuos y el colectivo mediante una actividad continua que implica el cuestionamiento permanente de sí y del entorno. Es el cuestionamiento lo que lo impulsa a superar las definiciones y a inventar otras para superarlas nuevamente. El mundo humano consiste en la transformación, tanto de lo individual, como de lo colectivo. Cuando la praxis social está en movimiento, entonces los individuos y el colectivo emprende los cambios, las modificaciones. Las instituciones responden a la praxis social que incorpora en su hacer lo espontáneo y dinámico. Mientras los hombres actúen en esa proporción las instituciones cambiarán.

La institución lleva “una significación, símbolo, mito y enunciado de regla que remite a un sentido organizador de una infinidad de actos humanos, que hace levantar en medio del campo de lo posible la muralla que separa lo lícito de lo ilícito, que crea un valor, y vuelve a disponer todo el sistema de las significaciones...”¹²³. Las instituciones como representación de la praxis social dan sentido a la forma histórica-social creada por los individuos y el colectivo como un sistema de sanciones, valores, mitos, ética, que concretizan al individuo y al colectivo en la cotidianidad que están viviendo¹²⁴.

¹²²“...los hombres se hacen la pregunta: ¿qué es el mundo humano?, y responden mediante un *mito*: el mundo humano es aquél que hace sufrir una transformación a los datos naturales (en el que se hacen cocer los alimentos); es finalmente una respuesta racional dada en lo imaginario por medios simbólicos...” Ibid., p. 239.

¹²³Ibid., p. 241.

¹²⁴“Castoriadis se pregunta qué es lo que mantiene unida a la sociedad y le da su forma de ser y de hacer. La respuesta es que la une su *institución* —el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas—. Según Castoriadis la institución es una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variable, un componente funcional y un componente imaginario. El elemento imaginario de una sociedad o de una época es lo que “da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica”. Es la institución lo que convierte a la materia prima humana en individuos sociales: todos somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad. Así, la autoinstitución de la sociedad es la creación de un mundo humano y la creación del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad”. Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. España, Ediciones Orto, Primera edición, 2001, pp. 37 y 38. “...el simbolismo se refiere necesariamente a algo que no está entre lo simbólico, y que tampoco está entre lo real-racional. Este elemento, que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que

La praxis social se organiza como una forma o modelo, que es la institución. Siendo esto así, la sociedad es una institución imaginaria producto de la actividad humana. La institución presenta la forma social que la praxis humana está construyendo, la cual puede ser constructiva como la democracia o destructiva como los totalitarismos. En este sentido, Castoriadis dice que:

“Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuestas a cuestiones fundamentales: ¿Quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su “identidad”, su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contienen, sus necesidades y sus deseos. Sin la “respuesta” a estas “preguntas”, sin estas “definiciones”, no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura -pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la “realidad” ni la “racionalidad” pueden proporcionar...”¹²⁵.

Esas respuestas surgen de la praxis social. Es en el hacer donde se labra el sentido que cada sociedad le atribuye a su estilo de vida y que las instituciones representan. En el hacer se dan las interrogantes y también las respuestas. Estas no están prefijadas. Es así como la raíz de la forma social se encuentra en el hacer, actuar, en la experiencia, en las prácticas de vida, de allí emergen las significaciones. Las significaciones son los efectos de la actividad humana que las instituciones encarnan. En este contexto, afirma el filósofo greco-francés que “...el sentido auténtico de una sociedad ha de ser buscado en primer lugar en su vida y su actividad efectivas... Vida y actividad de las sociedades son precisamente la posición, la definición de este sentido”¹²⁶. Vida y actividad se refiere a la praxis social que se desarrolla en la cotidianidad que embarga a los individuos y al colectivo, cada día de su existencia, desde que nacen hasta que mueren. Relación con los padres, entorno familiar y social, educación de los

sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones...” , Ibid., p. 252.

¹²⁵Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 1., Ob cit., p. 254 y 255.

¹²⁶Ibid., p. 255.

padres y familia, educación en el colegio, universidad, trabajo, tiempo libre, diversión, amor, sexualidad, procreación, salud, enfermedad, política, religión, relación con los otros, muerte, diversión, arte, entre otras.

Para Castoriadis “...el hombre es un animal inconscientemente filosófico, que se planteó las cuestiones de la filosofía en los hechos mucho tiempo antes de que la filosofía existiese como reflexión explícita; y es un animal poético, que proporcionó en lo imaginario unas respuestas a esas cuestiones”¹²⁷. Dicho de otro modo, el hombre es un animal de acción, sueños, creación, invención, de praxis social. El hombre primero es un cuerpo de acción, de hechos, de pasión, de imaginación; luego de reflexión, porque es un ser de carne y hueso, que vive y padece lo real social efectivo y se hace preguntas, analiza lo que vive. Es poético, porque es capaz de inventar nuevas formas de vida¹²⁸. Los hombres son cuerpos que generan praxis social¹²⁹. La institución representa lo imaginario, su imagen le ofrece sentido a los individuos y al colectivo porque ven lo que están haciendo.

Por la institución la sociedad existe, en ella se encarna su forma, su sentido y estilo de vida. La institución representa el decir y el hacer social, el poder, la religión, lo político, la política, la sexualidad, la relación individual y colectiva. Las instituciones presentan la forma como los individuos socializan, porque contribuyen a educarlo.

“...la sociedad –la institución- no está solamente para “contener la violencia” del ser humano individual, como lo pensaban Hobbes o anteriormente los sofistas del siglo V a.C.; ni siquiera para “reprimir las pulsiones”, como lo pensaba Freud. La sociedad está aquí para humanizar a este pequeño monstruo que llega al mundo bramando y para que resulte apto para la vida... De tal manera que la institución de la sociedad debe, cada vez, insertar en una vida colectiva y *real*...a

¹²⁷Ibíd., p. 256.

¹²⁸“...los hombres fueron, individual y colectivamente, ese querer, esa necesidad, ese hacer, que se dio cada vez otro objeto y con ello otra “definición” de sí mismo” Ibíd., p. 233.

¹²⁹“Imagen del mundo e imagen de sí mismo están siempre con toda evidencia vinculadas. Pero su unidad viene dada a su vez por la definición que brinda cada sociedad de sus necesidades, tal como se inscribe en la actividad, el hacer social efectivo...” Ibíd., p. 259.

este ser egocéntrico que remite todo a sí mismo y es capaz de vivir casi eternamente en el puro placer de representación... la institución... provee a la psique de otra fuente de sentido: la significación imaginaria social-...”¹³⁰

La idea central de Castoriadis es que las instituciones socializan a los hombres, porque le ofrecen un sentido de vida que, en principio, estos aceptan. Las instituciones educan a los individuos y al colectivo. Esta socialización se produce cuando la institución vincula a los hombres con la praxis social establecida¹³¹; “¿quién instituye a la sociedad?... Es obra de un colectivo anónimo e indivisible, que trasciende a los individuos y se impone a ellos. El imaginario social provee a la psique de significaciones y valores, y a los individuos les da los medios para comunicarse y les dota de las formas de la cooperación. Es así, no a la inversa”¹³². La afirmación contundente: el individuo y lo social desde lo imaginario son dos polos que se encuentran indisolublemente unidos. La sociedad socializa al individuo, luego el individuo transforma la institución instituida como se explicará en los capítulos II y III.

Se puede decir que lo imaginario se vale de la institución para hacerse visible. Lo visible consiste en que la institución capta las conexiones de las significaciones imaginarias que devienen del hacer humano. La institución encarna en sí el sentido de las significaciones que crean los hombres. Es una red donde todos estos elementos están interconectados, pero lo que hace que el

¹³⁰Castoriadis, Cornelius. “Institución primera e instituciones segundas”. En *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Español, 2001, p. 123.

¹³¹“La institución de la sociedad es institución de las significaciones imaginarias sociales y, por principio, debe dar sentido a todo lo que pueda presentarse, tanto “en” la sociedad como “fuera” de ella. La significación imaginaria social hace que las cosas sean como tales cosas, las establece como lo que ella son y ese lo que está establecido por la significación que es indisolublemente principio de existencia, principio de pensamiento, principio de valor, principio de acción...” Castoriadis, Cornelius. “La institución de la sociedad y de la religión. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998, p. 178.

¹³² Fressard Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar los pueblos”. En: *Transversales*. Ob cit., pp. 59 y 60.

hombre pueda verse, que esta red sea accesible a los hombres por el tacto, el oído, la vista, el olfato, es la institución. Esto que los hombres pueden tocar, ver, tener acceso, les muestra el sentido de lo que están haciendo. Claro está, el origen de las significaciones se encuentra en el hacer humano; siendo esto así, las significaciones son creaciones, invenciones. En ellas confluyen lo racional y lo imaginativo, la contingencia y la necesidad, el sentido y el sinsentido. Son producto de la praxis social y no de una razón universal¹³³.

Por consiguiente, la institución existe si los individuos y el colectivo la construyen y desaparece si los individuos y la colectividad la destruyen. La institución “establece, en efecto, que el ser es significación y que la significación (social) pertenece al ser...”¹³⁴. Cuando la institución muestra las significaciones imaginarias sociales dotadas de sentido, ofrece a los hombres la posibilidad de coherencia, organización, la posibilidad de salir del caos, del estado de naturaleza, como señaló Hobbes.

En las instituciones se rezuman las significaciones y las presenta como el modelo social que hacen los hombres haciendo y haciéndose. Las instituciones constituyen la imagen de la sociedad. Imagen aquí, no es *reflejo de*, *representación de*. Imagen aquí es creación incesante y esencialmente novedosa social-histórica y psíquica de formas que tratan del hacer humano¹³⁵. La sociedad se presenta como institución, la institución organiza a la sociedad y las

¹³³“...La autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como disposición/institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque es precisamente autodisposición y no puede estar fundada en una razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un presunto ser así del mundo...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 1. Ob cit., p. 179.

¹³⁴Ibid., p. 181.

¹³⁵“Imagen no quiere decir aquí evidentemente calco o reflejo, sino que significa obra y operación de lo imaginario radical, esquema imaginario organizador y constituyente. Las significaciones imaginarias que organizan la sociedad no pueden sino ser ‘coherentes’ con aquellas que organizan el mundo... *éste es el hecho fundamental que hasta ahora caracteriza la institución de la sociedad...*” Ibid., p. 183.

significaciones proveen de sentido a esa institución específica y única. La institución les ofrece a los hombres metas de vida individual y también como colectivo, establece normas y valores que orientan la vida de los hombres, les proporciona ubicuidad en el mundo. Los individuos y el colectivo crean las instituciones para distanciarse del caos, de la locura, del desorden, de sus fantasmas.

“...así como el individuo en general no puede reconocer el abismo que está en él mismo, tampoco la sociedad pudo hasta ahora reconocerse como matriz y como abismo. La institución social asigna cada vez al individuo imaginariamente un origen o causa y un *para qué* que es fin o destino. Le asigna como origen una genealogía, una familia, el medio social mismo a fin de que el individuo pueda encubrir y desconocer el núcleo abismal que está en sí mismo, olvidar que no puede ser reducido a ningún origen, que siempre es también otro de lo que es... que su fabricación social como individuo nunca podrá hacer volver el futuro a lo que ya fue. Le asigna un *para qué* —una función, un fin, un destino social y cósmico— a fin de hacerle olvidar que su existencia no tiene *para qué* ni fin...”¹³⁶.

En mi opinión un ejemplo de cómo la institución muestra la transformación de lo instituido a lo instituyente y de cómo le ofrece un sentido al individuo y al colectivo de autocreación y creación se encuentra en el caso de Gabrielle Bonheur "Coco" Chanel (1883-1971).

Esta diseñadora encontró otras formas de vestir a la mujer, innovó en la ropa femenina. Observadora innata, criticaba la estricta moda que seguían las mujeres de su tiempo (grandes sombreros cargados de pieles de animales y flores, corsés y diseños recargados) y desplegó toda su imaginación hasta convertirse en una de las grandes diseñadoras del siglo XX.

Chanel en 1914, se introdujo en el mundo de la moda con el diseño de sombreros, y a continuación lanzó una modesta colección de jerséis inspirados en prendas marineras. En 1916, abrió su taller en París, desde donde revolucionó el mundo de la alta costura creando una línea marcada por la sencillez del

¹³⁶Ibid., p. 189. La institución es “producto de la actividad creadora de la sociedad...” Ibid, p. 190.

orfanatorio y la comodidad, pero con un toque de alta distinción; su moda fue rápidamente adoptada por el encumbrado público parisino. Al tiempo que combinó ese vestuario con la joyería de fantasía, creó la falda plisada corta y logró introducir al vestuario femenino en el traje de punto, el vestido camisero, el traje negro (símbolo desde entonces de la elegancia) y el pantalón, algo insólito para la época, pues las mujeres no utilizaban pantalón. En 1926, diseñó su primer traje sastre, caracterizado por la chaqueta holgada.

Coco Chanel fue así mismo una de las primeras diseñadoras que asociaron costura y perfume, algo que pudo conseguir gracias a que probablemente sea el perfume más célebre de todos los tiempos, el Chanel N° 5. Su frase más célebre fue: *«Todo lo que es moda pasa de moda»*.

Coco Chanel logró transformar lo dado en otro, esto es, cambió el estilo de vestir de las mujeres de su época. De vestido con exceso de adornos a vestidos sencillos; de vestido al uso de pantalón. Introdujo nuevas significaciones en la ropa femenina como la sencillez, la sobriedad, propuso otros colores y logró introducir el uso de pantalones para las mujeres, cuestión inconcebible para ese entonces. Coco constituyó un novedoso estilo de ropa que produjo la emergencia de nuevas significaciones y con ello también el surgimiento de otras instituciones que comenzaron a aceptar un nuevo estilo de moda en la ropa de las mujeres. Se trata de:

“...la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado en la percepción, o lo que no es dado en los encadenamientos simbólicos del pensamiento racional ya constituido)...lo esencial de la creación no es “descubrimiento”, sino constitución de lo nuevo: el arte no descubre, constituye; y la relación de lo que constituye con lo “real”, relación con seguridad muy compleja, no es en todo caso una relación de verificación. Y, en el plano social, que es aquí nuestro interés central, la

emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un “descubrimiento”, es una constitución activa...”¹³⁷

Las significaciones se originan en las acciones de los hombres. Es por la actividad que los hombres transforman, cambian lo establecido. La propia actividad ya tiene un sentido para el individuo. La confección de ropa tenía sentido para Coco Chanel. Disfrutaba presentarse con sus nuevas propuestas en las reuniones, fiestas de la sociedad parisina. Su presencia con estas ropas chocaba los valores establecidos, la institución de lo que debía ser una mujer. Debido a su capacidad creadora y a la praxis social femenina se transformó la institución por una que aprehendió y aceptó las nuevas significaciones en las prendas de vestir femenina.

En resumen, se puede decir que las instituciones representan la praxis social que desarrollan los individuos y la colectividad en un momento dado, que salvan a los individuos del caos y el desorden proveyéndoles un sentido de ser en sus prácticas de vida cotidiana¹³⁸. La institución es la que le da forma a las significaciones sociales, esta forma concreta, sensible encarna el sentido y estilo de vida que los individuos y el colectivo están viviendo; así como también muestra que ese sentido caducó y se hace necesaria la puesta en práctica de la actividad imaginativa de los individuos y el colectivo para transformar y crear otros sentidos de vida.

¹³⁷Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V1, Ob. Cit., p. 231.

¹³⁸“Entonces, ¿qué es una sociedad? ¿Cómo se mantiene unida? En sustancia, Castoriadis responde: una sociedad es un conjunto de significaciones imaginarias sociales encarnadas en instituciones a las que animan. Las significaciones, que introducen en esto la dimensión simbólica, son calificadas como imaginarias, pero, según Castoriadis, el imaginario, como potencia de instituir y alterar, es anterior a lo simbólico. Estas significaciones se encuentran *encarnadas*, en el sentido de que lo más frecuente no es que se presenten como representaciones explícitas que confieren *a posteriori* sentido a los fenómenos, sino que, de manera implícita, constituyen de entrada *sentido en acto*” Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. En: *Transversales*. Ob cit., p. 60.

IV. Lo imaginario: La creación en el campo histórico-social

Lo imaginario como institución aparece en un momento dado bajo unas características que la hacen única, específica y diferente a otra institución. Esa singularidad o especificidad deviene de lo histórico-social, pues los modos de cambios y transformación son creaciones particulares e individuales de cada praxis social. La experiencia, las significaciones sociales imaginarias, las prácticas o estilos de vida son únicos en cada forma de organización social. Desarrollaré aquí en qué consiste esa singularidad que marca la diferencia entre las distintas sociedades como instituciones históricas.

Según Castoriadis, hasta ahora la reflexión sobre la sociedad y la historia se han hecho desde lo lógico y lo ontológico, definiéndolos como una “suma y secuencia de acciones (conscientes o no) de una multiplicidad de sujetos, determinadas por relaciones necesarias y a través de las cuales un sistema de ideas se encarna en un conjunto de cosas (o lo refleja)”¹³⁹; por esta razón, lo social y lo histórico están reducidos a lo racional formal, a la idea o al concepto.

El pensamiento heredado sujeta a la sociedad y a la historia a la naturaleza biológica del hombre. Con ello supone necesidades fijas y explica a la organización social como el conjunto de funciones que tiende a satisfacerlas. También la ha hecho depender de la noción de lo racional, al determinar que la totalidad de la historia humana y las diferentes formas de sociedad obedecen a la misma operación lógica. Estas ideas presentan a lo social y la historia como: “una secuencia finita de sí/no y como si, precisamente cuando un sí/no se halla en acción, los términos sobre los que recae estuvieran dados desde siempre y desde

¹³⁹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución V.2*. Ob cit, p. 12.

fuera, mientras que, en tanto términos son en realidad creación de la sociedad particular en cuestión”¹⁴⁰. Asimismo, la historia se ha presentado bajo la figura de la causalidad; la sociedad como el conjunto de dispositivos diferentes y definidos que se vinculan mediante relaciones determinadas¹⁴¹.

Lo que ha hecho el pensamiento heredado es mostrar el ser de lo histórico-social como una categoría determinada, un concepto, que responde a nociones trascendentales¹⁴². El ser histórico-social es más bien creación particular y específica del modelo que los individuos construyen con su actividad social. Ello implica, que hay que comenzar a darle importancia al sentido y contenido del hacer, a aclarar en qué consiste el ser del hacer y cuál es el producto del hacer¹⁴³.

Castoriadis va a demostrar que lo histórico y lo social no responde a conceptos, a lo determinado, ni a categorías trascendentales, ni a la razón-lógica¹⁴⁴. La historia y lo social son una misma cosa y se refiere a ello como lo histórico-social¹⁴⁵. “...el imaginario es el propio elemento en el cual y por el cual

¹⁴⁰Ibid, p. 17.

¹⁴¹“La sociedad no es cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas”. Ibid, p. 28.

¹⁴²“Castoriadis acometerá una tarea teórica de profundo calado destinada a renovar el aparato categorial sobre el que se había sustentado la *lógica-ontología* tradicional desde su iniciador Parménides y el representante con el que ésta llegará a alcanzar una mayor consistencia, Platón. Según Castoriadis, por una parte, en el plano *ontológico*, tal aparato categorial se fundaría sobre la identificación del *ser* con *lo determinado*, en sus diferentes variantes: *sujeto, cosa, idea o concepto*. Todas estas modalidades tendrían, como denominador común, la predisposición a ser consideradas algo en sí mismo *determinado* o potencialmente circunscripto al menos en el orden de la *determinación*. En el plano *lógico*, el aparato categorial mencionado lo haría sobre la relación *causa-efecto, medio-fin o implicación* lógica...” Carretero Pacín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob cit., p. 239.

¹⁴³Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución V.2*. Ob cit., p. 11.

¹⁴⁴“...la cuestión relativa a la unidad y a la identidad de la sociedad y de tal o cual sociedad queda reducida a la afirmación de la unidad de identidad dada de un conjunto de organismos vivos, o de un hiperorganismo que lleva consigo sus propias necesidades funcionales, o de un grupo natural-lógico de elementos, o de un sistema de determinaciones racionales...” Ibid., p. 17.

¹⁴⁵“...Lo social-histórico, es lo colectivo anónimo, lo humano impersonal que llena toda formación social dada, pero que también la engloba, que ciñe cada sociedad entre las demás y las inscribe a todas en una continuidad en la que de alguna manera están presentes los que ya no son, los que quedan fuera e incluso los que están por nacer. Es, por una lado, unas estructuras dadas, unas instituciones y unas obras “materializadas”, sean materiales o no; y, por otro lado, lo que estructura, instituye, materializa. En una

se despliega lo social-histórico. No se opone a lo real, sino a lo racional”¹⁴⁶. Lo imaginario histórico-social tiende a cuestionar las nociones del pensamiento heredado que explican al ser como determinado y de la lógica como la que atribuye coherencia a esta determinación. “La forma de ser de lo histórico social no es cosa, ni objeto, ni sujeto, ni una combinación de ellos. Lo social-histórico se constituye a sí mismo como un *eidos*. La historia es el campo de creación del sentido”¹⁴⁷.

En mi opinión, la tesis de Castoriadis, resalta que los individuos ya son sociales y llevan lo social en sí; los elementos que hacen a una sociedad son intrínsecos a lo social, estos elementos son los individuos y el colectivo; las relaciones entre individuos son relaciones sociales entre individuos sociales; las relaciones con las cosas son relaciones sociales con objetos sociales; los individuos, las cosas y las relaciones que se dan entre éstos son instauradas por la praxis específica y particular que realiza cada sociedad; los ámbitos de la actividad social no son separables y existen en función de una institución histórico-social particular¹⁴⁸.

El derecho, la economía, la familia, las relaciones entre los hombres, la aceptación que existen los otros, la educación, la religión, el arte son creaciones

palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace”. Ibid, p. 185.

¹⁴⁶Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”. En: *Transversales*. Ob cit., p. 61.

¹⁴⁷Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ob cit., p. 38.

¹⁴⁸“Hay articulación social...tanto en lo que concierne a las partes que pone como a las relaciones que establece entre esas partes y entre ellas y el todo, es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión. Y esta creación es génesis ontológica, posición de un *eidos*, ya que lo que de tal manera se pone, establece e instituye cada vez, y que por cierto es vehiculado por la materialidad concreta de los actos y las cosas, supera esa materialidad concreta y todo *esto* particular, es *tipo* que permite una reproducción indefinida de sus instancias, las cuales únicamente son en general y son lo que son en tanto instancias de este tipo...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., p. 31.

sociales específicas producto de la praxis de cada sociedad en particular, y es por la praxis social que se diferencian las sociedades.

La praxis como creación representa la forma social que los hombres están construyendo. La magia de esta praxis como creación consiste en generar respuestas nuevas a situaciones nuevas, respuestas nuevas a las mismas situaciones, crear nuevas situaciones: inventar una nueva forma o modelo social. La sociedad se instituye en cada momento como una forma diferente en la medida que constituye relaciones sociales nuevas. Lo que lo social es, y la manera en que se despliega al surgir de la creación, es en cada momento inédita, en otras palabras, lo social es la manifestación de un tipo específico de praxis humana. Lo social “Hemos de pensarlo como un *magma*, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente”¹⁴⁹.

Al respecto, explica Olivier Fressard lo siguiente:

“El imaginario social” es una expresión forjada por Cornelius Castoriadis... ¿A qué se refiere entonces esa expresión en el pensamiento de Castoriadis y qué se gana introduciendo la imaginación a la hora de pensar los fenómenos colectivos? Se trata, nada más ni nada menos, de conseguir una nueva inteligibilidad sobre la naturaleza de los fenómenos sociales e históricos. En primer lugar, el imaginario social viene a caracterizar las sociedades humanas como creación ontológica de un modo de ser *sui generis*, absolutamente irreductible al de otros entes. Designa, también, al mundo singular una y otra vez creado por una sociedad como su mundo propio. El imaginario social es un “magma de significaciones imaginarias sociales” encarnadas en instituciones. Como tal, regula el decir y orienta la acción de los miembros de esa sociedad, en la que determina tanto las maneras de sentir y desear como las maneras de pensar. En definitiva, ese mundo es esencialmente histórico. En efecto, toda sociedad contiene en sí misma una potencia de alteridad. Siempre existe según un doble modo: el modo de “lo instituido”, estabilización relativa de un conjunto de instituciones, y el modo de “lo instituyente”, la dinámica que impulsa su transformación. Por eso resulta conveniente hablar de lo “social-histórico”¹⁵⁰.

¹⁴⁹Ibid., p. 34.

¹⁵⁰Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”. En: *Transversales*. Ob cit., pp. 58 y 59.

Del precedente párrafo se desprende que lo social-histórico es el campo donde se desatan las potencias creativas humanas que se derivan de la acción. Este campo es contentivo de la posibilidad de alteridad, porque “la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial”¹⁵¹. Lo intrínseco a la historia es la actividad humana como creación y sus productos: innovación, invención. Sólo a partir de la acción como creación se puede hacer historia y definir el tiempo que se encuentra en la historia¹⁵² como la manifestación del surgir de algo distinto a lo que es, la expresión de lo nuevo, la constitución de lo recién fabricado. “El tiempo es emergencia de figuras distintas, otras”¹⁵³.

Este modo de hacer historia responde a que las relaciones que emprende cada sociedad en particular con su pasado y con su presente brotan cada vez como situaciones nuevas, distintas a las establecidas; no son actualizaciones de escenarios prefijados. El tiempo como producto de lo imaginario histórico-social consiste en el surgimiento de situaciones distintas a las establecidas, en el aparecer de otras formas sociales, de nuevas significaciones, instituciones. El tiempo es la alteridad, la condición que permite constituir cambios en las formas o modelos dados, la dimensión que ofrece la posibilidad de que lo establecido pueda

¹⁵¹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., p. 38. Al respecto, Ángel Carretero sostiene “...La historicidad, el cambio en las sociedades, no puede ser contemplada bajo el esquema de una *sucesión* temporal (dado que la lógica identitaria concibe el tiempo como una mera secuencia de tiempos presentes identitarios, sin admitir la novedad, la creación y autoalteración constante, como algo inmanente a la vida social)...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob cit., p. 240.

¹⁵²“...tiempo...surgimiento de determinaciones...de formas-figuras-imágenes-*eidé* otras. El tiempo es autoalteración de lo que es, que sólo es en la medida en que está *por ser*...tiempo de la alteración-alteridad, como debemos pensar la historia”. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., pp. 46 y 47.

¹⁵³Ibid., p. 51.

transformarse en otra situación¹⁵⁴. Sobre el tiempo como alteridad alteración,

Sonia Arribas explica lo siguiente:

“Si la dimensión temporal es intrínseca a la institución de la sociedad, el tiempo en sí mismo es también una creación social. El tiempo no es simplemente el devenir de acontecimientos o seres en serie semejante a una secuencia geométrica; la experiencia del tiempo es social y depende de los significados conectados a ella. Pero la manera en que una sociedad concibe el tiempo está íntimamente relacionada con sus instituciones...otra concepción del tiempo es posible, una que no niegue su actividad creadora y que, por lo tanto, no reduzca al tiempo a una mera sucesión de acontecimientos no diferenciados, a la inercia de lo ya instituido”¹⁵⁵.

De acuerdo a lo expuesto, se puede decir que la idea central de Castoriadis se concentra en concebir lo histórico-social como la praxis social creativa, es decir, un *por hacerse* que se manifiesta en una forma de institución específica en un momento dado.

Se busca demostrar que los hombres de carne y hueso son capaces de fabricar algo por primera vez, hacer nacer o darle vida a algo y presentarlo como inédito. Este fabricar consiste en reconocer la capacidad que tienen los individuos y el colectivo de producir formas o modelos nuevos que no son imitaciones de cosas ya hechas, establecidas, existentes. Este fabricar, hacer, producir, acción y efecto de instituir o constituir, no son a partir de, ni imitación de, ni según tal o cual norma. Devienen del hacer haciendo, de la praxis social en cuestión que marcan una ruptura, una escisión con lo establecido para convertirlo otro. Esta idea reconoce que el hombre constituye lo nuevo y no se copia de modelos prefijados, porque su actividad irrumpe en lo establecido para transformarlo,

¹⁵⁴“El tiempo...Es alteridad, alteración de figuras y, originaria y básicamente, no es nada más que eso. Estas figuras no son otras por lo que no son (su “lugar” en el tiempo), sino porque lo que son; son otras en tanto quiebran la determinidad, en tanto no pueden ser determinadas, en la medida en que ya lo están, a partir de determinaciones que les son “exteriores” o les vienen de fuera...Es cierto que el tiempo –en el sentido que aquí damos al término de tiempo como alteridad-alteración- implica el espacio, puesto que es emergencia de *figuras* distintas, otras, y que la figura, el Plural ordenado o mínimamente *formado*, presupone el espaciamento...” Ibid., pp. 51, 52 y 55.

¹⁵⁵Arribas, Sonia. “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”. En *Foro interno*. Ob cit, p. 107. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>. 21-12-2010.

cambiarlo. La praxis social es invención, creación, imaginación, alteridad alteración.

El tiempo como alteridad alteración constituye la dimensión vital que une lo social y lo histórico porque es la presencia cierta de la praxis como creación. Lo social-histórico se concibe así como la experiencia de vida específica que surge en un momento dado. Dicho de otro modo, es la vida social efectiva inseparable de la experiencia como presencia que aparece en un tiempo dado como una práctica inédita.

La experiencia junto con las significaciones imaginarias, la institución, el hacer, la acción, conforman el ser social. La aparición de la praxis como un modelo específico de creación en un momento dado es lo que Castoriadis refiere como lo histórico-social.

Por consiguiente, lo histórico-social es el ámbito de la creación humana, donde los individuos y el colectivo en el hacer haciendo y haciéndose instauran nuevas relaciones sociales en un momento dado¹⁵⁶ como imaginario. Cada sociedad existe como una institución histórica que “figura y se autofigura”, es decir, la institución es la que da cuenta del modelo social específico creado en una época determinada por los individuos y la sociedad, le da forma a lo instituyente, que es la aparición de la alteridad.

¹⁵⁶“En el ser, en el por-ser, emerge lo histórico-social, que es él mismo ruptura del ser e “instancia” de la aparición de la alteridad. Lo histórico-social es imaginario radical, esto es, originación incesante de la alteridad que figura y se autofigura, es en tanto figura y en tanto se autofigura, en tanto se da como figura y se autofigura en segundo grado (“reflexivamente”). Lo histórico-social es posición de figuras y relación de esas figuras y con ellas. Entraña su propia temporalidad como creación; como creación también es temporalidad, y como esta creación, también es esta temporalidad, temporalidad histórico-social como tal, y temporalidad específica que es cada momento de tal sociedad en su modo de ser temporal a la que ella, al ser, da existencia...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., pp. 70 y 71.

La institución como figura y que se autotitula refiere a su condición de representación, esto es, captación del hacer haciendo de la praxis social y la presentación de las significaciones sociales como imágenes; la institución en el campo de lo simbólico, como se explicó en el punto 3. La institución histórico-social alude a que “...la realidad social es, sobre todo, incesante *creación*, permanente dinamismo y autoalteración que engendra constantemente una inmensa variedad de nuevas formas culturales”¹⁵⁷. Por ello:

“La sociedad, y cada sociedad, es “ante todo” institución de una temporalidad implícita a la que da existencia con su existencia y a la que, al existir, da existencia: y esta institución es imposible, tanto desde el punto de vista formal como desde el material, sin una institución explícita del tiempo. La sociedad, y cada sociedad, es “ante todo” institución de una temporalidad implícita; es “ante todo” autoalteración y como modo específico de esta autoalteración...”¹⁵⁸

De todo lo anterior se puede decir que la sociedad como institución histórica-social es la praxis social instituyente que se presenta como una institución específica¹⁵⁹. La institución muestra la forma para que la misma pueda ser captada por los propios individuos que la producen. Así, la institución imaginaria histórico-social greco-romana no es la misma que la medieval. La institución imaginaria histórico-social renacentista se distancia totalmente del modo de vida practicado en la época medieval. Cada una de estas instituciones expresó una praxis social particular y única en el tiempo. El tiempo imaginario es “El tiempo de hacer... debe ser instituido... como continente de singularidades no determinables de antemano, como posibilidad de la aparición de lo irregular, del accidente, del acontecimiento, de la ruptura de la recurrencia. En su institución,

¹⁵⁷Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob cit., p. 239.

¹⁵⁸Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., p. 73.

¹⁵⁹“...La sociedad es un ser propio y autónomo. A la vez, y de esta manera, se contrapone a toda la tradición ontológica de la filosofía occidental que desde Platón hasta Heidegger ha pensado lo social a partir del “ser” y no se ha atrevido jamás a pensar al ser a partir de lo social, a partir de lo cultural incluso...” Teodoro Ramírez, Mario. “Pluralismo cultural y desencanto de la razón crítica”. En *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*. Iztapalapa, Plaza y Valdés S.A., Primera edición, 2000, p. 134.

debe preservar o cuidar de la emergencia de la alteridad como posible, y ello intrínsecamente”¹⁶⁰. La praxis del hacer social es irregular, accidentado, alterante. No es lineal, ni regular, ni repetitivo.

De esa manera, lo histórico-social va unido y no separado, puesto que la sociedad se da como un modo específico de praxis humana en un momento dado. Esta praxis es la construcción de un tipo de experiencia por los individuos que aparece como novedosa.

“La “dimensionalidad” de lo histórico-social se despliega y se desarrolla, es en sí misma un modelo del autodespliegue de lo histórico-social. Pues lo histórico-social es eso (o como tal se da existencia): figura, y por ende espaciamento, y alteridad-alteración de la figura, temporalidad. El “espacio-tiempo”... en el cual “situamos” toda “realidad”, así como también la “realidad” histórico-social misma cuando la postulamos como simple exterioridad, es producto de la institución histórico-social y, más allá de ello, enigma interminable...”¹⁶¹.

Ahora bien, es necesario tener presente y así lo destaca Castoriadis, que la creación puede ser constructiva como destructiva: “...hemos sido testigos de la creación de la *polis* democrática en la antigua Grecia, o del capitalismo occidental...de la burocracia totalitaria en Rusia después de 1917...”¹⁶² o también cuando afirma “...Auschwitz y el Gulag son creaciones del mismo modo que el Partenón o Nuestra Señora de París...”¹⁶³.

¹⁶⁰Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., pp. 82 y 83.

¹⁶¹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob cit., p. 93.

¹⁶²Castoriadis, Cornelius. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Ob cit, p. 73. “...el pueblo es creador cuando es pasto de una inspiración de orígenes insondables y ambivalentes. Tanto le eleva a alturas espirituales que le hacen realizar maravillas, como le conduce a los abismos de la desmesura o la destrucción. El genio es también demonio, su potencia de creación tiene como revés una potencia de destrucción. Sus creaciones son tanto maravillosas como monstruosas, nos recuerda con regularidad Castoriadis...” Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. En: *Transversales*. Ob cit., p. 62.

¹⁶³Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. En: Ciudadanos sin brújula. Coyoacan, Ediciones Coyoacan, Segunda Reimpresión, 2005, p. 111. “...debemos observar que el concepto de creación en Castoriadis no tiene un valor meramente positivo, no sólo explica los grandes logros humanos tal como nosotros (los ciudadanos occidentales de comienzos del siglo XXI) los percibimos, sino también las mayores aberraciones históricas. Son expresión de la creación humana la invención de la filosofía y de la democracia, las grandes obras de arte, los movimientos emancipatorios, las rebeliones libertarias. Pero también son inequívocas creaciones humanas las atrocidades coloniales, la Inquisición, el Holocausto, el Gulag o Hiroshima. El concepto de creación carece por tanto de carga iluminista, sólo expresa que los humanos somos constructores de nuestras propias significaciones y que, por tanto, debemos enfrentarnos a nuestra responsabilidad prometeica” Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ob cit, p. 36.

En mi criterio, lo histórico-social es un enigma interminable, porque es un por hacer en un horizonte de infinitas posibilidades que ofrece las condiciones para que se manifieste la *alteridad alteración* creativa en la praxis social. Al ser una creación novedosa, no está prefijada o predeterminada, sino que aparece como un magma instituyente que puede ser constructivo o destructivo. En el fondo, Castoriadis lo que nos dice es que aun no existe el remedio para la desmesura de la praxis social cuando esta aparece.

El planteamiento consiste en que lo imaginario como sociedad “es magma y magma de magmas...”¹⁶⁴, es decir, remite a la inserción en la red de las significaciones imaginarias. Dicho de otro modo, la sociedad remite a todas las significaciones imaginarias que emergen de ella y son atendidas en el tejido simbólico del hacer haciendo. ¿Qué quiere decir esto? Que todo aquello que surge, nace, germina, se manifiesta o aparece en la sociedad está investido de significación o debe significar algo, esto es, que aquello que aparece se hace notar, se distingue por alguna circunstancia, se expresa de tal forma que se muestra como importante o como algo que hay que saber. Y ¿qué es aquello que se manifiesta en la sociedad? Todo lo que se deriva de la praxis social: sexualidad, erotismo, pornografía, familia, convivencia, derecho, religión, ciencia, técnica, política, individuo, colectivo, filosofía, alimento, vivienda, trabajo, automóvil, ropa, medios de comunicación, internet, redes sociales, celulares, Itunes, satélites, entre otros. Cada una de estas creaciones tiene un significado para cada hombre, para cada colectividad, para cada sociedad. La significación que le imprime Venezuela no será la misma que le fija Estados Unidos, ni la que le estampa

¹⁶⁴Ibid., p. 106.

Francia o Alemania. Las significaciones imaginarias son las que diferencian a cada sociedad y simultáneamente las hace únicas, particulares y exclusivas. La hechura de las significaciones imaginarias en red produce el magma, el magma de magmas. Esta última frase podría confundir y hacer pensar que existe una diferencia entre magma y magma de magmas.

En mi criterio, no hay diferencia entre magma y magma de magmas, puesto que en la propuesta de Castoriadis no existen conceptos únicos, ni determinaciones, ni definiciones formales. Por el contrario, existe un énfasis en el movimiento, en lo infinito, en lo indefinido, en lo indeterminado. De allí que, cuando se refiere a magma, magma de magmas precisamente lo que hace es destacar el movimiento vital que caracteriza a los individuos y al colectivo: la creación esencialmente novedosa, el hacer haciendo que se supera y cambia constantemente, la manifestación de la máxima expresión del ser del hacer como alteridad alteración.

Por consiguiente “La institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones -que es evidentemente creación como tal-, y creación específica en cada momento”¹⁶⁵. Al ser creación esencialmente novedosa constituye un movimiento permanente que se manifiesta como un tsunami donde las posibilidades de cambio no se agotan. A ello se debe la complejidad de aprehender la noción de magma: la potencia creadora que aparece en su máxima expresión en la producción de lo nuevo. Un magma:

“...no es un conjunto ni una jerarquía de conjuntos, pero de él pueden extraerse o construirse conjuntos, sin que esta extracción o construcción le agote, pues siempre es posible continuar haciéndolo o rehaciéndolo. Lo *magmático* en Castoriadis es inagotable, fuente potencial siempre

¹⁶⁵Ibid., p. 118.

de nuevas significaciones que la mente humana es incapaz de agotar. La complejidad sería una de las manifestaciones de lo magmático.

Junto a la lógica tradicional, que Castoriadis denomina *conjuntista identitaria* o *ensídica*, existe la indeterminación y la posibilidad permanente de nuevas determinaciones, la *lógica magmática*. La psique humana y las formas sociales tienen en común ser magmáticas y, por tanto, indescifrables completamente o, dicho de otro modo, siempre objeto de una posible reinterpretación, de una nueva escritura, de una nueva creación individual o social. La psique es un magma de representaciones, del mismo modo que la sociedad es un magma de significaciones imaginarias sociales”¹⁶⁶.

Al respecto, considero que el magma es la fuente, el corazón, el movimiento vital que representa la potencia creadora instituyente de la praxis social. El magma se aprecia por las significaciones imaginarias sociales¹⁶⁷ que devienen del hacer, actuar, imaginar, y forman la red imaginaria. ¿Cómo se puede apreciar las significaciones imaginarias sociales?, ¿Cómo se distinguen en esta red?, ¿Cómo le dan forma y sentido a la malla imaginaria? A esas interrogantes responde Castoriadis: como imágenes o figuras que son soportes de la significación. En efecto, afirma el mencionado autor que: “...lo imaginario social es primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte”¹⁶⁸.

Las acciones de los hombres, además de ser concebidas como conceptos o definiciones, también se manifiestan como imágenes, figuras, formas, siluetas de las que se deriva alguna significación que no es susceptible de ser concebida por conceptos o descifrada por el campo de la inteligibilidad como *logos*.

Un ejemplo de lo que se está explicando, se encuentra en Venezuela, en el año 2010: caso Franklin Brito¹⁶⁹. Ciudadano venezolano que decide ejercer la resistencia civil en contra de la arbitrariedad del actual gobierno bajo el mandato

¹⁶⁶Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ob cit., pp. 32 y 33.

¹⁶⁷“...las significaciones no son elementos ni se componen de conjuntos; el mundo de las significaciones es un magma...” Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 2, Ob. cit., p. 131.

¹⁶⁸Ibid, p. 122.

¹⁶⁹Franklin Brito muere la noche del 30 de agosto de 2010 sin obtener respuesta del Gobierno ante sus peticiones. Ver www.franklinbrito.com (19-09-2010).

del Presidente Hugo Rafael Chávez Frías que se niega a cumplir la ley. Franklin Brito inició una huelga de hambre por la negativa del Gobierno a reconocerle formalmente la titularidad sobre sus tierras como lo establece la ley. La huelga de hambre puede ser concebida por conceptos, por definiciones. Pero también en el campo de lo imaginario como imagen o figura. Cada vez que en los periódicos se muestra una foto de Franklin Brito donde se percibe el deterioro físico, o donde se observa cómo el cuerpo se autoconsume, captamos la huelga de hambre como imagen. Esta imagen para los venezolanos tiene una significación: Por un lado, la lucha de un ciudadano venezolano por el respeto a sus derechos, al cumplimiento de la ley y al estado de derecho. Por el otro, un gobierno arbitrario, que anula el estado de derecho y se muestra indiferente ante este acto. En la tesis de Castoriadis, esta acción de Brito como imagen tiene un peso específico en el por hacer de lo imaginario, toda vez que representa una de las formas de praxis social por la lucha en pos de la reconquista de la libertad.

Franklin Brito, quien había protestado por el “decomiso”, por parte del gobierno, de sus tierras productivas, inició varias huelgas de hambre que culminaron con su deceso. Foto después de su detención.



Foto: Meridith Kohut for *New York Times*. Published: April 3, 2010¹⁷⁰

Por lo tanto, la actividad imaginativa reviste de sentido al individuo, lo llena de vida, lo distancia de la apatía, del absurdo, del conformismo y lo impulsa a continuar hacer haciendo y haciéndose. Si no hay actividad imaginativa, los individuos quedan atrapados en la tristeza, la pasividad, la desesperación, la apatía, el conformismo, presa fácil para el servilismo. Cuando no se usa la imaginación pasa lo siguiente:

“...nuestro querido Lenin sólo sacó lo que pudo entender de las teorías de Marx y lo utilizó como le dio la gana, y nuestro querido Stalin sólo ha sacado de las teorías de Lenin lo que ha sido capaz de entender..., una verdadera miseria..., y encima lo utiliza como le da la gana. En este país, cuanto más corto de miras se es, tanto más poder se tiene. Cuanto más corto de entendederas, tanto mejor. Escúchame bien, teniente Mamiya. En este país sólo hay una manera de sobrevivir. Y es no imaginar nunca nada. Los rusos que usan su imaginación acaban hundiéndose. Yo, evidentemente, no la uso jamás. Mi trabajo consiste en hacer imaginar a los otros. Es mi medio de vida. Es mejor que lo tengas presente. Al menos mientras estés conmigo, si alguna vez te entran ganas de imaginar algo, recuerda mi cara. Y piensa: “Esto no es bueno, la imaginación me arruinará la vida”. Te estoy dando un consejo de oro. Deja que imaginen los demás.”¹⁷¹

La actividad, el hacer, la imaginación, le proporcionan fuerza al hombre para emprender lo nuevo, para atreverse a cambiar lo establecido, para denunciar arbitrariedades. Hay nuevas significaciones cuando hay actividad imaginativa. Esto se nota por el hablar (*legein*) y el hacer (*teukhein*). Estas dos categorías se explicarán detalladamente en el capítulo III titulado Individuo e imaginario.

Finalmente, en este capítulo se desarrolló la naturaleza de lo imaginario desde su constitución social. En esta presentación se mostró que las nociones de creación, significaciones sociales, institución, lo histórico-social, magma, hacer, actividad, imaginación, entre otras, constituyen las bases de la tesis de Castoriadis sobre lo imaginario. Asimismo, se dejó claro que lo imaginario refiere a la praxis social, alude a una ficción vivida y no a un espacio ideal o ámbito mental.

¹⁷⁰ <http://www.nytimes.com/2010/04/04/world/americas/04venez.html?scp=1&sq=franklin%20britto&st=cse>

¹⁷¹ Murakami, Haruki. *Crónica del Pájaro que da Cuerda al Mundo*. México D.F., Tusquets Editores, 1ª Edición en Colección Maxi en Tusquets México, 2008, pp. 839 y 840.

También se mostró que lo imaginario produce realidad y racionalidad en forma de imágenes concretas.

Ahora bien, en esta tesis el individuo es el que hace, actúa, imagina. El filósofo greco-francés, explica que la sociedad como institución histórica imaginaria es concebible desde la imaginación radical, pues este núcleo originario se manifiesta en la praxis histórica mediante significaciones. El mundo social se constituye en la medida que los individuos construyen su existencia en una permanente definición que construyen cuando hacen haciéndose; la manifestación de la imaginación radical en significaciones es la que articula y constituye a la sociedad y determina la identidad respecto a otras sociedades. Nos encontramos aquí con el problema de comprender los alcances de la imaginación radical, pues a partir de ello se podrá dar cuenta de cuál es la noción de individuo para Castoriadis y de las formas cómo el individuo se constituye en su conexión con la sociedad. Este punto es el que conforma el segundo capítulo de esta investigación.

V. A manera de conclusión: Habermas y su crítica a la institución imaginaria de la sociedad propuesta por Castoriadis¹⁷²

Para Habermas, Castoriadis ha dado un nuevo impulso a la filosofía de la praxis, al pensar desde esta categoría a la historia y la sociedad. Según Habermas, la praxis que propone Castoriadis tiene un fin en sí misma y por tanto no se puede reducir a una teoría racional que fije de antemano los fines de ésta. La praxis se refiere a un proyecto que se desarrolla en el dinamismo de la práctica. En efecto, Habermas afirma que "...la praxis se refiere en cada caso a una totalidad de actos vitales en los que simultáneamente está inserta, *en cuanto* totalidad se sustrae a

¹⁷²Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz Editores, Primera Edición, 2008.

una intervención objetualizadora... la praxis tiene por meta el fomento de la autonomía de la que al propio tiempo nace”¹⁷³.

En cuanto a la idea de autonomía que presenta Castoriadis, Habermas destaca el hecho que en la tesis del filósofo greco-francés, la praxis consiste en que cada individuo se relacione con el otro considerándolo también un ser autónomo, pues la auténtica autonomía ocurre efectivamente cuando cada quien desea también la autonomía para todos; se orienta al futuro y se dirige a crear algo nuevo. En este sentido, señala Habermas, la praxis es creadora y potencia lo “radicalmente otro”¹⁷⁴, es transformadora de la sociedad.

En resumen, para Habermas lo relevante en el planteamiento de Castoriadis es la noción de praxis, porque: 1) La presenta en el ámbito de lo pragmático como producto de las acciones vitales del hombre de carne y hueso. 2) Señala que su finalidad es la autonomía individual y colectiva; y, 3) Es creadora porque es capaz de transformar la sociedad, de generar lo otro en un horizonte que se extiende al futuro.

A pesar de darle este reconocimiento, Habermas critica la noción presentada por Castoriadis, y señala que el filósofo greco-francés en el fondo no dice algo nuevo, pues lo que hace es desarrollar la idea de praxis bajo conceptos de la filosofía política y la teoría social. Por esta razón, para Habermas, Castoriadis realiza la exploración de lo político desde la experiencia estética y, por ello, lo muestra como la instauración de una nueva institución que rompe con lo establecido y en esto consiste “el núcleo esencialmente productivo en la

¹⁷³Ibid, p. 354.

¹⁷⁴Idem.

reproducción de la sociedad”¹⁷⁵. De esta forma, lo social es la producción de modelos distintos, elaboración de otras formas, surgimiento de nuevos significados, y “Lo imaginario determina el estilo de vida... de una sociedad, de una época... El interés de Castoriadis se centra en una manera de vida autónoma, autoconsciente, que posibilite una autorrealización dotada de autenticidad y una libertad en solidaridad”¹⁷⁶.

Asimismo, Habermas sostiene que: 1) La idea social que desarrolla Castoriadis excluye la praxis intersubjetiva que ocurre entre individuos socializados; 2) “la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario”¹⁷⁷; 3) En lo que se refiere al hacer humano, Castoriadis concibe que. “... el “hacer” se reduce a un intervenir de forma “racional con arreglo a fines” en el mundo de estados de cosas existentes...”¹⁷⁸; 5) El concepto de praxis que desarrolla Castoriadis conserva las nociones del pensamiento heredado, al tener su fundamento en algo que constituye la validez universal, como lo es: lo social. Es decir, según Habermas, lo social en Castoriadis vendría a ser el fundamento de validez universal de su tesis, con lo cual, la praxis que propone ya no estaría ligada a la acción de los hombres, pues lo social sería un demiurgo creador de lenguaje y de mundos.

Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, reflexiona sobre los postulados propuestos por la corriente racionalista para mostrar que son insuficientes para interpretar al hombre y la sociedad. Sostiene que es importante

¹⁷⁵Ibid, p. 356.

¹⁷⁶Ibid.

¹⁷⁷Ibid.

¹⁷⁸Ibid., p. 357.

analizar “los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo”¹⁷⁹ que reflejan un modo de ser de los grupos sociales para determinar cómo ese colectivo configuró racionalmente su modo de vida. Según Habermas, este análisis permite escrudñar empíricamente “las estructuras de racionalidad simbólicamente materializadas en las imágenes del mundo” y “nos fuerza a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo, sino a considerarlas desde una perspectiva histórica”¹⁸⁰.

Habermas se vale de nociones psicológicas, sociológicas, entre otras, para fundamentar su tesis. A tal efecto, propone pensar el racionalismo en un contexto colectivo, empírico e histórico; esto es, analizar las distintas visiones del mundo para referirse al mismo, indagar las respuestas racionales del mundo objetivo, porque estas visiones contienen una pretensión de validez a partir de una teoría racionalista. Para Habermas se hace necesario ampliar dicha validez mediante una hermenéutica histórica y sistemática.

En este orden de ideas, señala que el mundo moderno parte de una pretensión universal que supone un “mundo de la vida racionalizado”¹⁸¹. Tal pretensión universal es la que va a discutir. La interrogante “¿qué significa que las personas se comporten racionalmente en una determinada situación?”¹⁸², no sólo es el motor para reflexionar sobre la validez de los criterios racionales sobre el mundo, sino también para discutir dichos criterios y pensar a la sociedad bajo otra perspectiva.

¹⁷⁹Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus Humanidades, Cuarta Edición, Tomo I, 1987, p. 70.

¹⁸⁰Ibid., p. 71.

¹⁸¹Idem.

¹⁸²Ibid., p. 24.

Habermas cuestiona la postura lógico formal como único criterio de validez de la racionalidad, y plantea tomar en cuenta otros elementos, como el proceso de enseñanza, la vida misma y nociones sociológicas, para comprender a la sociedad. Asume estos elementos para aclarar los procesos de aprendizaje que desarrollan los hombres en su constante interacción, y cómo a partir de esta evolución se generan los criterios de validez que sustenta una racionalidad de formas específicas de vida que son posibles por la comunicación y cooperación de los hombres. En este sentido, las satisfacciones, los impulsos, los estímulos, las frustraciones, van acompañadas de un proceso cooperativo de interpretación de tales situaciones. En otras palabras, se trata de un reconocimiento de las relaciones entre los hombres, y entre los hombres y las cosas que se proyecta en la vida en forma cooperativa; en esto radica la acción comunicativa de los hombres.

De esa manera, para Habermas, la racionalidad humana está inserta en el mundo de la vida; por ello este mundo se confecciona por un proceso de aprendizaje interactivo-comunicativo que los seres humanos desarrollan a partir de convicciones que ese mundo les ofrece y también de las transformaciones y modificaciones que los seres humanos hacen de esas convicciones. Es una red de imágenes interconectadas que representan un modo de ser de los seres humanos en una época. El proceso interactivo, la comprensión, la interpretación del mundo se da a partir de esa racionalidad inserta en el mundo de la vida que simultáneamente modela una imagen de un modo de ser de un colectivo potencialmente capaz de construir comunicativamente sus pretensiones universales de validez para encontrarse y reencontrarse en su trama humana. De este modo, el mundo de la vida es una confección humana, un estilo de relación

con la realidad, no un concepto lógico formal, susceptible de crítica, de modificación, de enriquecimiento a partir del cual se pliegan las manifestaciones humanas en concordancia con su evolución cognitiva a partir de los procesos de aprendizajes emprendidos.

Como se puede ver, a pesar de la crítica de Habermas al racionalismo formal, en el sentido de ampliar los criterios de validez impuesto por éste para incluir otros elementos, como la sociología y la psicología, para interpretar al hombre y la sociedad en el terreno de lo mágico, del arte, del mito, de la religión, de la imaginación, no escapa al criterio de validez universal. Es decir, postula la necesidad de un criterio de validez universal que posibilite la comunicación, el entendimiento, donde la razón tiene un papel preponderante.

En ese sentido, Javier Cristiano explica

“La idea de que hay algo permanente detrás de la variedad, una matriz constitutiva de lo social, como realidad lógica u ontológica, tiene curiosamente más predicamento en el siglo XX que en el XIX...El intento de Habermas...de reformular esta problemática “en términos de lenguaje” y ofrecer un concepto de racionalidad del habla y la acción anclado en una “pragmática universal” expresa una solitaria y por momentos titánica permanencia de este programa. Pero apunta sobre todo a una elucidación filosófica (el concepto de racionalidad y el destino de la razón en la modernidad), y no pretende ser el instrumento de intelección de lo social *in toto*. Antes bien, lo que correctamente ha sido rescatado como “teoría social” en Habermas es su pretensión de hacer interactuar el paradigma del “sistema” y el del “mundo de la vida”, propuesta deslindable, al menos formalmente, de la suposición de una pragmática universal. Que estos dos programas estén más unidos a la lógica y a la ontología “heredada” no quiere decir que sean deterministas, pero sí que suponen una regularidad y estabilidad de lo social que es parte de la progenie de la concepción del ser como “determinidad””¹⁸³.

La preocupación de Castoriadis no se centra en promover lo social como una categoría de validez universal, como lo hace Habermas¹⁸⁴. Por el contrario, se

¹⁸³ Cristiano, Javier L. “Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob cit., p. 209.

¹⁸⁴ “En el caso de Habermas la “cultura” es el “mundo de la vida” de la tradición fenomenológica. Y, más concretamente, el mundo de la vida despojado de la filosofía de la conciencia y retraducido en términos de “lenguaje”. Un “lenguaje” que Habermas entiende de modo pragmático, es decir, no como código ni como “estructura” (sintaxis) sino como medio de acción e interacción social. De modo que el mundo de la vida es un sustrato “cuasitrascendental”...sus formas y sentidos cambian, no están dados de una vez y para siempre

esfuerza precisamente por demostrar que lo atinente a los hombres no obedece a nociones universales de validez. Por ello, su tesis se centra en la praxis social como institución imaginaria de la sociedad, como ya se explicó anteriormente. En el fondo, Castoriadis, está proponiendo una nueva visión de la praxis social cuya columna vertebral es la creación como alteridad alteración. En otras palabras, propone un imaginario; y el corazón de este imaginario son los hombres de carne y hueso en permanente actividad. La creación es resultado de la acción humana y, por su naturaleza, esta dimensión es infinita en innovación, singular, particular, única, propia de cada praxis social. En lo imaginario, como ya se explicó, tiene cabida la razón, pero junto a ella, existe un terreno que no responde a tal criterio, la imaginación, y ambas se encuentran en lo imaginario. Castoriadis demuestra que la sociedad no responde a nociones de validez universal, sino a la praxis social que por consistir en el hacer, en la acción, se nutre de lo espontáneo, del azar, del hallazgo, de la alteridad alteración. Lo social es histórico, porque contiene significaciones que la hacen única como institución y a la vez la diferencia de las demás.

Por consiguiente, nos distinguimos de Habermas cuando dice que:

- 1) en la noción que presenta Castoriadis de sociedad no ocurre una praxis intersubjetiva que derive de los individuos socializados.

En la sociedad que propone Castoriadis no se da la intersubjetividad que postula Habermas, porque los hombres de carne y hueso no buscan criterios de

(por eso “cuasi”), y son condición de posibilidad del habla y de la acción. Detrás de este esquema hay intenciones teóricas que no se pueden perder de vista. Habermas quiere retomar la crítica de la Ilustración de la línea Weber-Luckács-Frankfurt, y postular un concepto de “razón” que permita analizar el proceso de la modernidad (la “dialéctica de la Ilustración”), y postular a la vez una salida “política”. Por eso su concepto de mundo de la vida, y por añadidura su concepto de “acción”, están diseñados para ser proyectados sobre el concepto de “racionalidad-razón” *Ibíd.*, p. 215.

validez que les ayuden a comunicarse. Los hombres de carne y hueso emiten respuestas inmediatas a la cotidianidad que les toca vivir; esas respuestas son acciones, hechos cargados de pasión, afectos, intenciones. En Castoriadis, la práctica de la intersubjetividad se desarrolla en el hacer haciendo y haciéndose: la praxis social. Son las acciones las que nos llevan a crear un espacio de comunicación, toda vez, que la cotidianidad nos embarga a cada uno y a todos y somos capaces de innovar en ella. Tal como recuerda Castoriadis, lo nuevo puede ser constructivo o destructivo. Un ejemplo claro de esta situación: Venezuela 10 de enero 2011. Cotidianidad: inseguridad. Ante la inseguridad (Pésimo funcionamiento tanto del Estado como de los organismos policiales), los individuos toman la justicia por su propia mano. No interesa discutir aquí si ese hecho se justifica o no. Me interesa resaltar la respuesta de los individuos desde la acción ante las situaciones del día a día. El tomar justicia por la propia mano se encarnó en la acción y allí existe un tipo de intersubjetividad.

- 2) “la praxis social queda absorbida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos, nutrida por lo imaginario”¹⁸⁵.

La praxis social no queda consumida en el torbellino anónimo de una institución de mundos siempre nuevos. Como se explicó anteriormente, la institución es la encarnación de la praxis social, y como tal, nutre la socialización de los individuos así como del colectivo. Y lo más importante, ayuda a garantizar el ejercicio de la autonomía, que consiste en nutrir la potencialidad creadora de los hombres en el establecimiento de sus formas sociales. El dinamismo de la praxis

¹⁸⁵Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Ob cit, p. 104.

social garantiza el cuestionamiento permanente de lo establecido para cambiarlo, y hallar nuevas formas de organización social.

Al respecto, Javier Cristiano señala:

“...en Habermas encontramos de inmediato un punto límite. Está, primero, en el tipo de modificación que puede introducir la acción, que se limita a la incorporación de racionalidad en un sentido que globalmente puede traducirse como *conciencia + argumentación*, pero sobre todo en su limitación para comprender el modo en que la racionalidad argumentativa puede producir *ideas a ser argumentadas*. Se puede perfectamente entender en Habermas el cambio cultural que implica, por ejemplo, proporcionar argumentos racionales a un criterio moral o político. Pero es menos claro el modo en que la racionalidad comunicativa puede producir criterios morales o políticos nuevos”¹⁸⁶.

Se puede notar que Cristiano coincide con la interpretación que se hizo de Habermas precedentemente. Para Cristiano, en Habermas se trata de racionalidad como argumentación de ideas y no como una práctica para producir criterios políticos, morales nuevos. Como se explicó, Habermas se queda en el plano teórico conceptual de la racionalidad. Contrariamente, a Castoriadis no le interesan las nociones para ampliar o ajustar los criterios universales de validez. Su tema es la praxis social como creación incesantemente novedosa para transformar las prácticas de vida.

3) Según Habermas, para Castoriadis “...el “hacer” se reduce a un intervenir de forma “racional con arreglo a fines” en el mundo de estados de cosas existentes...”¹⁸⁷.

Creo, por el contrario, que Castoriadis muestra precisamente, que lo social no puede ser visto como causalidad o razón lógica. Lo histórico-social, el terreno de la creación, de lo imaginario se conforma por otros componentes, los que el

¹⁸⁶Cristiano, Javier L. “Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob cit, p. 216.

¹⁸⁷Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Ob cit, p. 357.

pensamiento heredado ocultó y no desarrolló: la praxis social como creación, acción.

El concepto del mundo objetivo que señala Habermas, es precisamente el criticado por Castoriadis, el manejado por el pensamiento heredado como determinación, lógico, formal, racional.

En cuanto a que el hacer se reduce a un intervenir de forma racional con arreglo a fines en el mundo de estados de cosas existentes, tampoco coincidimos con Habermas.

Como se expuso en el punto uno (¿Qué es lo imaginario?), para Castoriadis el hacer humano no está predeterminado, ni responde a fines queridos de antemano, sino, más bien, puede contradecir o no tener relación con los objetivos que se le ha fijado anticipadamente. Repetimos aquí las palabras de Castoriadis: "...los hombres tienen que dar a su vida individual y colectiva una significación que no está preasignada, y que tienen que hacerlo frente a unas condiciones reales que ni excluyen ni garantizan el cumplimiento de su proyecto"¹⁸⁸

El hacer no responde a fines porque se desarrolla en la misma práctica, tampoco únicamente de forma racional, pues como también se dijo anteriormente, en el hacer humano, se conjuga lo racional y la imaginación, el sentido y el sin sentido, la necesidad y la contingencia, lo posible y lo imposible, la claridad y el abismo, lo determinado y lo indeterminado, el orden y el caos.

¹⁸⁸Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 1., Ob cit., p. 91.

Finalmente, respecto a que lo social en Castoriadis vendría a ser el fundamento de validez universal de su tesis, la praxis que propone, ya no estaría ligada a la acción de los hombres, pues lo social sería un demiurgo creador de lenguaje y de mundos¹⁸⁹. No comparto esta apreciación de Habermas. En la tesis de Castoriadis no existe un fundamento de validez, porque esta concepción es la que critica. Lo que se encuentra en su planteamiento es que los hombres y la sociedad no responden a concepciones universales válidas, porque le es inmanente una potencia creadora en ejercicio de la acción que se concretiza en innovar diferentes estilos de relacionarse con la vida, cada vez que la ocasión sea propicia para instaurarla. Es precisamente la creación como alteridad alteración materializada en una institución histórico-social lo que la hace única, singular, específica y diferente de otras formas de organización social. Lo social es creación como alteridad alteración, esta característica niega *per se* que pueda constituirse como fundamento de validez como lo afirma Habermas.

¹⁸⁹“...la objeción de Habermas a Castoriadis resulta infundada, puesto que, en Castoriadis, no habría una simple reducción de lo individual a *lo social* sino, más bien, una peculiar dialéctica entre ambos donde la creatividad *imaginaria* que anida en el individuo nunca se ve del todo abortada sino reconducida...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob cit., p. 234.

No soy un sujeto trascendental, soy un ser humano efectivo

Cornelius Castoriadis *El avance de la insignificancia*

El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional...

Cornelius Castoriadis *La institución imaginaria de la sociedad*

...Lo que el individuo singular es en verdad; este aquí y ahora constante perpetuamente transportado a un aquí y ahora variable, origen móvil de todo sistema de coordenadas que pueda tener un sentido, vínculo particular con ese cuerpo y ese mundo de algo que no es ni ellos ni sin ellos, manera de vivir en sí, prójimo, el deseo, el hacer, su propia oscuridad y su propia lucidez, de retener su infancia al marchar hacia la muerte, este zarcillo que penetra en el continuum y crea allí la luz, seguro de que. Al fin, quebrada, recaerá en la noche, todo eso que, al ser dicho, se derrama ya en el lenguaje puesto que, si es verdad, cada uno puede reconocerse en él y entonces le ha faltado su verdad esencial...

Cornelius Castoriadis. *Epilegomenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia*

CAPÍTULO II

EL INDIVIDUO

Quiero destacar que la noción de individuo desde la imaginación radical que propone Castoriadis es una de las cuestiones más complejas y difíciles de su tesis. Al leer y releer exhaustivamente todos sus escritos sobre el tema las dudas aumentan y se amplían. La ambigüedad, las combinaciones de distintas teorías que hace el mencionado autor del campo psicoanalítico y lacaniano hace que sea la parte cuya argumentación es más débil y por eso varios de sus pasajes sean ininteligibles. A pesar de ello, he hecho el esfuerzo de transitar por este oscuro camino, sin señales, con el objetivo de analizar la noción de imaginación radical y de individuo a partir de la imaginación radical.

Castoriadis presenta una noción de hombre en la que destaca su potencialidad creadora vista como el movimiento vital que hace al individuo. Esta potencia creadora es llamada imaginación radical y su lugar se encuentra en la psique. La tesis de la imaginación radical proviene del psicoanálisis¹⁸⁸, donde se toman y critican ideas de Freud¹⁸⁹ y Lacan¹⁹⁰, a saber, el inconsciente, el deseo, la

¹⁸⁸ “El ser humano singular visto en su profundidad como ser psíquico -en la perspectiva freudiana...Psicología quiere decir aquí, esencialmente, psicoanálisis, o sea, Freud...la inspiración fundamental en este campo para nosotros sigue siendo Freud”. Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Español, 2004, p. 20 y 98.

¹⁸⁹ “El inconsciente -decía Freud- ignora el tiempo e ignora la contradicción. Con este vertiginoso pensamiento, que toda la obra de Freud amplía y vuelve aún más insistente, no se ha sabido casi qué hacer, cuando no se le ha hecho decir lo contrario de lo que dice, convirtiendo el psiquismo en una máquina o reduciéndolo a una estructura lógica... Desde hace un tiempo se pretende reemplazar el desplazamiento y la condensación freudianos por la metonimia y la metáfora. Esta terminología, que asimila las operaciones del inconsciente a los modos de funcionamiento *segundos* del lenguaje propio de la vigilia, trivializa el genial descubrimiento de Freud y oculta los tesoros del capítulo sexto de *La interpretación de los sueños*. A lo sumo, se hubiera podido hacer la afirmación inversa, esto es, la de que la metáfora, la metonimia y los otros tropos del lenguaje de la vigilia toman prestado algo de las operaciones del inconsciente, sin la capacidad para reproducir la exuberancia y la riqueza de este último...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V2, Ob. cit., p. 179 y 180.

¹⁹⁰ “...Basta con recordar la enorme importancia de la actividad fantaseadora en el placer sexual, y podemos citar aquí la frase de Lacan: ‘el fantasma hace el placer propio al deseo’. Esta dominación implica lo que Freud había descubierto, que llamaba la ‘omnipotencia mágica del pensamiento’, y que yo, por mi parte,

psique, entre otras. Escuchemos con nuestros ojos¹⁹¹, cómo el propio Castoriadis, quien ejerció el psicoanálisis hasta su muerte, cuenta su incursión en esta corriente:

“Quizá habría que decir algo sobre las razones que me hicieron llegar al psicoanálisis. Siempre me había interesado la obra de Freud, pero al principio como una obra entre otras. Y este interés se convirtió en estudio apasionado y privilegiado en el momento en que se combinaron dos procesos: un análisis personal, que había iniciado en 1960, y, por otra parte –aunque, se mire como se mire, una cosa no es extraña a la otra– la profunda puesta en cuestión que había emprendido del edificio teórico de Marx... Por eso me sumergí en Freud, frecuenté algunos medios psicoanalíticos de París, como el seminario de Lacan... Y, de una cosa a la otra, me casé con Piera Aulagnier, como tú sabes, con quien he vivido quince años. Luego empecé a trabajar como psicoanalista, cosa que sigo haciendo... Y ese interés por Freud se ha mantenido, prolongado y profundizado después; estos tres últimos años mis seminarios en la École d’hautes études en sciences sociales han estado dedicados exclusivamente al problema de la psique...”¹⁹²

De acuerdo a lo que dice Castoriadis, además de la lectura de Freud, también vivió la práctica de un análisis personal, lo que le llevó a reexaminar la tesis de Freud. En otras palabras, lo que hace Castoriadis es trasladar el psicoanálisis al campo político-filosófico. El inconsciente pasa a ser la imaginación radical, categoría que define al individuo. Luego, esta categoría, se incorpora a lo imaginario, para dar cuenta de la creación de la institución imaginaria de la sociedad.

Este capítulo se propone mostrar cómo Castoriadis desarrolla el psicoanálisis desde lo filosófico y lo político; cómo lo inconsciente se concibe como imaginación radical y cómo se define al individuo. Con el fin de abarcar los puntos fundamentales de esta propuesta, este capítulo contendrá los siguientes

propongo llamar la omnipotencia real de la representación...” Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., pp. 83 y 84.

¹⁹¹“DESDE LA TORRE

Retirado en la paz de estos desiertos,

Con pocos, pero doctos libros juntos,

Vivo en conversación con los difuntos,

y escucho con mis ojos a los muertos...” De Quevedo, Francisco. *Antología poética*. Bogotá, Editorial La Oveja Negra, 1984, p. 31.

¹⁹²Castoriadis, Cornelius. “Conversación entre Cornelius Castoriadis y Jean-LucDonnet”. En *La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Daniel Mermet, Octavio Paz, Alain Finkielkraut, Jean-LucDonnet, Francisco Varela y Alain Connes*. Madrid, Editorial Trotta, MinimaTrotta, 2002, pp. 66-69.

puntos: 1) El psicoanálisis para Castoriadis; 2) La noción de hombre para Castoriadis; 3) La imaginación radical: 3.1. Lo inconsciente para Freud, 3.2. La imaginación radical como mónada psíquica; 3.3. La imaginación radical como inconsciente; 4) La imaginación radical y lo imaginario instituyente; 5) El individuo para Castoriadis; y, a manera de conclusión: 6) Antropogénia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles.

Con estos puntos se pretende explicar que el filósofo greco-francés postula que el psicoanálisis incluye una dimensión política, porque tiene que ver con un individuo social, esto es, un individuo que se relaciona consigo mismo, con los otros y con las instituciones. Inclusive sostiene que el objetivo del psicoanálisis y de la política es el mismo: posibilitar la autonomía del individuo. Asimismo, incorpora el psicoanálisis a su pensamiento para demostrar la importancia de este campo del conocimiento en la elucidación del individuo y de la sociedad.

También, se expondrá que en la concepción del individuo resalta el aspecto de la imaginación radical. La imaginación radical es la potencia creadora consustancial a la naturaleza humana por la que el hombre se autocrea, esto es, inventa su propio estilo de vida y actúa en armonía con ello. La imaginación radical es explicada como mónada psíquica y como inconsciente.

La imaginación radical como mónada psíquica es un *constituyente-constituido*, porque es una potencia que produce representaciones por sí misma y convierte en representaciones toda la información que capta del mundo exterior. El encuentro del individuo con el mundo exterior se traduce en representaciones, en imágenes. El individuo como ser viviente con su facultad monádica es una potencia que fábrica imágenes, se vincula con el mundo mediante las imágenes e

interioriza la información del mundo exterior como imágenes. Es un protosujeto que se concibe como una totalidad que responde al principio del placer. Este es el estado originario del sujeto donde el sujeto y el objeto constituyen una totalidad que se sostiene en un estado de placer y de satisfacción inmediata, y el protosujeto lo vive como producción de representaciones.

La imaginación radical como inconsciente constituye un magma de representaciones, una mezcla de afectos, intenciones, deseos e imágenes que devienen de la mónada psíquica. Esta mezcla de representaciones no sucede ordenadamente como lo afirmó Freud. Para Freud las representaciones se encuentran coordinadas entre sí, coexisten sin influir unas sobre otras y no se contradicen. Contrariamente a Freud, Castoriadis sostuvo que la mezcla de representaciones responde a una asociación libre, a la espontaneidad, a la contingencia. En esa dimensión las representaciones se encuentran indiferenciadas, confundidas, desordenadas.

Con esta dilucidación de la imaginación radical se presenta a un sujeto que tiene una estructura psíquica originaria que es la mónada psíquica, potencia de la cual nacen las primeras representaciones, se producen las posteriores y, también, las organiza. La mónada psíquica es la potencia que nutre la autocreación de un modo de ser del individuo y también posibilita su socialización.

La socialización del individuo es producto del encuentro entre la imaginación radical y lo imaginario instituido. Esta socialización es violenta, porque lo imaginario establecido impone a la imaginación radical su adaptación al conjunto de instituciones ya establecidas; simultáneamente, es necesaria, porque esta socialización le propone al sujeto sentido de vida y desarrollo, impidiendo,

así, que quede atrapado en el estado de placer originario, como mónada cerrada en sí misma. Posteriormente, por el fluir de la imaginación radical que es indomable por su propia naturaleza, el individuo es capaz de autocrear su propia socialización, esto es, se atreve a transformar su visión de vida, su personalidad en función de su reflexión y cuidado de sí. Con esta fuerza, se arroja a la vida y lucha por crear una inédita organización social. Aclara Castoriadis, la creación del individuo en cooperación activa con el colectivo puede ser constructiva como la democracia directa o destructiva como los totalitarismos.

La idea central de Castoriadis es señalar que la singularidad que caracteriza al individuo es la imaginación radical, la cual requiere de lo imaginario para desarrollarse como un magma de representaciones que transforman lo establecido y estimulan lo instituyente, la puesta en marcha de la invención como práctica de vida social efectiva.

Pasaré a explicar a profundidad estas ideas mediante los puntos que conforman este capítulo.

1. El psicoanálisis para Castoriadis

Castoriadis afirma que el “psicoanálisis incluye una dimensión *política* imposible de eliminar”¹⁹³; este ámbito se da porque el sujeto al que remite el psicoanálisis es un individuo social, que se relaciona consigo mismo, con los otros y con una organización social. Al respecto, señala que:

“...el psicoanálisis... Se encuentra siempre con un ser humano de carne y hueso, que habla... que tiene o no una profesión, un estado civil, ideas, comportamientos, orientaciones y desorientaciones. En resumen, estamos siempre frente a una realidad humana en la cual la realidad social (la dimensión social de esta realidad) recubre casi totalmente la realidad psíquica. Y, en un primer sentido, el “sujeto” se presenta como esta extraña totalidad, totalidad que es y no es una al

¹⁹³Castoriadis, Cornelius. “El psicoanálisis: situación y límites”. En *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Bs As, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2001, p. 239.

mismo tiempo, composición paradójica de un cuerpo biológico, de un ser social (individuo socialmente definido), de una “persona” más o menos consciente, en fin, de una psique inconsciente (de una realidad psíquica y de un aparato psíquico), el todo supremamente heterogéneo y no obstante definitivamente indisociable. De tal forma se nos presenta el fenómeno humano es frente a esta nebulosa que debemos pensar la pregunta por el sujeto”¹⁹⁴.

De las anteriores palabras se desprende que el psicoanálisis está vinculado directamente con la política, de forma tal que son inseparables, ya que se asume que el mundo psíquico remite a un individuo social, lo que implica, necesariamente, una amalgama psíquico-social¹⁹⁵. En este sentido, el psicoanálisis “tiene, en lo esencial, el mismo objeto que la política: la autonomía de los seres humanos”¹⁹⁶. Así, pues, enfatiza que la autonomía, además de individual, es colectiva, pues se trata de un individuo con su propio mundo psíquico que se despliega políticamente en lo imaginario con relación a otro individuo.

“...el problema de Freud era... reconocer definitivamente que... el psicoanálisis implica, en su práctica y en su teoría, la totalidad de la red de instituciones y significaciones sociales, impersonales y anónimas...la moral o la ética no son otra cosa que una dimensión de la política y de que ésta, de cualquier manera, permanece inseparable de aquellas”¹⁹⁷.

A los individuos les toca aceptar la existencia de los otros. Ante este hecho cierto, Castoriadis se plantea dos preguntas: 1) ¿Cómo es posible que se pueda ser libre como individuo, si éste vive en un mundo social que lo determina o condiciona?; y, 2) “¿Cómo puedo llegar a ser libre, si estoy gobernado por mi inconsciente?”¹⁹⁸. A la primera interrogante, señala que la forma de ejercer la libertad consiste en la posibilidad que el individuo social tiene de participar en la

¹⁹⁴Castoriadis, Cornelius. “El estado del sujeto hoy”. En *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Segunda Edición, 1998, p. 119.

¹⁹⁵“...Castoriadis expone las principales razones que lo llevan a adoptar esta perspectiva...el psicoanálisis ofrece, según él, un nuevo modelo para pensar de otro modo la relación entre la teoría y la praxis. Ésta no consiste en la contemplación de un sujeto ante un objeto, no consiste tampoco en la aplicación del saber de un sujeto a un objeto; en el psicoanálisis, el saber se desarrolla en la práctica y esa práctica no pretende aprehender el objeto, sino transformarlo: es, pues, una actividad creativa o “práctico-poética”... En segundo lugar... el psicoanálisis muestra, en efecto, no solamente que el hombre debe vivir todo como sentido, sino que ese sentido debe sufrir una torsión radical en el curso del desarrollo del individuo...” Pedrol, Xavier. “La “antropología filosófica” de Castoriadis”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

¹⁹⁶Castoriadis, Cornelius. “El psicoanálisis: Situación y límites”. Ob. cit., p. 230.

¹⁹⁷Ibid., pp. 229 y 230.

¹⁹⁸Idem.

formación y la aplicación de la ley. Para que esta oportunidad se materialice es necesario que el individuo contribuya activamente en la elaboración de la ley. Ello requiere que el individuo acepte que el estado de derecho garantiza la autonomía y posibilita una forma de vivir organizadamente en el mundo social, para lo cual se necesita una formación y una cultura jurídica. La concreción de este escenario se da en la medida que los individuos decididamente actúen en función de la construcción de una institución democrática. Las implicaciones políticas expresadas bajo la idea de la democracia radical se considerarán en el capítulo III.

En cuanto a la segunda, el individuo es libre en la medida que instaure una relación activa con su inconsciente, que establezca “una subjetividad reflexiva y deliberativa”¹⁹⁹, lo cual se logra -según Castoriadis- con psicoanálisis. Desde esta perspectiva, otorga un lugar privilegiado al psicoanálisis, por cuanto éste es indispensable para auxiliar al individuo en la construcción de una relación introspectiva, reflexiva y deliberativa consigo mismo. Dada esta vinculación de lo psíquico y lo social es posible construir la autonomía, porque, una sociedad es autónoma, si está formada por individuos autónomos.

En resumen, Castoriadis señala que la autonomía no puede ser impuesta; pero tampoco puede enseñarse. Será el individuo quien con la ayuda del “analista” podrá avanzar hacia su propia autonomía y, por ende, la del colectivo. La autonomía es una creación del individuo cuando éste empieza a reflexionar y deliberar sobre sí mismo y lo que le rodea.

En cuanto al esfuerzo de Castoriadis de utilizar al psicoanálisis en su pensamiento, Yago Franco explica lo siguiente:

¹⁹⁹Ídem.

“... la inclusión del psicoanálisis en su pensamiento no solamente no es accidental, arbitraria o gratuita, sino que implica una torsión del modo de pensar al ser, a la sociedad, a la filosofía, a la ciencia...y al psicoanálisis mismo. Podemos sostener sin temor a equivocarnos que a partir de Castoriadis el psicoanálisis toma una significación claramente diferenciada de la que tuvo previamente en aspectos fundamentales. Desde el inicio Castoriadis enuncia las exclusiones que el psicoanálisis ha sufrido a lo largo de su historia: lo social, lo histórico, la imaginación y el pensamiento”²⁰⁰.

De las palabras de Franco se desprende que la inclusión del psicoanálisis, que hace Castoriadis en su tesis, no es por casualidad, sino es intencional, porque, además de utilizarla para proponer una visión del individuo, también la usa para destacar la necesidad de incorporar en este ámbito del conocimiento lo social, lo histórico, la imaginación, lo político, porque se trata de un individuo social, así como la propuesta de otra visión del psicoanálisis.

No comparto la idea de Franco. Como mostraré a lo largo de este capítulo y en las conclusiones finales, sostengo que Castoriadis pudo desarrollar su noción de individuo, sin tener que acudir a las concepciones del psicoanálisis. Esto se evidencia del análisis hermenéutico de su argumentación con base en el psicoanálisis para presentar la noción de individuo. Asimismo, en términos prácticos, la propuesta filosófica-psicoanalítica-política de Castoriadis no es una cuestión de debate riguroso en el campo psiquiátrico, ni psicoanalítico, como sí lo sigue siendo las ideas de Freud, Lacan, Jung, entre los principales representantes.

Continuando con la interpretación de la tesis de Castoriadis, se puede decir que intenta incorporar y demostrar la importancia del psicoanálisis en la constitución del individuo y de la sociedad. La idea de que el psicoanálisis se vincula con la política, lo social, lo histórico, lo filosófico y, el hecho de que el

²⁰⁰Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003, p. 97.

psicoanalista se relaciona con un individuo social, aún está vigente, específicamente, en Venezuela, en los actuales momentos (2010).

En efecto, revisando el periódico *El Nacional*, en la sección de “Opinión”, Adrián Liberman publica un artículo titulado *Psicoanálisis para el futuro*, donde pone de relieve la importancia del psicoanálisis en lo social, lo político, lo histórico y lo filosófico, e, igualmente, destaca las contribuciones que ofrece el psicoanálisis para la construcción de un orden social y de instituciones.

“El psicoanálisis es una ciencia de la subjetividad...Las personas que se analizan se cuestionan su manera de estar en el mundo... en el último tiempo, por tener preguntas acerca del futuro. ¿Hay futuro en Venezuela? Para cantidades crecientes de personas, la respuesta es no...sienten que no marcha...el tejido social mismo... Se sienten excluidos o, peor, negados en su existencia por el discurso oficial.

Urge en Venezuela invertir el futuro, convertirlo en proyecto y no en certeza catastrófica. ¿Puede un psicoanalista contribuir con esta tarea, a la par de los economistas, los sociólogos, los políticos? Para ello, primero corresponde a los analistas rescatar la dimensión de lo público y entender que la subjetividad es un producto psíquico, pero también económico, histórico, etc.

La restitución de un proyecto colectivo no es tarea de una sola ciencia, no puede ser objeto de simplificaciones. Yo he tenido numerosas experiencias individuales en las que constato que el aporte psicoanalítico al entendimiento de nuestro presente es bien recibido. Pero más se lograría si esto se asume como tarea “gremial”. El psicoanálisis puede hacer contribuciones en la medida en que reclame activamente su carta de ciudadanía como un discurso con mucho que aportar para comprendernos y cambiarnos”²⁰¹.

Adrián Liberman muestra que el psicoanálisis puede hacer contribuciones a la formación del individuo social y del colectivo. En su comentario, resalta que una de las cuestiones vitales que presentan los individuos se refiere al futuro, por cuanto sienten que el tejido social no ofrece un proyecto de desarrollo, por el contrario, de frustración, desempleo, exclusión. Castoriadis afirma que el psicoanálisis refiere a individuos de carne y hueso, que hablan, que tienen ideas, comportamientos, orientaciones y desorientaciones. Se trata de una realidad humana en la cual la praxis social cubre en principio totalmente a la realidad psíquica. Asimismo, Liberman muestra que el psicoanálisis, también, aporta

²⁰¹Liberman, Adrián (2010, 25 de enero). Psicoanálisis para el futuro. Opinión. *El Nacional*, p. 11.

contribuciones a la dimensión de lo público, toda vez que contempla que el ámbito psíquico es producto de la subjetividad y también de lo económico, lo histórico, lo político y lo social. Castoriadis, también sostiene que el psicoanálisis implica, en su práctica, la totalidad de la red de instituciones en la dimensión de lo político y lo social.

Ciertamente, se puede constatar que las ideas expuestas por Castoriadis siguen vigentes, y que el psicoanálisis, la política y lo social están vinculados; todas se refieren a un individuo social, que con ayuda del psicoanálisis libera su potencia creadora para construir su autonomía y ejercer su libertad.

II. La noción de hombre para Castoriadis

En *Antropología, filosofía, política*²⁰², al referirse al hombre, Castoriadis destaca la idea de singularidad. En el campo antropológico, la noción de singularidad es importante, porque es la raíz a partir de la cual se crea un individuo particular²⁰³.

La singularidad que hace ser a un individuo particular no responde a concepciones preestablecidas sino que “son creaciones a partir de las cuales nuevos posibles, antes inexistentes por carecer de sentidos, aparecen”²⁰⁴. En otras palabras, el surgimiento de una nueva forma de ser del individuo en un momento dado responde a una autocreación, que de acuerdo a lo desarrollado en el capítulo

²⁰²Castoriadis, Cornelius. “Antropología, filosofía, política”. En *El Avance de la insignificancia*. Buenos Aires, Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires), Primera Reimpresión, 1997.

²⁰³“Podríamos decir, en efecto, que tal hombre, tal sociedad, en su singularidad (no hubo más que un pueblo hebreo, o una sociedad romana, no dos, y no habrá otras nunca más en ningún lugar; lo que son o lo que fueron, no podría ser fabricado con elementos tomados aquí o allá, en los nambikwara, en los neoyorquinos o en los amerindios precolombinos) nos enseñan simplemente posibilidades del ser hombre, que sin ellos, permanecerían desconocidas o no habrían sido realizadas...” *Ibíd.*, p. 133.

²⁰⁴*Ibíd.*, p. 135.

I, la construyen los individuos y el colectivo en el hacer, en la actividad, en la praxis.

“La naturaleza humana o la esencia del hombre, es precisamente esta <<capacidad>>, esta <<posibilidad>> en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas diferentes* de existencia social e individual, como lo vemos sobradamente al considerar la alteridad de las instituciones de la sociedad, de las lenguas o de las obras. Esto quiere decir que hay, aunque parezca imposible, una naturaleza del hombre o una esencia del hombre, definida por esta especificidad central -la creación-, a la manera y al modo según los cuales el hombre crea y se autocrea...”²⁰⁵.

Se tiene así que para el autor, los individuos y el colectivo son creadores de su singularidad. A esa singularidad o especificidad, le es consustancial una potencia creadora a partir de la cual se instaura una forma de ser individual y colectiva. Por tratarse de un movimiento creador, es un movimiento abierto y contempla infinitos modos posibles de construir este ser del individuo y colectivo. Se trata de un proyecto que se hace, en un horizonte indefinido, flexible a la incorporación de lo nuevo, de lo otro, de la alteridad²⁰⁶. La singularidad es el modo de ser que se autocrea el hombre en un momento determinado, esto es lo que hace que se trate de este individuo en particular y no otro, “un tipo de ser que crea lo otro, que es fuente de alteridad, y que por ese camino se altera a sí mismo”²⁰⁷.

Entonces, para Castoriadis una ciencia del hombre es aquella que se debe ocupar de “las condiciones y las formas de la *creación humana*”²⁰⁸. No se trata de desarrollar categorías universales de validez ni de fijar de antemano las condiciones de un modelo único o universal de individuo, ni de explicar un sujeto

²⁰⁵Ibid., p. 136.

²⁰⁶“...Creación no significa indeterminación. La creación *presupone*, indudablemente, una cierta indeterminación en el ser, en el sentido de que lo que es, no es nunca de manera tal que excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Dicho en otros, términos, lo que es no está *cerrado* desde el punto de vista más esencial: lo que *es* está abierto, lo que es, es siempre *por-ser*...la creación es precisamente la posición de nuevas determinaciones”. Ibid., p. 136.

²⁰⁷Ibid., p. 137.

²⁰⁸Idem.

metafísico. Este autor destaca la potencia creadora consustancial al hombre como la fuerza que genera situaciones de actividad humana que llevan a construir el *por ser* del individuo. Hay que considerar los elementos racionales e imaginativos, la contingencia y la necesidad, lo determinado y lo indeterminado, lo definido y lo no definido, que participan en esta conformación, pues la creación no es un fundamento de validez universal, tampoco una estructura cerrada, sino un haz infinito de posibles e imposibles en los que surge una forma específica de individuo. Se trata de averiguar la singularidad del individuo como ser que siente y padece la realidad humana y que como singular, se siente y padece de infinitas maneras, no como un ser trascendental. En esta noción del hombre, el autor se acerca al psicoanálisis al tomar en cuenta la singularidad de cada individuo, la singularidad de procesos que hacen único a cada sujeto. Valga aclarar aquí, que Castoriadis utiliza como términos equivalentes: hombre, sujeto, individuo.

La singularidad como creación es la “capacidad de hacer surgir lo que no está dado, ni es derivable, combinatoriamente o de otra forma, a partir de lo dado”²⁰⁹. Castoriadis, reconoce en el hombre la aptitud de constituir lo nuevo como algo inédito y no como copia de o imitación de. Le concede la cualidad de irrumpir en lo establecido para transformarlo en otro; otro que ofrecerá nuevas situaciones y nuevas respuestas a las situaciones ya dadas. La creación como capacidad, aptitud, cualidad del hombre de crear nuevas formas, está vinculada con la imaginación y lo imaginario.

“La imaginación no es simplemente la capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma ya dada; la imaginación es la capacidad de presentar nuevas formas. Ciertamente, esta nueva forma utiliza elementos que ya están allí; pero la forma como tal es nueva...la imaginación es aquello que nos permite crearnos un *mundo*, o sea que nos permite

²⁰⁹Idem.

presentarnos algo de lo cual, sin la imaginación, no sabríamos nada ni podríamos decir nada. La imaginación comienza con la sensibilidad; se halla en forma manifiesta en las percepciones más elementales de la sensibilidad...²¹⁰.

Del precedente párrafo se desprende que la imaginación como singularidad es la capacidad que tiene el hombre de transformar su personalidad y cambiar de visión del mundo, esto es, de valores, hábitos, creencias. Su noción de imaginación difiere de la presentada por el pensamiento heredado, como ya se mostró en el capítulo I, donde el papel de la imaginación era imitación de, representación de, mera combinación, conocimiento falso, el mundo de las opiniones, entre otras consideraciones, y no era exhibida como creación.

La imaginación como capacidad, aptitud, cualidad del hombre, es la potencia creadora que posibilita que el hombre fabrique lo nuevo como inédito, utilice variables establecidas, donde la producción es diferente a lo original y presente su creación como una puesta en imágenes vividas²¹¹.

Es por la imaginación que los individuos crean, inventan; aptitud que comienza con el cuerpo porque los hombres son cuerpos que se mueven en la cotidianidad. Esto quiere decir que la fabricación, la producción, la puesta en imágenes comienza con los sentidos como seres de carne y hueso²¹². Y tiene que ser así, porque es a partir del vivir como desarrollamos nuestra existencia en un mundo de significaciones inmediatas generado por la praxis social. Las imágenes devienen de las prácticas de vida; por ello, en el pensamiento de este filósofo, el hombre no es un ser racional, ni lógico, ni metafísico, ni trascendental, ni

²¹⁰Ibid., pp. 137.

²¹¹“...Imaginación...significa la puesta en imágenes, que por supuesto, en ciertos aspectos, nos es común a todos en la medida en que pertenecemos al *genushomo* y que también es cada vez absolutamente particular. Lo mismo es válido para lo que yo llamo el imaginario social...” Ibid., p. 138

²¹²“...La imaginación incorporada a nuestra sensibilidad hizo ser a esta forma de ser que no existe en la naturaleza (en la naturaleza no hay colores, hay radiaciones)...” Ibid., p. 137.

meramente contemplativo que se dedica a la producción de sistemas teóricos del conocimiento, sino que el hombre es un individuo imaginativo, creador, efectivo, una ficción vivida²¹³, que cuestiona e interroga su existencia, que practica una manera de vivir, un estilo de vida que le proporcione bienestar.

El hombre es social y todo lo que se deriva de él se expresa en lo social. Así, el hombre es imaginación (potencia creadora) pero también es imaginario (potencia creadora práctica que cambia lo instituido con hechos). Dicho de otro modo, el hombre es

“*psyche*, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es sociedad, es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen apta la psique para la vida...el hombre es un ser psíquico y un ser histórico-social. Y es en esos dos niveles donde encontramos la capacidad de creación, que denominé imaginación e imaginario”.²¹⁴

El hombre es un ser de imaginación, pero para que esta capacidad se desarrolle a su máxima expresión requiere del plano social. En otras palabras, las imágenes aparecen, se presentan en el ámbito social. Es en lo social que las imágenes indeterminadas o sin nombre adquieren sentido. Es la relación con el otro lo que permite nombrarla, simbolizarla, darle un significado. Por consiguiente, la combinación de la imaginación con lo imaginario se hace necesaria para la autocreación del ser de la singularidad del individuo. ¿Cómo se da ésta vinculación?:

“Hay imaginación radical de la psique, es decir un surgimiento perpetuo de un flujo de representaciones, de afectos y de deseos indisociables, y si no comprendemos esto no comprendemos nada del hombre. Pero no es la psique, en el sentido que aquí le doy a este término, la que puede crear instituciones; no es el inconsciente el que crea la ley o incluso la idea de la ley,

²¹³“...contrariamente al viejo lugar común, lo que hace del hombre un hombre no es que sea razonable o racional -cosa que, evidentemente, es una aberración-. No hay ser más loco que el hombre, ya sea que se lo considere en los lugares más recónditos de su psiquismo, o en sus actividades diurnas...no es a partir de la <<racionalidad>>, de la <<lógica>> -las que caracterizan en general a *todo lo viviente*, en tanto lógica operante- como podemos caracterizar al hombre. La capacidad de creación nos hace ver precisamente por qué la esencia del hombre no podría ser la lógica ni la racionalidad...ni la lógica ni la racionalidad nos permitirán nunca imaginar un nuevo axioma. La matemática, la forma más elevada de nuestra lógica, no puede ser continuamente reformulada si no se imagina, si no se inventa...” Ibíd., pp. 138 y 139.

²¹⁴Ibíd., p. 139.

sino que la recibe, y la recibe como ajena, hostil, opresiva. No es la psique la que puede crear el lenguaje, al contrario debe recibirlo, y con el lenguaje recibe la totalidad de significaciones imaginarias sociales que el lenguaje contiene y que hace posibles...”²¹⁵

Las anteriores palabras se pueden interpretar de la siguiente manera: En el ámbito de lo psíquico se encuentra la imaginación radical como fuente de circulación de representaciones. Ahora bien, esta imaginación radical se encuentra con lo social, lo heterónomo, lo que le es ajeno. La imaginación percibe este encuentro de manera ajena, hostil y opresiva. Lo imaginario social “la capacidad creadora del colectivo anónimo que se realiza cada vez que se juntan los humanos, y que cada vez se da en una figura singular, instituida, para existir”²¹⁶. Lo que recibe la imaginación radical es lo imaginario social instituido por un colectivo anónimo de hombres. En otras palabras, recibe la forma particular establecida en ese momento único por un conjunto de hombres que conforman esa sociedad. Lo psíquico y lo social histórico están indisolublemente unidos porque el individuo particular actúa en lo social, en correspondencia con la institución que encarna tal sociedad en específico. Dicho de otro modo, la imaginación del individuo se desarrolla en la relación con otro que le da consistencia al ser del sujeto y que le permite formarse como sujeto; esta relación permitirá en un segundo tiempo el vínculo social.

La capacidad imaginativa consiste en la potencialidad que tiene el individuo de autocrearse, es decir, su capacidad de tomar consciencia de que es un ser finito, mortal, que le toca vivir un espacio y un tiempo limitado, y le

²¹⁵Ibid., p. 140.

²¹⁶Idem.

corresponde la decisión de gestionar por sí mismo la manera como quiere explayar su existencia en ese tiempo.²¹⁷

Esta creación comienza cuando el individuo se permite ese instante en el que el entorno y la cotidianidad ya no le son indiferentes y, entonces reflexiona, delibera y cuestiona lo que recibe de lo establecido. Se atreve a discutir colectivamente la validez sobre la cual se edifica lo dado y se opone “a aquello que proviene de la humanidad <<anterior>>, esto es: a los individuos conformes, socialmente fabricados...”²¹⁸. La imaginación desde su origen es activa.

Es la imaginación radical como potencia creadora la que posibilita que el hombre se transforme a sí mismo. Este proceso por ser particular a cada individuo se encuentra siempre en una infinita posibilidad de construirse²¹⁹. “Un individuo de tales características es, en sí mismo, una creación histórico social. Es a la vez el resultado y la condición del cuestionamiento de las instituciones establecidas...”²²⁰. “El hombre no es, primeramente y para comenzar, un *zoonlogonechon*, un viviente que posee el *logos*, sino un viviente cuyo *logos* fue despedazado, habiendo sido puestos los restos al servicio de amos opuestos”²²¹.

²¹⁷“el ser, el ser en general, es tal que hay seres que se alteran a sí mismo y crean, sin saberlo, las determinaciones de su ser particular...el ser es tal que hay seres que pueden crear la reflexión y la deliberación por medio de las cuales alteran en forma reflexiva y deliberada las leyes y las determinaciones de su ser...” Ibid., p. 144.

²¹⁸Ibid., p. 148.

²¹⁹“...la imaginación radical de la psique...Esta imaginación es la que permite la creación de lo nuevo, es decir, el surgimiento de formas, de figuras, de esquemas originales del pensamiento y de lo pensable. Y también es porque hay imaginación radical, no solamente reproducción o recombinación de lo ya dado, imaginación no estereotipada, no fijada, no limitada a las formas ya dadas y conocidas, por lo que el ser humano es capaz de recibir, de acoger, de aceptar la creación original de otro, sin lo cual ésta sería delirio o pasatiempo individual...En los dos casos, el de la imaginación que es capaz de recogerlo, un nuevo tipo de individuo está implicado: la subjetividad reflexiva y deliberante, crítica y lúcida abierta a lo nuevo, que no rechaza las obras de la imaginación -propia o de los otros- sino que es capaz de recibirlas críticamente, de aceptarlas o rechazarlas”. Ídem.

²²⁰Ibid., p. 149.

²²¹Castoriadis, Cornelius. “El estado del sujeto hoy”. Ob. cit., p. 131.

Como se puede ver, la imaginación radical es una categoría fundamental en la noción de hombre que plantea Castoriadis, pues es por esta potencia que el hombre se altera a sí mismo y encamina su acción a la práctica de un estilo de vida que él mismo crea. De allí que surja la necesidad de investigar qué es la imaginación radical para el filósofo greco-francés. Esto será lo que se abordará en el próximo punto.

III.- Imaginación radical

Como se señaló al principio de este capítulo, Castoriadis se basa en nociones de Freud y Lacan para desarrollar su tesis sobre la imaginación radical. Para la comprensión de este concepto, en primer lugar, se desarrollará la idea de inconsciente que planteó Freud, cuyo conocimiento permite comprender la categoría de imaginación radical; en segundo lugar, se expondrá la propuesta de Castoriadis sobre la imaginación radical, desarrollada bajo dos acepciones: 1) mónada psíquica; y, 2) inconsciente.

1. Lo Inconsciente para Freud

Con este trabajo no se intenta hacer una exhaustiva investigación de la noción del inconsciente de Freud ni de su obra. Tampoco de averiguar las diferencias y coincidencias entre Castoriadis y Lacan²²². Lo que se busca es examinar cómo Castoriadis vincula el individuo con la sociedad desde lo imaginario y cómo desarrolla la concepción de imaginación radical y de individuo a partir de esta.

²²²Sobre las diferencias y coincidencias entre Castoriadis y Lacan ver: Castoriadis Cornelius. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Ob. cit.; Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2010.

Se desarrollará a continuación las nociones de lo inconsciente propuestas por Freud que usa el filósofo para elaborar su tesis de la imaginación radical. Por consiguiente, aquí se expondrá, en breve, algunas de las ideas desarrolladas por Freud sobre lo inconsciente que son necesarias para luego comprender la concepción de individuo a partir de la imaginación radical que presenta Castoriadis²²³.

Freud²²⁴ afirma que existe un psiquismo inconsciente, explica que lo reprimido forma parte de lo inconsciente y su contenido se conoce cuando éste aparece en el consciente. Observa de su práctica con pacientes que los datos que aporta lo consciente son incompletos:

“...Tanto en los sanos como en los enfermos, surgen con frecuencia actos psíquicos, cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio alguno. Actos de este género son, no sólo los fallos y los sueños de los individuos sanos, sino todo aquello que calificamos de síntomas y de fenómenos obsesivos de los enfermos”²²⁵.

Tomando en cuenta su experiencia con pacientes, Freud afirma que existen manifestaciones de procesos mentales cuya elaboración se ignora, porque tales apariciones no pueden ser accedidas por el sistema consciente sino que se originan en otra instancia, en el inconsciente. Estas manifestaciones indican la existencia de una actividad psíquica inconsciente, en las que incluye los actos fallidos y los sueños e influyen sobre el curso de los procesos conscientes y son solo conocidas una vez que son traducidas a lo consciente a través del psicoanálisis, de acuerdo a lo que propone Freud.

“El psicoanálisis nos obliga, pues, a afirmar que los procesos psíquicos son inconscientes y a comparar su percepción por la conciencia con la del mundo exterior por los órganos

²²³Para desarrollar los aspectos que refieren al psicoanálisis, lo inconsciente a partir de Freud conté con la ayuda de la Dra. Susana Urbani (Psiquiatra).

²²⁴Freud, Sigmund. “Lo inconsciente”. En *Obras completas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1948. Esto lo escribe Freud en 1915.

²²⁵Ibid., p. 1063.

sensoriales...nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con el proceso psíquico inconsciente objeto de la misma...”²²⁶.

El neurólogo explica que el psicoanálisis demuestra que un acto psíquico pasa por dos fases y en el medio de éstas existe una barrera²²⁷. En la primera fase está el inconsciente: los actos psíquicos reprimidos; dependerá de la barrera que estos actos pasen a la segunda fase, a lo consciente. Si la barrera no deja que el acto psíquico pase a la segunda fase, entonces lo rechaza y quedará en el inconsciente, es lo que se llama reprimido. Si sucede lo contrario, y el acto psíquico pasa la barrera, entonces es susceptible de hacerse consciente; es decir, puede ser consciente sin una particular resistencia. Un acto psíquico es la representación en el inconsciente de los impulsos instintivos, lo que después llamará Freud pulsión.

Para Freud, la manera de poder conocer los impulsos instintivos es en su representación, es decir los afectos, de lo contrario no tendríamos conocimiento de ello²²⁸. De esta forma, el contenido de lo inconsciente son las representaciones de los impulsos instintivos, en su mayoría reprimidos; lo que examina la barrera son las representaciones, y las que pasan ese tamiz, pueden llegar a ser conscientes con el auxilio del psicoanálisis. Al respecto, dice Freud que “El nódulo del sistema inconsciente está constituido por representaciones de instintos,

²²⁶Ibid., p. 1066.

²²⁷“...Una gran parte de lo preconscious procede de lo inconsciente constituye una ramificación de tal sistema y sucumbe a una censura ante de poder hacerse consciente. En cambio otra parte de dicho sistema preconscious es capaz de conciencia sin previo examen por la censura. Queda aquí contradicha una de nuestras hipótesis anteriores...la práctica psicoanalítica nos ofrece la prueba irrefutable de la existencia de la segunda censura, o sea de la situada entre los sistemas preconscious y consciente...” Ibid., p. 1075 y 1076.

²²⁸“...Un instinto no puede devenir nunca objeto de la conciencia. Únicamente puede serlo la idea que lo representa. Pero tampoco en lo consciente puede hallarse representado más que por una idea. Si el instinto no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de él...impulsos instintivos, cuya representación ideológica es inconsciente” Ibid., p. 1068.

que aspiran a derivar su carga...Estos impulsos instintivos se hallan coordinados entre sí y coexisten sin influir unos sobre otros ni tampoco contradecirse”²²⁹.

De acuerdo a Freud, lo que se encuentra en lo inconsciente son representaciones de los impulsos que también llama “contenidos energéticamente cargados”²³⁰, porque tiene presente los afectos, los sentimientos que intervienen en el “proceso psíquico primario”²³¹. Estas representaciones de lo inconsciente no tienen relación con el tiempo ni con la realidad tal como se acostumbra a conocerla, es decir, las representaciones de lo inconsciente no están ordenadas de acuerdo al tiempo cronológico, sino es un tiempo particular del inconsciente; tampoco tienen relación con la realidad, tal como se conoce sino más bien con la realidad psíquica, en cómo cada individuo vivencia su realidad. Las representaciones obedecen, a lo que Freud llamó, principio de placer, sometidas a requisitos de una regulación placer-displacer²³².

En resumen las características de las representaciones que se encuentran en lo inconsciente son las siguientes: son atemporales porque no se modifican por el transcurso del tiempo; no tienen relación con la realidad, porque sustituyen la realidad exterior con la psíquica; consisten en un proceso primario que se manifiesta por la movilidad de las cargas energéticas caracterizado por procesos de condensación y desplazamiento.

²²⁹Ibid, p. 1073.

²³⁰Idem.

²³¹Idem.

²³²Las representaciones “Se hallan sometidas al principio del placer y su destino depende exclusivamente de la fuerza...en que satisfacen las aspiraciones de la regulación del placer y el displacer” Idem.

En el Diccionario de Psicoanálisis²³³, se encuentra lo siguiente sobre la noción de lo inconsciente para Freud:

“A) El adjetivo inconsciente se utiliza en ocasiones para connotar el conjunto de los contenidos no presentes en el campo actual de la conciencia, y esto en un sentido <<descriptivo>> y no <<tópico>>, es decir, sin efectuar una discriminación entre los contenidos de los sistemas preconscious e inconsciente.

B) En sentido tópico, la palabra inconsciente designa uno de los sistemas definidos por Freud dentro del marco de su primera teoría del aparato psíquico; está constituido por contenidos reprimidos, a los que ha sido rehusado el acceso al sistema preconscious-consciente por la acción de la represión (represión originaria y represión con posterioridad)”²³⁴.

En este sentido Freud se refirió al funcionamiento de la psiquis, en dos tópicos²³⁵. En la primera establece la distinción entre inconsciente, preconscious y consciente. En este esquema, lo inconsciente, que es la categoría que nos interesa, ocupa una dimensión en el aparato psíquico que posee sus propias leyes de funcionamiento ya descritas. Freud describe que de acuerdo a su primera tópica del aparato psíquico, el sujeto en su contacto con el mundo intenta rechazar o mantener en lo inconsciente ciertas representaciones (pensamientos, imágenes, afectos, recuerdos) ligados a una pulsión que se produce cuando la satisfacción de esta pulsión equivale a manifestar placer o displacer debido a la exigencia de otras instancias del aparato psíquico. Se forma la represión originaria que tiene como efecto la formación de ciertas representaciones inconscientes. A la largo de la vida del sujeto, esta serie de contenidos inconscientes se manifiestan a través de lo que denominamos formaciones del inconsciente evidenciadas en los sueños, los lapsus, los actos fallidos, los olvidos, los síntomas.

²³³Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Madrid, Paidós, 1º Edición, 1996, p. 193.

²³⁴Idem

²³⁵“Teoría o punto de vista que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada.

Corrientemente se habla de dos tópicas freudianas, la primera en la que se establece una distinción fundamental entre inconsciente, preconscious y consciente, y la segunda que distingue tres instancias: el ello, el yo, el superyó” Ibid., pp. 430 y 431.

En la segunda tónica, Freud habla de tres instancias “el ello, polo pulsional de la personalidad; el yo, instancia que se erige en representante de los intereses de la totalidad de la persona...el superyó, instancia que juzga y critica, constituida por la interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales”²³⁶. En la segunda tónica, el inconsciente ocupa la dimensión del ello, así como una parte del yo y del superyó.

Para Freud, el funcionamiento psíquico se puede explicar mediante estos sistemas o tónicas que permiten ordenarlos o sistematizarlos para su comprensión. Freud observa que la psique no es reductible solo a lo consciente sino que existen ciertos contenidos que solo se vuelven accesibles a la conciencia cuando se han superado ciertas resistencias o mediante las formaciones del inconsciente ya descritas. Así, lo inconsciente ocupa una dimensión, en sentido figurado, en el funcionamiento de la psique; es un sistema conformado por sus propios contenidos, mecanismos y energía. Como ya se explicó, Freud en su artículo “Lo inconsciente”, describe que el contenido de lo inconsciente refiere a representaciones, que llamó representante-representativo o representante de la pulsión, las cuales se entienden como una sucesión causal de fantasías e imágenes a las cuales se fija la pulsión y por lo tanto pueden concebirse como escenificaciones del deseo, que responden al principio del placer.

Finalmente, sobre la noción de lo inconsciente explorada por Freud, valga destacar que Alicia Rodríguez Serón en *El inconsciente: una confrontación entre*

²³⁶Ibid., p. 434.

*Bergson y Freud*²³⁷, explica que Freud define lo inconsciente como “un conjunto de fuerzas-instintos o más rigurosamente <<pulsiones>> que trabajan fuera de la escena de la conciencia y que, aunque de naturaleza psíquica, son descifrables en términos mecánicos”²³⁸, puesto que el psicoanálisis es la herramienta adecuada para conocerlos una vez que los lleva a la conciencia. De ser esto así, para Serón lo que está haciendo Freud es aplicar el método científico, la causalidad, a la interpretación del espíritu humano. En este sentido, Serón dice que “la inteligencia analítica y conceptual es la que toma posesión del territorio de la nueva psicología, la de las <<profundidades>>. En consecuencia, es el modelo fisicalista el referente al que ésta intenta seguir”²³⁹. En el fondo, para esta autora, para Freud los procesos psíquicos responden a leyes rigurosas que establecen un orden en el proceso; lo que excluye la posibilidad que algún estado interior del hombre obedezca al azar, a lo fortuito, a lo espontáneo, porque todo se deriva de los mecanismos inconscientes ordenados por leyes. Esto es, los comportamientos actuales del individuo son consecuencia de situaciones anteriores ocurridas en su historia personal, lo que arroja un determinismo psicológico a semejanza del determinismo de las ciencias naturales. Por consiguiente “El científico del inconsciente presupone la existencia de leyes según las cuales se combinan o contraponen las pulsiones de las cuales los fenómenos conscientes no son más que la expresión oculta y encubierta”²⁴⁰. Castoriadis coincide con la crítica que le hace Alicia Rodríguez Serón a Freud, y por ello, propondrá una imaginación radical

²³⁷Rodríguez Serón, Alicia. “El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud”. En *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Málaga, Sección de Filosofía de la Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Vol. I, 1996, pp. 265-283.

²³⁸Ibid., p. 270.

²³⁹Ibid., p. 271.

²⁴⁰Ibid., p. 272.

cuyo contenido son las representaciones que no responden a leyes rigurosas que ordenan los procesos psíquicos.

Podríamos resumir que para Freud lo inconsciente refiere a representaciones, las cuales se entienden como una sucesión de imágenes en las cuales se fija la pulsión y, por lo tanto, pueden concebirse como escenificaciones del deseo, que responden al principio del placer y realidad, que obedecen a leyes propias y a la causalidad. Confrontado a la tesis de Freud, Castoriadis sostuvo que en la “imaginación radical” como inconsciente, las representaciones no responden a un proceso causal de imágenes y fantasías sino que, por el contrario, obedecen a lo espontáneo, al azar y a lo fortuito²⁴¹.

Desde esta perspectiva, Castoriadis desarrolla la categoría de la imaginación radical en dos vertientes: 1) como mónada psíquica; y, 2) como lo inconsciente. Como mónada psíquica, la imaginación radical viene con el ser viviente, así como lo inconsciente es una manifestación de la psique instaurada desde los primeros contactos del individuo con el mundo. Y, como inconsciente, la imaginación radical es una mezcla de representaciones, afectos e intenciones indiferenciados.

²⁴¹“La necesidad y la imposibilidad de una conceptualización científica del psicoanálisis no son accidentales ni provisorias; son esenciales. La conceptualización freudiana puede ser enmendada, mejorada, modificada de cabo a rabo. Guardará para siempre su núcleo de atopia. Puesto que tal es su objeto, con sus dos caras inseparables realmente e inintegrables teóricamente. Por una de sus caras, nos intima a captarlo bajo la lógica de los conjuntos y nos permite captarlo de este modo. Aquí se presenta como colección de elementos distintos y definidos, el sistema nervioso es claramente una multiplicidad espacio-temporal, una molécula no está nunca en dos lugares al mismo tiempo, una carga eléctrica no puede desplazarse sin atravesar todos los puntos intermedios, todo está determinado categóricamente (con una probabilidad asignable). Pero allí, es una “multiplicidad inconsistente”, la lógica de los conjuntos no tiene influencia en él, la representación es a la vez una y varias y estas determinaciones no son para él ni decisivas ni indiferentes, las relaciones de vecindad no son definidas o son constantemente redefinidas, lo imposible y lo obligatorio, lejos de agotar el campo, dejan lo esencial fuera de su influencia”. Castoriadis, Cornelius. *Epilegómenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia*. En: El psicoanálisis, proyecto y elucidación. Ob. cit., pp. 105 y 106.

Veamos a continuación el desarrollo de la noción de imaginación radical de Castoriadis.

2. Imaginación radical como mónada psíquica

La mónada es la raíz psíquica original²⁴². Consiste en un estado originario del sujeto donde el sujeto, el objeto, las representaciones, los afectos y los deseos son la misma cosa. Esta confusión, este estado unitario, es el sentido de la psique en su núcleo²⁴³.

La imaginación radical como mónada psíquica²⁴⁴ se ubica en el sujeto como lo viviente. En este estado se concibe como un ser de autofinalidad y creador de un mundo propio²⁴⁵. Como autofinalidad, el ser viviente tiende a la conservación como singular y como parte de una especie. Como creador de un mundo para sí, se refiere a la capacidad que tiene el ser viviente de relacionarse con lo externo y tomar de ello lo que le es favorable a su conservación²⁴⁶.

²⁴² "...lo que la psique es desde el punto de vista filosófico. Nunca se ha hablado de ello en realidad; o bien se ha hablado de ello continuamente y al mismo tiempo no se sabe lo que es...la psique es algo, y ese algo no es un concepto. Hay que darle a esta frase todo su valor. ¿Qué es, entonces? Castoriadis, Cornelius. "Conversación entre Cornelius Castoriadis y Jean-LucDonnet". En *La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Daniel Mermet, Octavio Paz, Alain Finkielkraut, Jean-LucDonnet, Francisco Varela y Alain Connes*. Madrid, Editorial Trotta, MinimaTrotta, 2002, pp. 69.

²⁴³ "...el amor de *sí mismo*, que se nombra a menudo, equivocadamente, <<narcisismo primario>>: la clausura representacional, afectiva y deseante sobre sí mismo del núcleo psíquico original. Llamo a este núcleo la *mónada* psíquica" Castoriadis, Cornelius. "Las raíces psíquicas y sociales del odio". En *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. Ob. cit., p. 184.

²⁴⁴ El concepto de mónada presenta una discusión en varios campos del conocimiento. Muestra un panorama ontológico, antropológico, científico, metafísico que no vamos abordar aquí. Ello constituye una investigación para otro trabajo.

²⁴⁵ "...El primer para sí...es lo viviente...Para sí significa ser fin de sí-mismo...hay autofinalidad...Con la autofinalidad va un mundo propio..."Castoriadis, Cornelius. "El estado del sujeto hoy". Ob. cit., pp. 128 y 123.

²⁴⁶ "Existencia de un mundo propio para la entidad de la que se trata...En la medida que hay para sí otra cosa que sí...esta otra cosa debe ser presentificada o presentada al sí, debe ser puesta en relación con el sí "desde el punto de vista de sí"...Esta presentación o presencia, esta representación, es fundamental como modo -y único modo- bajo el cual hay para el para sí otra cosa que sí...lo que es presentado debe ser valuado por el para sí, con un valor neutro...pero la mayoría de las veces positivo o negativo...esto debe poder ser objeto de una intención, que conduce eventualmente a una acción...la dimensión de la autofinalidad implica estrictamente la creación de un mundo propio, y recíprocamente, que la existencia de un mundo propio implica la autofinalidad" Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., pp. 57 y 58.

El mundo propio que se construye lo viviente, debe poseer la flexibilidad de aceptar lo que el mundo externo le presenta; como una presencia que contiene condiciones para que lo viviente pueda perpetuarse, puesto que la conservación como singular depende de las condiciones externas que se le manifiestan²⁴⁷. Ello supone que lo viviente se encuentra dentro de un mundo con el que se relaciona, y capta este mundo como representación, ante la cual se genera una respuesta de su parte, en el sentido de acercarse a aquello que le permita su subsistencia o alejarse de aquello que se lo impida.

Esta reacción de lo viviente hacia el mundo externo, se traduce en lo que llama Castoriadis, conocimiento selectivo. “Esta selectividad debe habérselas a la vez con el ser-así específico de la entidad que selecciona y, evidentemente, con una cierta consistencia de lo que es, del mundo”²⁴⁸. Lo viviente selecciona aquellos aspectos del mundo que sirven a su preservación como singular y a la vez como parte de una especie: aquellos que garanticen que su relación con el mundo sea preferiblemente de desarrollo y no de limitación. Lo que quiere destacar Castoriadis es que el mundo propio está sometido a un mundo más amplio. En principio, el individuo como ser singular está sometido a un ámbito más extenso: la sociedad.

La selectividad es producto del encuentro entre lo viviente y el mundo externo. Lo viviente capta lo externo como una representación, la cual sirve de guía para seleccionar de lo exterior aquellas condiciones que garantizan su

²⁴⁷...Para Castoriadis el mundo natural actúa como un apoyo a esta habilidad de adaptación gracias a que la naturaleza es susceptible de ser *adaptada*, metabolizada por el hombre, de ser objeto de nuestra capacidad de sentir, entender, hablar y transformar ese entorno natural...” Carrillo Zapata, Ricardo y Saibacam, Jacobo. *El mundo interno, el imaginario y la política*. En *Foro Interno*. España, 10, 2010, p. 99. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>. 21-12-2010.

²⁴⁸Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 60.

permanencia y desarrollo²⁴⁹. Esta captación de la representación “...del objeto para el psiquismo humano depende del deseo, del anhelo, de las miras de la instancia psíquica de la que se trata...”²⁵⁰. Lo viviente produce sus propias representaciones y capta las que devienen del mundo externo, las cuales a su vez pasan por el tamiz de las representaciones propias de lo viviente, que filtra la información, la selecciona y la organiza para su desarrollo. Ciertamente,

“Lo viviente en tanto para sí no se representa solamente el mundo, no reproduce, no hace simplemente existir para él a los elementos de un mundo que ya existiría de manera indudable y especificada, sino que construye o crea su propio mundo seleccionando elementos existentes y especificados del mundo a secas, y organizándolos según sus capacidades de percepción, es decir, su dispositivo de representación, y sus miras”²⁵¹.

De lo anterior se desprende que lo viviente tiene la facultad de crear sus propias representaciones que van a constituir su mundo, para lo cual no se limita a realizar distintas combinaciones de los elementos dados, ni a ser pasivo o receptor, contrariamente, es activo, crea su mundo a partir de sí y de la selección que hace de la información que le presenta el mundo externo. “Este nivel de ser es una creación de lo viviente”²⁵². En otras palabras, en el estado originario el sujeto es “una entidad biológica, un ser vivo y, como todo ser vivo, es un <<ser para sí>>. Es decir, un ser que organiza el mundo en función de sus propias características y en términos de sus propias exigencias de supervivencia...”²⁵³.

²⁴⁹“La selectividad es la idea central para caracterizar el mundo propio. La representación que el sujeto se hace del mundo, lo que construye o crea como mundo, es necesariamente selectiva en muy alto grado. Esta selectividad es primero cuantitativa: lo viviente no puede representarse “objetos” más que dentro de cierto radio...una dimensión espacio-temporal, pero hay, sobre todo, una dimensión cualitativa: lo viviente no puede representarse, no puede crear para sí el equivalente subjetivo más que de una ínfima parte de los aspectos, de los estratos, de las capas de lo existente físico...”Ibíd., p. 61.

²⁵⁰Ibíd., p. 62.

²⁵¹Ibíd., pp. 62 y 63.

²⁵²Ibíd., p. 69.

²⁵³Ibáñez, Tomás. “Cornelius Castoriadis”. En *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona, Gedisa Editorial, Primera Edición, 2005, p. 112.

Según esto, en mi criterio, lo viviente no es una máquina, es un ser que capta, selecciona, organiza, crea y transforma las imágenes que le presenta el mundo. Convierte esa información en algo que tenga algún significado para sí y donde también es capaz de relacionarlo con el mundo exterior porque “Lo viviente construye un dispositivo para el cual hay información -la *x* es transformada en información-, que no es simplemente un dispositivo que recoge bits, unidades binarias de información-, sino un dispositivo para el cual todo lo que es recogido/presentado está dotado de una forma y al mismo tiempo puesto en relación...”²⁵⁴.

Ese mundo externo que se le presenta a lo viviente, se caracteriza por tener ciertas regularidades en los fenómenos, no es absolutamente informe; a partir de estas regularidades lo viviente construye su para sí. “Hace falta que el mundo sea tal que un sujeto pueda vivir en él, que pueda conocer...”²⁵⁵. La mónada psíquica es aquello que tiene la potencialidad de producir representaciones a partir de sí mismo y de traducir toda estimulación exterior en representación. En efecto,

“La mónada psíquica es un constituyente-constituido, es formación y figuración de sí misma, figurante que se figura a sí mismo, a partir de nada...*es* ese cuerpo en tanto constituyente-autoconstituyente, figurante, auto-figurante *para sí*...la psique...es imaginación radical, *fantasía* no sometida a ningún fin, sino creación de fines...para la mónada psíquica –toda sollicitación exterior, toda <estimulación sensorial> externa e interna, toda <<impresión>> se vuelve *representación*, es decir, <<puesta en imágenes>>, emergencia de figuras”²⁵⁶.

De las precedentes palabras se deriva que existe un estado originario del sujeto que se presenta como una mónada psíquica. Fuente de representaciones por sí misma, flujo productivo de imágenes (constituyente-constituido) y presenta estas imágenes en escena.

²⁵⁴Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 64.

²⁵⁵Ibid., p. 78.

²⁵⁶Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., pp. 220 y 221.

En *Nuevamente sobre la psique y la sociedad*²⁵⁷, Castoriadis hace el esfuerzo de aclarar su noción sobre la imaginación radical como mónada psíquica. Se trata de una entrevista que le hiciera Fernando Urribari, donde el entrevistador le solicita que explique, entre otros puntos, qué es la imaginación radical como noción central de su teoría de la psique.

Allí, Castoriadis vuelve a señalar que la psique humana se caracteriza por una imaginación radical²⁵⁸: la potencia que fabrica imágenes desde la espontaneidad y hace posible la instauración de lo inédito. En una frase: la creación de imágenes es producto de la imaginación radical como mónada psíquica²⁵⁹; una psique que no está determinada por una “funcionalidad biológica”.

El psiquismo humano no está reducido a una funcionalidad biológica, es decir, la psique no se limita a funcionar sólo para conservar el cuerpo y reproducir la especie. Seríamos monos si el psiquismo no estuviera nutrido por el impulso de la producción espontánea de imágenes. La psique se encarga de ubicarnos en el mundo mediante imágenes las cuales dan sentido a la existencia del individuo²⁶⁰. El movimiento de la imaginación radical consiste en “la capacidad que tiene la

²⁵⁷Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”. En *Figuras de lo Pensable (Las Encrucijadas del laberinto VI)*. Ob. cit.

²⁵⁸“La imaginación radical, inseparable de la psique humana, es la gran subversiva, la gran demoledora de lo instituido”. Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ob. cit., p. 38.

²⁵⁹“...La psique humana se caracteriza por la autonomía de la imaginación, por una imaginación radical: no se trata simplemente de ver –o de verse– en un espejo, sino también la capacidad de formular eso que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí. Para el psiquismo humano, existe un flujo, una espontaneidad representativa que no está sometida a un fin predeterminado”. Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad” En *Figuras de lo Pensable (Las Encrucijadas del laberinto VI)*. Ob. cit., p. 237.

²⁶⁰“...En el psiquismo animal, podemos pensar que la representación está definida de manera fija por parte del instinto y que se trata de un proceso funcional. La representación sexual para un animal es funcional, entra en el proceso que lleva a la reproducción. Podemos decir muchas cosas de la representación humana, pero no podemos decir que está determinada por la función reproductora. Incluso, se trata de una característica esencial del psiquismo humano, a la que llamo su *afuncionalidad*: lo que se imagina, lo que se representa, ya sea en el plano consciente o inconsciente, no está determinado por una funcionalidad biológica...” Ibid., p. 238.

psique de experimentar placer mediante la representación”²⁶¹, en la facultad de engendrar imágenes libremente derivadas del placer que emana de esta actividad que no responde a alguna función biológica. Asimismo, la imaginación radical tiene la habilidad de crear el simbolismo, esto es, el “ser humano puede ver una cosa en otra cosa”²⁶². Aquí se encuentra un rasgo particular que Castoriadis le atribuye al hombre: el uso de los símbolos. “...Existe el estado del *protosujeto* en el que no hay diferencia entre *sí mismo* y *todo*. Este estado para el cual *representar* es, inmediatamente, *traer a la existencia*, en la perspectiva de nuestro autor, estará contenido en la fórmula $yo=placer=sentido=todo=ser=yo$ ”²⁶³.

El ser humano es asumido como un sujeto “en calidad de ser deseante”²⁶⁴. Un ser viviente en el que privan los deseos en función de conservar la sensación de placer, como una escena de fantasía. Así, “...Lo esencial para el psiquismo humano es el placer obtenido por cierto estado de la representación, y no el obtenido en el nivel del órgano mismo...”²⁶⁵. De modo que, la imaginación radical como núcleo monádico constituye para Castoriadis, el estado originario del sujeto. En esta dimensión, no existe diferenciación entre el sujeto, la sociedad y el objeto. Sólo existe un protosujeto como una totalidad bajo el principio del placer²⁶⁶.

²⁶¹Ibid., p. 239.

²⁶²Idem

²⁶³Miranda, Rafael. “El sujeto autónomo y la alteridad” En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Argentina, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008, Ob. cit., p. 142.

²⁶⁴“...el deseo no puede procurarse el afecto de placer en el inconsciente sin recurrir a una representación. Todo ocurre como si existiera un *director* de escena, que es el deseo, que ordena al inconsciente que le presente algo que pueda satisfacerlo. La función del inconsciente a las ordenes de este *director* produce esta representación...Puede suceder, a veces, que sea la representación la que suscita el deseo. Se trata, entonces, de una relación compleja -en este caso entre deseo y representación- que implica la organización particular del inconsciente y del psiquismo en general...” Ibid., p. 242 y 243.

²⁶⁵Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., pp. 83 y 84.

²⁶⁶“En su primer <<estado>> y su primera <<organización>>...el sujeto, si hay sujeto, sólo puede referirse a sí mismo, pues es imposible el planteamiento de una distinción entre él y el resto. En la medida en que en este contexto se pueda hablar de un <<mundo>> del <<sujeto>>, este mundo es idéntico así mismo, pues es en él protosujeto y protomundo se superponen plenamente. No hay aquí ningún medio de separar representación y

Para Freud, en su escrito *Más allá del principio del placer*²⁶⁷, dos principios rigen el funcionamiento mental, el principio del placer y el principio de realidad. El primero, es aquella actividad psíquica que tiene por finalidad procurar el placer o evitar el displacer. Explica que en un principio las pulsiones buscan descargarse o satisfacerse por las vías más cortas, pero progresivamente el aprendizaje de la realidad que remiten a aplazamientos de la satisfacción del placer o de una necesidad, será la vía que permite la satisfacción buscada. Es así como el segundo, el principio de realidad, modifica el primero, en la medida que logra imponerse como principio regulador del aparato psíquico y aplaza la búsqueda de satisfacción en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior.

En este contexto, la mónada psíquica supone que “Nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto, que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar placer. Es el reino de la satisfacción inmediata de todo deseo que podría presentarse”²⁶⁸. En esta tesis, el primer estado psíquico consiste en el placer que se manifiesta como representación y en la satisfacción inmediata del mismo. Esta idea la toma Castoriadis de una frase de Freud: “soy el pecho”²⁶⁹, para resaltar que

<<percepción>> o <<sensación>>” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V.2. Ob. cit., p. 210.

²⁶⁷Ver Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 04-10-2010.

²⁶⁸Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad” En *Figuras de lo Pensable (Las Encrucijadas del laberinto VI)*. Ob. cit., p. 244.

²⁶⁹“Una de las mejores definiciones de este estado monádico es la de Freud en sus notas de 1938. Dice esta frase precisa y formidable: <<soy el pecho>>, que luego comenta. Freud mismo postula que existe un primer momento en el cual el recién nacido <<es el pecho>> y, evidentemente, eso no ocurre para el observador, la nodriza, la madre o el hermanito, sino para él mismo. El objeto no es un objeto separado. El *buen objeto* es el recién nacido para sí mismo. <<Soy el pecho>> no es por lo tanto una afirmación atributiva o bien transitiva, como <<soy rubio>>. Podríamos tratar de representarnos esto para completar la descripción: el bebé se vivencia simultáneamente por intermedio de la superficie labial, la cavidad bucal y, probablemente, de la primera parte del sistema digestivo, como indiferenciado de esta fuente de líquido cálido y agradable que constituye la leche, y se vive como teniendo -siendo- un deseo y pudiendo realizar con placer. Es aquí donde podríamos encontrar la raíz del egocentrismo absoluto, la de la *omnipotencia mágica del pensamiento* como la tendencia del inconsciente a formar representaciones que satisfagan su deseo...” Ibid., p. 245.

el individuo en un primer momento como lactante (bebé) está indiferenciado del pecho de la madre; él y el pecho se viven como un todo. En este primer momento no existe la diferenciación de él y el pecho, y lo vive como un deseo que se realiza con placer cada vez que es amamantado por la madre. En otras palabras, en el primer momento psíquico del individuo el placer y la representación están ligados, son indistinguibles e inseparables. El sujeto en su origen es una mezcla indiferenciada de representaciones y deseos que vive como una experiencia total²⁷⁰.

La mónada encaminará la psiquis del individuo, al tratar a lo largo de su evolución, de recuperar o reencontrar ese estado de placer original²⁷¹. En este sentido, el sujeto -desde la mónada psíquica hasta ser individuo social- pasa por estructuras y reestructuras psíquicas, toda vez que intenta recuperar el placer original, el sujeto como escena de la fantasía. Esto lleva a que el psiquismo en su desarrollo relacione las distintas estructuras y reestructuras que se forman en esta búsqueda, donde las posteriores no anulan a las anteriores sino que coexisten en conflicto²⁷². En efecto, "...La mónada *organiza* la experiencia del placer, no *con*

²⁷⁰"El sujeto es la escena de la fantasía...*porque* el sujeto *ha sido* ese <<estado>> monádico indiferenciado. No es tan sólo en tanto tienda a la reproducción de ese <<estado>>, sino también, y sobre todo, porque la fantasía en la permutabilidad (=identificación esencial, participación recíproca y exhaustiva) de sus <<elementos>>, no puede dejar de adoptar su modo de ser y de organización, por lo que el sujeto lleva consigo las huellas indelebiles de ese <<estado>>. La fantasía remite inexorablemente, como su origen, a un <<estado>> en el que el sujeto está en todas partes, en el que todo, *comprendido el modo de coexistencia*, no es otra cosa que sujeto. En este sentido se puede decir con igual derecho que la fantasía es <<objeto del deseo>> o que es <<realización del deseo>>, y, en efecto, en este caso es imposible decir una cosa sin la otra..." Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., pp. 212 y 213.

²⁷¹"...según este modo de ser originario de la psique como... primera matriz del sentido, el esquema operante-operado de la puesta en relación o del vínculo, la presentificación de algo que, en tanto tal, satisface la exigencia que él mismo plantea por el mero hecho de ser. Es aquí donde el sujeto ha sido -él <<en persona>>- el prototipo del vínculo que buscará por siempre contra viento y marea..."Ibíd., p. 218.

²⁷²"Una de las especificidades del psiquismo humano consiste, justamente, en su estratificación. La psique está caracterizada por una multiplicidad de instancias, o el conflicto entre ellas. Es un producto de la historia de la psique que crea siempre diversos estratos que, lejos de desaparecer, entran en diversas relaciones. La historia psíquica se convierte en estratificación de la psique. Lo que diferencia la evolución del psiquismo humano de todo otro *proceso de aprendizaje* es el hecho de que, en el seno de esta historia, se constituyen las instancias, o los tipos de procesos, que más tarde no serán *armoniosamente integrados* ni simplemente

un objeto sino como experiencia total -totalitaria, completa, absoluta- de un estado. Esta experiencia orientará para siempre el psiquismo, cuyo *objeto de deseo*, cuya búsqueda, será la recuperación de este estado y el retorno a él. Es más un *deseo de estado*...²⁷³.

La mónada organiza la experiencia del placer y su representación como un estado vivencial sintiente que ocurre internamente en el sujeto, hasta que se produce la ruptura por lo imaginario establecido. La ruptura de la mónada supone que ocurre con el encuentro de dos mundos: el sujeto como escena de la fantasía y la sociedad como lo imaginario histórico-social establecido:

“...la psique...se altera y se abre al mundo histórico-social también a través de su propio trabajo y su propia creatividad; y una historia de imposición de un modo de ser que la sociedad realiza sobre la psique y que ésta última jamás podría hacer surgir a partir de sí misma y que fabrica-crea el individuo social. El final común de estas dos historias es la emergencia del individuo social como coexistencia, siempre imposible y siempre realizada, de un mundo privado...y de un mundo común o público....”²⁷⁴.

En conclusión, para Castoriadis existe un primer estado psíquico o modo de ser del sujeto que denomina “mónada psíquica”, es un estado originario y una organización del sujeto previo a la diferenciación entre el sujeto y el objeto, donde el sujeto y el objeto son un todo y nada existe más que el sí mismo, el cual se sostiene en un estado de placer y de satisfacción inmediata. Castoriadis dice que en este estado nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto, que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar placer. Es el reino de la satisfacción inmediata donde todo deseo podría presentarse²⁷⁵.

superados...las etapas posteriores no anulan las anteriores, sino que coexisten conflictivamente”. Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”. Ob. cit., p. 241.

²⁷³Ibid., p. 245.

²⁷⁴Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., p. 220.

²⁷⁵“...La psique inconsciente...es lo siguiente: proceso representativo en donde la emergencia y la puesta en relación de las representaciones está <<regulada>>/guiada por el principio del placer. La cuestión de la realidad psíquica en su ser originario es, en consecuencia, una cuestión del origen de la representación. Del

Como hemos visto, para este desarrollo Castoriadis se basa en la teorización freudiana. En una primera etapa del desarrollo del individuo, durante los primeros meses de vida el bebé no es capaz de percibir la diferencia entre lo interno, su yo, en oposición a lo externo, lo que no es parte de sí mismo, su no-yo; por lo tanto, cualquier percepción es vivida como una representación de un todo, de sí mismo. De allí que Castoriadis denomine mónada a este primer nivel psíquico del individuo. En esta etapa prevalece la vivencia de placer que percibe el bebé cada vez que es amamantado por la madre, es el placer de satisfacer su deseo, representado en el pecho materno, aun vivido como parte de sí mismo dado que prevalece el principio de placer. El bebé tiene la capacidad en el momento en que el objeto materno no esté presente, de recrear una fantasía de la escena en la que su deseo por ese objeto materno es satisfecho. En una etapa posterior del desarrollo de la estructura psíquica, luego de múltiples frustraciones a causa de la falta del pecho de la madre, que se vivencia como displacer, el bebé es capaz de fantasear o de hacer uso de la imaginación para actualizar el objeto en falta mediante la representación del mismo, o valiéndose de objetos sustitutos de la madre tales como una manta, un pulgar o un peluche. Este objeto que funciona como sustituto de la madre fue denominado “objeto transicional” por D.W. Winnicott²⁷⁶.

Winnicott denomina la primera relación del bebé con el pecho de la madre como “creatividad primaria”, ya que como se mencionó, en un primer momento el pecho materno es recreado por el niño en virtud de su necesidad, hasta que

origen de la relación, del origen del principio del placer como intención que tiene un afecto como objetivo” *Ibíd.*, p. 208.

²⁷⁶Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Ob. cit., pp. 265 y 266.

posteriormente las constantes frustraciones por la falta del pecho instala la realidad. Entre estos dos tiempos se sitúa la relación con el objeto transicional, como un momento de paso hacia la percepción de un objeto completamente indiferenciado del sujeto, hasta la percepción entre la experiencia interna, su yo y la externa, su no yo. Este fenómeno si bien ocurre entre los cuatro y doce meses, proporciona al sujeto un campo de experiencia que será importante a lo largo de la vida y que se observa en las artes, la religión, la vida de la imaginación y la creación científica.

La imaginación radical como mónada psíquica esboza la condición primaria del hombre como un protosujeto que fabrica un mundo para sí a partir de la producción de imágenes o representaciones. Como ya dije, para Castoriadis lo que define el proceso de esas representaciones es la espontaneidad. Por consiguiente, la imaginación radical como inconsciente es la mezcla de representaciones dadas por el azar y no por una sucesión ordenada de representaciones. Esta es la tesis que va a fundamentar el filósofo greco-francés: la imaginación radical como inconsciente consiste en un magma de representaciones mezcladas con los afectos, intenciones, deseos que devienen de la mónada psíquica como emergencia espontánea²⁷⁷. A continuación, se analiza más a fondo esta tesis.

²⁷⁷ "... hay un choque... el para sí no está solo en el mundo, es afectado, chocado por lo que es fuera de él; a este choque reacciona creando imágenes, representaciones, a su propia manera, y esta manera propia es primero y ante todo representarse algo ahí en donde en el origen no hay más que choque, y no representarse siempre la misma cosa. Hay pues una espontaneidad no sólo de los conceptos, sino de las imágenes como tales, en tanto son imágenes; y esta espontaneidad imaginante no siempre absoluta, por cierto, puesto que hace falta el choque, se pone a operar, a menudo, bajo *condición*...Espontaneidad imaginante, de cuyos productos nada exterior puede rendir cuentas, el ser de la impresión y el ser-así de la impresión escapan a la determinación exterior..." Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., pp. 75 y 76.

3. La imaginación radical como inconsciente

La imaginación radical como inconsciente “sólo existe como flujo indisocialmente representativo/afectivo/intencional”²⁷⁸. La imaginación radical como inconsciente²⁷⁹ es un magma de representaciones, afectos e intenciones mezclados, que no se suceden ordenadamente²⁸⁰.

“...Representación: hacer ser algo para sí. Afecto: modalización de esta representación que, repercutiendo en él para sí enteramente, lo hace vibrar enteramente. Intención: aquello que recorre el para sí por el hecho de que no es neutro frente al mundo que lo rodea, que apunta a algo y para comenzar, a su propio ser, a su permanencia en el ser, su conservación o la conservación de algunos de sus caracteres...”²⁸¹.

La representación consiste en la capacidad que tiene el sujeto de construirse o fabricarse una figura o imagen en su propio mundo. Esta imagen lleva consigo una carga afectiva que altera el ánimo del sujeto y hace que se incline hacia algo. Tal inclinación persigue su conservación como viviente singular y como especie. Estas tres situaciones están combinadas en lo inconsciente. Siendo esto así, lo inconsciente no presenta situaciones definidas, diferenciadas, claras, ordenadas, sino indistintas, fusionadas, difusas, y esto es lo que Castoriadis llama el “enigma de un representar-representación originario”²⁸², un magma de representaciones, afectos e intenciones, cuya asociación es libre, espontánea, en continuo cambio, transformación, alteración; no responden a un orden, un antes o un después. Aquí coincide con Freud: en que la imaginación

²⁷⁸Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. V2, Ob. cit., p. 179.

²⁷⁹“...el sentido inconsciente es la verdad oculta de toda manifestación psíquica...”. Castoriadis, Cornelius. “Epílegomenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia”. En: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Ob. cit., p. 78.

²⁸⁰“Lo que existe como característica fundamental, señala, es un *flujo* de representaciones, deseos y afectos...Este modo de funcionamiento es denominado por Freud “proceso primario...*el inconsciente es emergencia indeterminada de representaciones, deseos y afectos...ligados al proceso primario, a partir de la condensación y el desplazamiento, reinando la indistinción y la fusión*” Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Ob. cit., pp. 117 y 118.

²⁸¹Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 97.

²⁸²Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. V2, Ob. cit., p. 181.

radical como inconsciente no está vinculada al tiempo, pero difiere con el neurólogo como ya dijimos, en el punto de la ordenación de las representaciones. Mientras que para Freud lo inconsciente refiere a una sucesión ordenada de representaciones, contrariamente para Castoriadis la imaginación radical como inconsciente trata de un magma de representaciones que responden a una asociación libre, contingente y espontánea; lo que la imaginación radical como inconsciente manifiesta es una potencialidad creadora que aparece como una multiplicidad de infinitas posibilidades²⁸³.

La imaginación radical se encuentra en lo inconsciente y se puede manifestar en el consciente²⁸⁴ como *alteridad alteración*, es decir, la producción imaginativa no se repite, cada manifestación arroja situaciones novedosas. La imaginación radical como inconsciente es "...un flujo de representaciones, de afectos y de intenciones...o de deseos"²⁸⁵, esto es, los productos de la imaginación radical no son traducibles a conceptos, definiciones, lenguaje lógico. La imaginación radical como inconsciente es un magma de representaciones, imágenes, figuras que evocan el misterio, el enigma, lo oscuro, la potencialidad

²⁸³“La representación -sea inconsciente, sea consciente- es en realidad inanalizable...La representación no tiene fronteras...Lo que hay en ella remite a lo que en ella no está, o lo llama; pero no lo llama bajo una égida determinada y formulable, como un teorema llama a sus consecuencias...la <<relación>> efectiva esencial entre representaciones...no es...un establecimiento de relaciones entre términos mutuamente exteriores, ni tampoco de simplicación lógica...La asociación llamada <<libre>>, tal como se trata de inducirla en psicoanálisis...es desenvolvimiento parcial de aspectos de una co-participación, de la que nunca podremos afirmar que existía con anterioridad a su formulación o si es creada precisamente por esta última...La asociación es un hilo tendido entre las cumbres de una cadena sumergida y que a menudo se hunde en las grietas de los fondos oceánicos. Pero ni las cumbres ni las grietas están ordenadas, nada hay aquí que fije un orden necesario antes-después, y nunca se sabe si una cumbre no se revelará como grieta o viceversa, ni si en realidad hay que hablar de revelación o de transformación...Lo que la representación nos da es la <<multiplicidad del inconsciente>>...”Ibid., pp. 182 y 183.

²⁸⁴“El inconsciente es una de las realizaciones de la imaginación radical y, para nosotros, psicoanalistas, la más importante sin lugar a dudas...el inconsciente no es el único campo en el cual se pone de manifiesto la imaginación radical. Se manifiesta igualmente en lo consciente, en la vida diurna, en la medida en que ésta no es una pura repetición. En la medida que somos capaces de tener ideas nuevas o de aceptar ideas nuevas que provienen de los otros, esto quiere decir que hay una capacidad de surgimiento de nuevas representaciones, aun en el plano consciente. De modo que la vida consciente no está condenada a la simple repetición...” Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”. Ob. cit., p. 240.

²⁸⁵Ibid., p. 242.

interna de la que el individuo no se está consciente pero que forma parte de su ser y se presentan en el mundo de la ficción vivida. El individuo también se presenta ante el mundo a partir de su lado oscuro, de sus represiones; pero en Castoriadis este ámbito, se revela por símbolos, imágenes, figuras que una vez que aparecen pueden contribuir a la autocreación de la singularidad del individuo. Valga citar aquí las siguiente palabras de Thomas Mann:

“...Su campo de investigación siempre había sido ese oscuro y vastísimo territorio del alma humana que denominamos <<subconsciente>>, aunque en realidad haríamos mejor en llamarlo <<supraconsciencia>>, en tanto esa esfera suele proporcionarnos unos conocimientos que rebasan en mucho el saber consciente del individuo y sugieren la idea de que podría existir alguna relación o vínculo entre estas regiones tan profundas y oscuras del alma individual y un alma universal y omnisciente.

El mundo del subconsciente -<<oculto>> en el sentido más amplio de esta palabra- muy pronto demuestra estar también <<oculto>> en un sentido más estricto y constituye una de las fuentes de las que surgen aquellos fenómenos que denominamos con ese mismo calificativo. Pero eso no es todo. Quien considere el síntoma orgánico de la enfermedad como el resultado de la represión e hysterización de determinados afectos de la esfera consciente del alma, reconoce la fuerza creadora de lo psíquico en el dominio de lo material, un poder que, entonces, habría que considerar como la segunda fuente de los fenómenos mágicos...”²⁸⁶.

Y de Thomas De Quincey:

“...El mecanismo para soñar implantado en el cerebro humano no se implantó sin ningún propósito. Esta facultad, en alianza con el misterio de la oscuridad, es el vínculo mediante el cual el hombre se comunica con lo intangible. Y el órgano del sueño, en conexión con el corazón, el ojo y el oído, forma el magnífico aparato que constriñe el infinito en las cámaras de un cerebro humano, y arroja oscuros reflejos, desde las eternidades ocultas en toda vida, en los espejos de la mente dormida...”²⁸⁷.

De ese modo, la imaginación radical como inconsciente constituye una dimensión cuyo contenido es indeterminado, indefinido, inaprensible, intangible, ininteligible, oscuro; es una dimensión que aún es desconocida, “producto y manifestación continua de la imaginación radical, su modo de ser es el de un *magma*”²⁸⁸. En consecuencia, el hombre al que refiere Castoriadis, es el de carne y hueso con su perenne carga de lo que es capaz de conocer de sí y lo desconocido

²⁸⁶ Mann Thomas. *La Montaña Mágica*. Madrid, Pocket Edhasa, Primera Reimpresión, 2006, p. 960.

²⁸⁷ De Quincey, Thomas. “Suspiria de profundis: Una escuela de las confesiones de un inglés comedor de opio” *Del asesinato considerado como una de las bellas artes y otras obras selectas*. Madrid, Valdemar, 1ª Edición, 2004, p. 143.

²⁸⁸ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., p. 189.

que le es posible conocer cuando se hace presente por las imágenes. Ambas variables intervienen en la conformación del ser del individuo: imaginación radical como inconsciente y lo consciente: una mezcla de imaginación, reflexión, pasión, deseo, razón: surgimiento permanente de representaciones²⁸⁹.

La imaginación radical como inconsciente produce fantasías espontáneas y autónomamente²⁹⁰. Aquí se encuentra una afirmación tajante de Castoriadis: “la psique es capacidad para hacer surgir una <<primera>> representación, una puesta en imagen...”²⁹¹. ¿Cómo la psique genera esta imagen originaria?, ¿de dónde la saca? Castoriadis sostiene que la psique es figura-figurante, una potencia organizada-organizante, mónada psíquica. En su origen es una potencia que genera imágenes a partir de la nada (*ex nihilo*), del abismo, del enigma, del caos, este umbral es la fuerza motriz para la continua producción de representaciones. La psique como mónada psíquica es receptora de las impresiones y simultáneamente generadora de representaciones que manifiesta como puesta en imágenes, como se explicó en el punto anterior²⁹².

²⁸⁹“El individuo no es sólo un primer encadenamiento de representaciones –o mejor, una primera “representación total”–, es también y sobre todo, desde ese punto de vista, surgimiento ininterrumpido de representaciones y modo único de ser flujo representativo, manera particular de representar, de existir en y por la representación, de fijarse sobre tal representación o tal término de una representación, de pasar de una a otra, de tal tipo de término representativo a tal otro, y así siguiendo.” Castoriadis, Cornelius. “Epílegomenos a una teoría del alma que pudo presentarse como ciencia”. En: *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Ob. cit., pp. 93 y 94.

²⁹⁰“...Para Castoriadis, la psique es “imaginación radical”...es flujo permanente, espontáneo e indisociable de representaciones, afectos e intenciones. Su rasgo principal es la capacidad creativa, no determinada por ninguno de sus condicionamientos biológicos ni sometida a ningún fin...” Pedrol, Xavier. “La antropología filosófica” de Castoriadis”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008, Ob. cit., p. 77.

²⁹¹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., p. 191.

²⁹²“La psique humana es un flujo, tumultuoso y constante, de representaciones, de deseos, de afectos, de imágenes, de evocaciones, de recuerdos, de miedos, de estados de ánimo...Ciertas energías hacen emerger, incesantemente, un flujo desorganizado de representaciones y de afectos que no están directamente pautados por la razón y que no se rigen por la <<lógica ensídica>> o que, en cualquier caso, la desborda continuamente...Se trata de la capacidad de engendrar representaciones que no proceden de una incitación externa; que no están <<por otra cosa efectivamente existente>>, sino que están por algo que no existe y que no son, consiguientemente, sino una pura creación de la psique. La psique crea constantemente este tipo de representaciones, o de imágenes, en el sentido amplio del término imagen, que significa *forma –eidos–* y no sólo imagen visualizable” Ibáñez, Tomás. “Cornelius Castoriadis”. En *contra la dominación. Variaciones*

“...Toda función imaginante del sujeto, toda función presentificante es por este hecho y al mismo tiempo una función organizante, es decir, en un nivel tan elemental como se quiera, una función dadora de sentido. Toda puesta en escena, ya como tal, escolta cierta significación, quedando claro que la elaboración de sentido o de la escena no se detiene ahí, en este primer nivel de sentido. Una imagen puramente caótica no es una imagen, una imagen está siempre un tanto organizada, porta entonces como tal un número considerable de elementos que pueden llamarse elementos esquemáticos y lógicos: uno, muchos, parte, todo, adentro, afuera, cerca, lejos, frontera, etcétera...”²⁹³.

En el fondo, el filósofo greco-francés desarrolla la noción de la psique aplicando la concepción de la imaginación primera que él destaca en el análisis que hace *De Anima* de Aristóteles y la combina con la concepción de lo inconsciente extraída del psicoanálisis²⁹⁴.

Como vimos en el capítulo I, Castoriadis al analizar el texto *Del alma* de Aristóteles, postula que la imaginación primera es la que garantiza que la forma se constituya en la imagen para que pueda ser presentada como una representación. Es la receptora de la silueta de lo sensible; la que separa el contorno de la materia y la eleva al plano de la imagen. Por consiguiente, su función es la captación y presentación de la imagen del objeto, la separación y la composición, la figura figurante, no susceptible de definición, de análisis, de determinación. Paralelamente, la psique como imaginación radical capta las impresiones y las presenta como imágenes, por tanto, separa la forma y la muestra como figura del objeto. En consecuencia, la separación es indisociable de la composición así como la abstracción no está separada de la construcción porque la puesta en escena de las imágenes son figuras figurantes del objeto. En este sentido, la psique es un

sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres. Ob. cit., pp. 114 y 115. Recordemos que “... la lógica tradicional... conjuntista identitaria o ensídica...”. Vera, Juan Manuel. *Castoriadis*. Ob. cit., p. 33.

²⁹³Cornelius, Castoriadis. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 67.

²⁹⁴“...en su inmersión en el saber psicoanalítico Castoriadis va a regresar sobre el término *phantasia* en Aristóteles...De esa revisión...va a extraer una valoración del carácter del imaginario radical, a la luz de la propia creación freudiana...” Miranda, Rafael. “El sujeto autónomo y la alteridad. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008, p. 144.

“constituido-constituyente”, capta, convierte en representación y presenta la imagen de la cosa tal como ella es.

“...La psique...es <<receptividad de las impresiones>>, capacidad de ser afectado por...; pero también es (y sobre todo, pues sin ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su <<puesta en imagen>>. La psique es un elemento *formativo* que sólo existe en y por *lo* que forma y *cómo* lo forma...-formación e imaginación-, es imaginación radical que hace surgir ya una <<primera>> representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada*”²⁹⁵.

Se muestra así a un sujeto definido por una estructura psíquica originaria²⁹⁶ (mónada psíquica) activa de la cual nacen las primeras representaciones y organiza las posteriores. Esta constitución es la semilla que moviliza la autocreación de un modo de ser del individuo.

¿Por qué este autor afirma que el sujeto es imaginación e imaginario? Más aún ¿por qué el origen del sujeto es la representación? Aquí Castoriadis apunta al centro de la existencia, al sentido de la vida de los individuos. Los hombres sienten temor, pánico ante la escisión, el vacío, el abismo, el caos, lo oscuro, el misterio. El gran enigma es el sí mismo del hombre, el sí mismo que lo es todo. Los hombres prefieren partir de un sí mismo que sea claro, entendible, descifrable. Asumiendo esta postura, la vida se le hace más llevadera pues generalmente se convierte en títere de lo establecido. En cambio, aceptar que el sí mismo es desconocido, implica el dolor de convertir la existencia en una obra de arte porque se está en un permanente análisis reflexivo, interrogativo y en el

²⁹⁵Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., p. 193.

²⁹⁶“...un modo de ser originario de la psique, como representar-representación a la que no <<falta>> nada, a un objetivo-intención-tendencia *siempre realizado* de figurar-presentificar(se) en y por esta representación; a lo cual debemos asociar sin duda un <<afecto>> originario...En el nivel originario, no sólo no puede haber distinción de la representación, la intención y el afecto, sino que tampoco puede haber <<objeto ausente>> y deseo, pues el <<deseo>> es siempre satisfecho-<<realizado>> antes de haber podido articularse como <<deseo>>...” Ibid., pp. 205 y 206.

cuestionamiento de la existencia y del entorno²⁹⁷. Admitir que el sí mismo es oscuro impele a aceptar que cada día se debe inventar la vida, pues la imagen surge de la fuente primaria, la representación. Esto tiene su riesgo: para llenar el vacío, la imaginación disfraza la escisión por una unidad que no existe, es decir, utiliza la representación para darle el barniz al sí mismo de claridad; o se vale de la representación para asumir el sí mismo como lo que es, un océano a 100 metros o más de profundidad. Por esta razón,

“...cabe preguntarse cómo se hace para que el modo predominante de respuesta del sujeto (o de la sociedad) se sitúe en lo imaginario, y cómo una formación imaginaria puede <<responder>> a una necesidad real o a una necesidad <<estructural>>, esto es lógica...cómo la situación <<desencadenante>>, sea cual fuere el modo de definición, viene a *significar* algo para el sujeto (o la sociedad), de tal modo que provoque o induzca una respuesta...toda la elaboración psíquica...tiene como punto de partida la necesidad que experimenta el sujeto de llenar, cubrir, saturar un vacío, una falta, una separación que le sería consustancial...la función que se le atribuye a lo imaginario consiste en llenar, colmar, cubrir lo que es necesariamente abertura...escisión, falta de ser del sujeto...”²⁹⁸.

La realidad psíquica que expone Castoriadis es una potencia productora de representaciones, cuya emergencia es espontánea. La psique se encuentra con el mundo por medio de las representaciones, lo descifra y lo transforma mediante imágenes. “Para la psique nada puede existir si no es en el modo de la representación”²⁹⁹. De esta forma, en la raíz está la representación, luego deviene el pensamiento, el análisis, lo inteligible, en un movimiento donde se fusionan lo desconocido y lo conocido, lo consciente y lo inconsciente. El sujeto es la suma de lo descifrable e indescifrable; por más que logre explicar situaciones siempre quedarán grietas por elucidar. De allí la potencia creadora del sujeto, su singularidad, su posibilidad de dar luz su oscuridad. La magia es que nunca

²⁹⁷Ver De los Reyes, David. *Estética y filosofía o el arte de vivir*. En <http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com/>. Artículo de fecha 6 de mayo de 2010. Consultado el 06-10-2010.

²⁹⁸Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., pp. 201 y 202.

²⁹⁹Ibid., p. 207.

logrará establecer la luz totalmente porque mientras consigue más claridad simultáneamente aparecen más senderos inescrutables. Este proceso es el que llena de contenido el sentido que los individuos y el colectivo deciden dar a su vida. “...Para el psiquismo humano, existe un flujo representativo ilimitado e indomable, espontaneidad representativa que no está sometida a un fin señalable, ruptura de la correspondencia rígida entre imagen y “X” o de la consecución fija de las imágenes...”³⁰⁰.

La realidad psíquica es un magma de representaciones espontáneas donde se mezclan los afectos y las intenciones bajo la sensación de placer. La imaginación radical como inconsciente no tiene:

“índice de realidad ni índice de la verdad, lo cual quiere decir que no hay ni puede haber <<prueba de la realidad>> ni <<prueba de la racionalidad>>...Lo que en el inconsciente puede haber como <<percepción>>, dada la ausencia de índice y de prueba de la realidad, no puede ser jamás otra cosa que <<percepción>> -es decir representación- de *sí mismo*, no como representación de un <<interior>> distinto de y en oposición a un <<exterior>>, sino, antes incluso de esta distinción, como representación de *todo*...”³⁰¹.

De lo anterior se deriva que la representación como materia prima del inconsciente posee una sustancia propia: la espontaneidad. Esto es lo único que se puede decir. Estas representaciones no se pueden analizar lógicamente, ni científicamente; no se pueden conceptualizar o definir ni están sucesivamente ordenadas. Se trata de figuras figurantes, constitución-constituyente, organizada-organizante, fuente de imágenes, símbolos. Estas representaciones responden al principio del placer³⁰² porque le brindan al sujeto la sensación de que su deseo es

³⁰⁰Castoriadis, Cornelius. *El estado del sujeto hoy*. Ob. cit., p. 130.

³⁰¹Ibid., p. 209.

³⁰²“...Esta representación se encuentra automática e íntegramente bajo el reino del principio del placer...”
Ídem.

plausible gracias al constructo de la imagen independientemente de la existencia del objeto³⁰³. Priva la sensación del placer representativo.

Nicolás Poirier³⁰⁴ señala que el concepto de imaginación radical que introdujo Cornelius Castoriadis como una categoría fundamental en su tesis de la institución imaginaria de la sociedad le permitió proponer una concepción de lo histórico-social basada en el principio de no causalidad, desligado de la tradición racional, lógica y determinista. Ni la historia, ni la sociedad, ni el hombre se pueden pensar, interpretar, bajo esquemas rígidos de causalidad, porque en el fondo obedecen a una espontaneidad de autocreación, donde interviene lo indeterminado, lo indefinible, la pasión, la imaginación, el azar, el hallazgo, lo contingente. Por esta razón, sólo a partir de lo imaginario se puede pensar e interpretar la historia, la sociedad, el individuo; “Castoriadis denomina campo histórico-social al ámbito de acción indeterminado en cuyo seno los hombres crean modificando sin cesar las instituciones que estructuran su ser colectivo”³⁰⁵.

Indica Poirier que Castoriadis deja claro que la imaginación en el pensamiento heredado no fue asumida como una facultad positiva, una potencia, un poder de hacer algo, sino que fue vista como fuente de error. Castoriadis se distancia de esta visión y muestra que la imaginación es un poder positivo, es la primera fuente de creación y por la cual existe la realidad para el individuo,

³⁰³“Se puede afirmar que las representaciones que provienen del <<imaginario radical>> están desfuncionalizadas en la medida en que ese tipo de representaciones se separa de los objetos ligados a la necesidad biológica y permite la investidura de objetos desprovistos de pertinencia biológica o, incluso, peligrosos para la propia supervivencia biológica. En efecto, se trata de representaciones que producen <<placer por sí mismas y en sí mismas>>, con total independencia de las exigencias de la supervivencia biológica y que no resultan funcionales para la misma...” Ibáñez, Tomás. “Cornelius Castoriadis”. En *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Ob. cit., p. 115.

³⁰⁴Poirier, Nicolás. *Castoriadis. El Imaginario Radical*. Argentina, Ediciones Nueva Visión SAIC, Primera Edición, 2006.

³⁰⁵Ibid., p. 63.

porque la imaginación es la facultad humana que les permite a los individuos crear nuevas formas institucionales, sociales, históricas. Así, la imaginación radical crea imágenes, formas, representaciones mediante las cuales los individuos captan el mundo. Asimismo, según el citado autor, existen dos campos: 1) el radical, que pertenece al plano psíquico; y 2) lo social, que pertenece al plano institucional histórico. Estos dos polos se vinculan para constituir lo imaginario instituyente donde se expresa el individuo con su imaginación y producción de imágenes. Afirma Poirier que:

“La imaginación radical da origen a aquello a partir de lo cual surgen los esquemas y las figuras que condicionan toda representación y todo pensamiento posibles. Todas las oposiciones estructurales del pensamiento filosófico (real/ficticio, inteligible/sensible, racional/irracional...) provienen de ella...se puede decir que la imaginación radical conforma la “condición trascendental” de lo pensable y representable: en el fondo, sin esa presentación primera o, mejor dicho, sin esa creación primera, no habría nada para el hombre: ninguna imagen ni representación de las cosas (sea esta “sensible” o “inteligible”)...la imaginación es lo que nos permite crear un *mundo*, es decir, presentarnos cualquier cosa de la cual, sin ella, nada sabríamos ni podríamos decir”³⁰⁶.

Se puede notar que la interpretación de Poirier en algunos aspectos se acerca a la propuesta de Castoriadis. A pesar de ello, no compartimos la explicación de Poirier.

Para este autor, la imaginación radical es una condición trascendental de lo pensable y lo representable. La imaginación radical no es una condición trascendental. Castoriadis es sumamente claro, no se trata de nociones trascendentales sino prácticas del vivir. La imaginación radical es activa porque en su estado originario refiere a un ser viviente que produce y a través de su propia producción filtra la captación del mundo exterior. La imaginación comienza con los sentidos, afectos, intenciones, con el cuerpo; no con conceptos o el *logos*.

³⁰⁶Ibid., p. 69.

Enfatizo que la tesis de Castoriadis consiste en considerar que la imaginación radical es consustancial al individuo, es una facultad ínsita al sujeto como ser viviente mediante la cual capta al mundo como imagen, representación, figura, y no una facultad del sujeto sólo como razón que concibe al mundo por conceptos lógicos o mediante categorías únicas de validez universal. Los individuos y el colectivo crean realidad y racionalidad a partir de la vinculación de la imaginación y de lo imaginario.

En resumen, para Castoriadis los contenidos de la vida psíquica más profunda (mónada psíquica-inconsciente), son las representaciones. En este contexto, la psique está conformada por un magma de imágenes y afectos que se manifiestan como figuras-figurantes. Esta primera representación contiene la posibilidad de organizar toda representación siguiente, y es el origen de lo que Freud describió como fantasía.

Freud plantea que bajo la necesidad de re-escenificar una escena de satisfacción que tiene antecedente en una percepción real placentera original, se procura compensar la falta de esa escena con la reproducción de su representación. Esta es la base de la fantasía y de la imaginación. La imaginación radical es la formación originaria de la fantasía, es una representación originaria que preexiste.

Ahora bien, ¿cómo se vincula la imaginación radical con lo imaginario? Es el punto a estudiar en el próximo punto.

IV.- La imaginación radical y lo imaginario instituyente

Para Castoriadis el vínculo de la imaginación radical con lo imaginario constituye un proceso violento. Ello se debe a que lo imaginario establecido le impone a la imaginación radical aceptar la existencia de lo que le es heterónimo.

La imaginación radical como mónada psíquica tiene una tendencia natural a encerrarse para conservar la sensación de placer; por consiguiente su apertura hacia lo social no es natural sino obligada. Se requiere la existencia del otro para que evite que la imaginación radical como mónada psíquica termine girando sola sobre su mismo eje y pueda iniciar así su proceso a la socialización. Es en este proceso cuando el sujeto comienza a diferenciar “adentro-afuera y la constitución del mundo exterior”³⁰⁷, en otras palabras, distingue sujeto, objeto y a los otros³⁰⁸.

La existencia de la institución imaginaria histórica-social establecida le fija una forma de singularidad al individuo. Y si bien es cierto que en un primer nivel la ruptura de la mónada es impuesta, también es cierto que en la tesis de Castoriadis la socialización tiene un papel positivo que consiste en que lo imaginario como institución otorga al individuo sentido de ser social y satisface la necesidad de la psique en la búsqueda de la recuperación del placer originario, tal como se explicó en el capítulo I. La ruptura de la mónada psíquica es fundamental para que se explye el proceso de creación, la dinámica del sujeto en autocrear su

³⁰⁷ Ibid., p. 248.

³⁰⁸ “...La imposición de la socialización a la psique es esencialmente imposición de la separación, en un sentido amplio y profundo. Para la mónada psíquica, equivale a una ruptura violenta, impuesta por su *relación* con los otros, mediante la cual se constituirá una *realidad* simultáneamente exterior, independiente, transformable y participativa...Quiere decir que, mientras la mónada psíquica tiende siempre a encerrarse sobre sí misma, esta ruptura es constitutiva de lo que será, o podrá ser, el individuo social. La imposición de esta relación al otro, y luego a los otros, es una sucesión de rupturas infligidas a la mónada psíquica a través de las cuales se constituye el individuo social, como sujeto dividido entre un polo monádico, que tiende siempre a una nueva clausura, y lo que él organizó e integró poco a poco en diversas síntesis” Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”. Ob. cit., p. 248.

estilo de vida, de existencia. Es importante destacar que “si la psique no encuentra en el espacio social un sentido capaz de reemplazar el sentido originario, monádico, no podrá, evidentemente, salir de la clausura y sobrevivir...”³⁰⁹.

Por un lado, está el mundo interior del sujeto (la mónada psíquica-lo inconsciente); por el otro, lo imaginario histórico-social. La socialización es el producto de la ruptura violenta de la mónada psíquica por parte de lo social histórico-instituido. Esta apertura es captada por el sujeto bajo la figura figurante, su estado originario. Es decir, el sujeto adapta la distinción, adentro-afuera (sujeto, sociedad, objeto), a los esquemas representativos signados por la imaginación radical³¹⁰.

A pesar, que el sujeto capta la diferenciación sujeto, objeto, sociedad (la realidad, lo otro, lo externo) bajo las representaciones surgidas de la imaginación radical como núcleo monádico, puede suceder que lo externo al sujeto no se adapte a tales esquemas, siendo que lo heterónomo, puede permanecer indiferente o puede ser coercitivo. Es decir, lo otro se presenta al sujeto como lo imaginario instituido y tiende a imponer al sujeto formas de ser social. El sujeto recibe estas formas en principio de acuerdo a su esquema imaginativo, pero lo socialmente establecido es indiferente al esquema imaginativo mediante el cual el sujeto se representa la realidad³¹¹.

³⁰⁹Ibid., p. 251.

³¹⁰“El sujeto no puede comenzar a esbozar los elementos de lo real, el objeto y el otro humano, si no es a partir de y bajo el dominio exclusivo de los esquemas imaginarios que son los suyos. Apenas se apodera de un extremo de <<realidad>> debe metamorfosearlo para hacerlo concordar con la irrealidad, que para él es lo único que tiene sentido...” Ibid., p. 228.

³¹¹“...Si bien es cierto que el otro sigue siendo esencialmente imaginario, que todas sus manifestaciones sólo pueden ser captadas e interpretadas por el sujeto en el marco del esquema fantástico propio de este último, también es cierto que el otro es instancia exterior, que se pliega o no a la exigencia, que ama o permanece indiferente, promete, prohíbe, da, quita, regaña, besa, castiga de una manera que el sujeto construye como

Lo externo es una situación separada del sujeto. La internalización de lo externo como representación genera conflictos en el sujeto a medida que se da cuenta que lo otro es diferente a su propio esquema imaginativo, y que además se encuentra constreñido a aceptar la existencia de lo instituido porque es el campo donde su existencia tiene sentido o cree que tiene significado. Ahora bien, en la medida que el sujeto reflexiona sobre esta situación, podrá ser crítico e inventar maneras de introducir en lo establecido representaciones de su esquema imaginativo. Es del permanente movimiento de retroalimentación, transformación entre la imaginación radical y lo imaginario como institución que emerge la forma de ser del individuo social. A pesar de que, en un principio, la socialización es impuesta, la misma socialización es el espacio que estimula al individuo a innovar, inventar, convertir lo dado en otro, lo que lo impulsa a cambiar la forma de relacionarse con su destino. Lo impuesto y lo espontáneo conjugan un binomio inseparable para que se genere la autocreación del individuo social y la producción de un nuevo imaginario histórico-social.

De allí que la socialización en el individuo es forzada. Simultáneamente, el individuo requiere de lo establecido por lo imaginario para desarrollarse³¹².

Asimismo, el hombre adapta lo instituido a su propio esquema representativo.

“Únicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar la imaginación radical de la psique y dar existencia para ésta a una realidad al dar existencia a una sociedad. Únicamente la institución de la sociedad puede sacar a la psique de su locura monádica

ligada a sus propias <<actitudes>>, es decir, esencialmente a sus propias representaciones, afectos e intenciones...” Ibid., p. 229.

³¹²“Castoriadis sostiene que, cuando viene al mundo, el ser humano es, literalmente, <<una mónada psicológica>>, un ser egocéntrico, completamente cerrado sobre sí mismo y capaz de vivir, casi indefinidamente, en el puro placer de la representación. Un ser que confía en que todas sus necesidades serán satisfechas como por arte de magia, sin ninguna intermediación que involucre un costo para él. Es, ya lo hemos dicho, un ser inepto para la vida y sólo será capaz de actuar para sobrevivir cuando la institución social provoque una ruptura en la mónada psicológica, le haga violencia y destruya lo que, hasta entonces, hacía sentido para ella, *socializándola*”. Ibáñez, Tomás. “Cornelius Castoriadis”. En *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Ob. cit., p. 116.

originaria, y de lo que muy bien podría ser -y a veces lo es efectivamente- su continuación <<espontánea>>, una locura a dos, a tres, o a muchos. Y esto implica la fabricación <<hereditaria>> de individuos como individuos sociales, lo cual quiere decir también de individuos que pueden y desean continuar la fabricación de individuos sociales”³¹³.

La socialización que le es impuesta al individuo posibilita su desarrollo con el riesgo de convertirlo en un sujeto que sólo se limita a aceptar lo instituido, reproducir las significaciones dadas, ser pasivo, conformista, apático, indiferente y esclavo de lo establecido³¹⁴. Se trata de una socialización que hace al individuo repetidor, transmisor y legitimador de lo ya edificado, lo hace vivir en un pseudo mundo, en una irrealidad que le da existencia³¹⁵.

En este primer nivel, donde la socialización es impuesta, lo imaginario se apropia de la imaginación radical y le asigna las significaciones socialmente instituidas. Así, en principio, para el individuo lo imaginario histórico-social instituido es la praxis social que le toca experimentar. Pero, lo cierto, es que se trata de una pseudo realidad. Por consiguiente, la socialización es el proceso mediante el cual la imaginación radical es compelida a aceptar lo imaginario histórico-social establecido. Ello implica que las representaciones originarias son sustituidas por las significaciones imaginarias sociales instituidas. Dicho de otro modo, la imaginación radical es forzada a sustituir sus propias representaciones por las que le coloca la sociedad³¹⁶.

³¹³Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., pp. 234 y 235.

³¹⁴“...el individuo social...es creado-fabricado por la sociedad, y que eso *siempre* ocurre por medio de una ruptura violenta de lo que constituye el estado primero de la psique y sus exigencias. Y de ello se encargará *siempre* una institución social, bajo una u otra forma...El individuo no es fruto de la naturaleza...sino creación e institución social” Ibid., pp. 237 y 238.

³¹⁵“...la irrealidad que da existencia a su <<realidad>> en tanto son asignados a un signo y a una significación que los <<reúnen>> cada uno en sí mismo, los perpetúan, los convierten en soportes de relaciones...todo ello no produce todavía más que pseudo objetos en un pseudo mundo durante todo el tiempo en que el otro mantenga su omnipotencia; precisamente de él es de quien continúan dependiendo tales pseudo objetos y tal pseudo mundo, no tan sólo en tanto son, sino también, lo que es más decisivo aún, en tanto *eso* que son...” Ibid., pp. 232.

³¹⁶“Para Castoriadis *psique y sociedad son irreductibles*: cada una tiene su modo de ser, su propio dominio, sus legalidades; pero también son inseparables: la psique no puede *ser* sin la apropiación de significaciones

“...el *individuo social*. De otra manera llamado el individuo socialmente construido o fabricado, o sea el producto de la transformación de lo psíquico por la sociedad –lenguaje y familia son ya la sociedad-, transformación que a partir de cada soma-psyque singular constituye una entidad socialmente definida y orientada dentro de su rol sexual y profesional, de su estado y sus pertenencias, dentro de sus motivaciones, sus ideas y sus valores”³¹⁷.

Esta relación violenta entre imaginación e imaginario para socializar al individuo, implica aceptar que para Castoriadis existen dos esferas: 1) la privada: psique; y, 2) la social: institución imaginaria. Dos esferas definidas y delimitadas, pero cuya conjunción es necesaria para componer la socialización tanto individual como del colectivo. Esta idea también se encuentra en la lectura que hace Nerio Tello³¹⁸ de Castoriadis.

Tello señala que Castoriadis tomó lo que hizo Sigmund Freud en el campo psíquico y lo llevó al campo ontológico; de esta manera lo consciente es visto como una máscara y lo inconsciente es concebido como:

“un sistema constituido por representaciones que han sido reprimidas y cuyo acceso al sistema preconsciente-consciente les ha sido denegado. Este inconsciente está habitado por una multiplicidad de fuerzas que se entrecruzan y que ocasionalmente acceden a lo consciente tomando prestada una forma...Esta forma, esta *representación*, también como *magma*, lleva en sí el modo de ser de la psique y es fruto de ella...El vínculo entre imaginación radical (en el plano de la psique) e imaginario social (en lo histórico-social) no es unilateral, de subordinación ni de utilidad. Cada uno rige en su campo confrontándose y alimentándose mutuamente, constituyendo al individuo social y a lo histórico-social”³¹⁹.

Para Tello al igual que Poirier, también se trata de dos campos, cada uno con sus características, pero Tello sostiene que la vinculación entre ambos, a pesar de ser de confrontación también es de retroalimentación para poder constituir la socialización de los individuos. Tello no explica en qué consiste el vínculo de confrontación; tampoco señala cómo es el proceso de retroalimentación. Esta es

imaginarias sociales, y se ve llevada a incorporarlas para sobrevivir. La sociedad, al mismo tiempo, se apoya en la *capacidad sublimatoria de la psique* para poder existir”. Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Ob. cit., p. 109.

³¹⁷ Castoriadis, Cornelius. “El estado del sujeto hoy”. Ob. cit., p. 121.

³¹⁸ Tello, Nerio. *Cornelius Castoriadis y el Imaginario Radical*. España, Campo de Ideas SL, Primera Edición, 2003.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 82 y 84.

una debilidad de su análisis, que invita a investigar detalladamente la forma cómo se relacionan la imaginación y lo imaginario.

Ahora bien, ¿cuándo el individuo comienza a salir de ese pseudo mundo?

Cuando:

“...Mediatizado por la propia historia del individuo, posee un segundo polo en la singularidad de la imaginación creadora de éste. Así, a veces puede exceder en poco o en mucho el <<modelo>> socialmente propuesto (y generalmente impuesto <<lo suficiente en cuanto al uso>>) y convertirse, si se encuentra a su vez socialmente recuperado y valorado, en fuente y origen de una alteración de la institución del individuo social en su contenido específico...”³²⁰.

El individuo sale de ese pseudo mundo cuando crea praxis social cuando su sí mismo brota de la imaginación radical y es capaz de innovar en lo establecido. La realidad no es una situación teórica, ni metafísica, es praxis social. El individuo hace, crea la realidad cada vez que actúa, que concretiza los productos de su imaginación mediante la praxis social. Todas las veces que produce alteridad, transforma lo dado en otro. Se atreve a innovar. Por consiguiente, en la tesis de Castoriadis, el individuo mediante la acción crea praxis social. Crear realidad comprende la capacidad de criticar, cuestionar las significaciones instituidas, sacar estas significaciones de lo imaginario histórico-social establecido y en su lugar colocar nuevas significaciones, nuevas formas de organización social, de instituciones, de relación entre las instituciones y de los individuos con las instituciones, implica crear lo instituyente. De esta manera, la realidad consiste en la *alteridad alteración*, la creación, lo inédito, lo novedoso, la innovación, el cambio, la transformación, la imaginación, el imaginario. Cuando estos aspectos que se encontraban en potencia se actualizan, entonces la praxis social emerge como un magma de lo imaginario histórico-social instituyente.

³²⁰Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2. Ob. cit., p. 245.

Mientras el individuo esté atrapado por lo instituido, vive en una pseudo realidad que es la que le da existencia, se encuentra limitado e impedido de pasar a lo instituyente³²¹.

Cuando el individuo social comienza a desmontar las significaciones de lo imaginario establecido, y a generar nuevas significaciones, entonces en ese momento, crea una nueva praxis individual y social. Se trata de un sujeto, activo, reflexivo, imaginativo, crítico, arriesgado, con el claro deseo de ejercer su libertad, ser autónomo y desarrollarse en una sociedad democrática. Se crea praxis social en el mismo instante que el individuo decide no continuar siendo un títere de lo establecido. La imaginación radical es “de origen indomable en su efectividad, indomable por el pensamiento”³²², se encuentra “perpetuamente en acción, de la historia en general y de la historia de la psique singular...”³²³, para producir imaginario instituyente lo que le exige una triple contribución, esto es, actuar, transformar, cuidar que la actividad para el cambio sea para el desarrollo constructivo y no destructivo.

“...Hay...una condición absoluta de la reflexividad, una condición *sine qua non*: la imaginación sin trabas, no regulada, no sometida a la funcionalidad ni a la repetición, opuesta a la imaginación animal. Porque el ser humano es imaginación no funcional puede poner como entidad algo que no es una “entidad”, es decir, su propio proceso de pensamiento...Sin esta imaginación desregulada, no podría reflexionar, me limitaría a calcular, a razonar...a computar...Me represento no como animal bípedo, sino como actividad representativa, como proceso en y por el cual surgen las representaciones pero también las preguntas, relativas a estas representaciones y a su encadenamiento.

Asimismo...en el ámbito del actuar, yo me actúo, pues eso es la voluntad: actuarse como actividad actuante, volver reflexivamente sobre sí mismo como actividad, quererse o querer algo con conocimiento de causa, actuar sobre sí mismo reflexivamente como sujeto actuante...Es la acción que se dirige sobre el sujeto y que tiende a captarlo <como> actividad actuante. Cuando digo “representarse como actividad representativa”...”³²⁴.

³²¹“...debemos reconocer la imaginación radical de la psique como emergencia de representaciones nuevas, y como inseparable de la creación de lo nuevo en la historia. En efecto, ¿cómo aparece ésta? Aparece por cierto como obra del imaginario social, el imaginario instituyente, pero, en la obra del imaginario instituyente, hay una triple contribución del ser humano singular” Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 160.

³²²Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., p. 246.

³²³Idem

³²⁴Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., pp. 106 y 107.

Ahora bien, la imposición de la socialización no elimina la potencia creadora del individuo. Aunque en principio es forzada y se obliga a la imaginación a ceder su propio espacio a lo imaginario histórico social instituido, esto no implica que por esta razón, anule el movimiento imaginativo del individuo.

Esa potencia creadora que fluye, garantiza la transformación y la creación de la singularidad del individuo social y de lo imaginario instituyente. De la imaginación radical surge la fuerza, la motivación, la decisión, para que el individuo cincele su ser social. Entonces, se revierte el proceso de socialización forzado. Ahora, es el individuo quien constriñe a lo imaginario histórico-social establecido a aceptar el nuevo modo de ser social que no coincide con el impuesto. El individuo y el colectivo introducen lo nuevo, lo otro, el cambio, la transformación, la innovación, lo cual, la mayoría de las veces, se lleva a cabo en forma violenta, porque lo establecido rechaza de entrada los cambios que se presentan. En el fondo, surge una afirmación categórica, pero discutible: lo nuevo se impone mediante la lucha, la confrontación³²⁵.

La creación de la praxis social que es lo imaginario instituyente deviene de la imaginación radical. Las representaciones del sujeto como escena de la fantasía constituyen la materia prima de la creación, alteración, transformación, de lo nuevo. Es el ejercicio efectivo de la imaginación radical la que forja lo imaginario instituyente. Siendo esto así, la creación de lo imaginario instituyente tienen su

³²⁵“...la institución de la sociedad nunca puede absorber la psique en tanto imaginación radical, y de que, por lo demás, he ahí una condición positiva de la existencia y del funcionamiento de la sociedad. La constitución del individuo social no elimina y no puede eliminar la creatividad de la psique, su autoalteración perpetua, el flujo representativo como emergencia continua de representaciones...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., pp. 252 y 253.

origen en la praxis social que realiza el individuo y el colectivo mediante sus acciones³²⁶. Lo imaginario instituyente también consiste en que:

“La representación es imaginación radical. El flujo representativo es, se hace, como autoalteración, emergencia incesante del otro en y por la posición...de imágenes o figuras, puesta en imágenes que desarrolla, da existencia o actualiza constantemente lo que al análisis reflexivo aparece retrospectivamente como sus condiciones de posibilidad preexistentes: temporalización, especialización, diferenciación, alteración...No hay pensamiento sin representación; pensar es siempre también y necesariamente poner en movimiento, en ciertas direcciones y según ciertas reglas...de las representaciones: figuras, esquemas, imágenes de palabras...”³²⁷.

Sobre la vinculación de la imaginación y lo imaginario, Yago Franco³²⁸ dice que en Castoriadis la imaginación radical se encuentra en la psique donde se da la primera representación, la mónada psíquica donde predomina el placer de la representación; en este contexto, la imaginación radical se expresa como una facultad que hace surgir representaciones que constituyen una creación que cambian lo establecido y no son una copia de lo imaginario establecido. Señala Yago Franco que:

“En la fase monádica, la psique se autorepresenta, es el mundo, al cual desconoce, pero de cuyos efectos –que vendrán desde su ser biológico y desde el otro- no conseguirá escapar. Estas presiones producirán su ruptura y la emergencia de un afuera –donde lo malo quedara alojado- y un adentro...la fantasía empezará a ocupar un lugar preponderante, desalojando la alucinación que reinaba en el momento monádico...La fase del individuo social...implica...que ha incorporado la significación imaginaria de la sociedad. Al primer trabajo que la sociedad impone a la psique –la ruptura de la mónada- se habrá agregado el segundo: la represión. Abierto el *proceso identificador*, este se desarrollará en las distintas instituciones que se ofrecen como apoyo del mismo y que transmiten las significaciones de la sociedad, que darán por resultado la producción de un tipo antropológico que le es necesario a ésta para su reproducción”³²⁹.

Franco explica el proceso de socialización del individuo como depositario de una cultura establecida. En esta etapa, lo imaginario instituido asegura su permanencia en la medida que los individuos y el colectivo son reproductores de

³²⁶“...las cosas y el mundo, en tanto son cosas y mundo y tales como lo son en cada momento, son instituciones histórico-sociales...creaciones de lo imaginario social. Pero también ocurre que no hay cosas ni mundo sino en la medida en que hay psique, lo que quiere decir también: en la medida en que el sujeto no es reducible a su institución histórico-social, en que es siempre otra cosa y más que su definición social de individuo, sin lo cual sólo sería mero robot o zombi...” Ibid., p. 276.

³²⁷Ibid., pp. 265 y 266.

³²⁸Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Ob. cit.

³²⁹Ibid., p. 98.

lo establecido, afianzan y consolidan las significaciones imaginarias establecidas. Este proceso de socialización está caracterizado por el autor como represivo, puesto que al individuo se le impone lo establecido. Su interpretación coincide con la desarrollada en este trabajo para dar cuenta del individuo social como producto del vínculo entre la imaginación radical y lo imaginario instituido.

Este vínculo es bidireccional y violento. Es violento en su origen porque impide que la psique se cierre en sí misma y le impone la aceptación de significaciones imaginarias establecidas que le son ajenas. Violento en la respuesta del individuo social hacia lo imaginario, pues la expresión de su esquema representativo como magma marca el paso de lo establecido a lo instituyente. En otras palabras, las acciones que emprende el individuo en función de innovar en la praxis social, dan la pauta de la transformación de lo establecido a lo instituyente. En este caso, una nueva forma de praxis social que genera otro modo de institución imaginaria histórico-social. En este proceso, la imaginación suministra las condiciones para incorporar los nuevos significados sociales mediante la acción, y a lo imaginario como institución histórica-social le corresponde dar forma a la acción emprendida por los individuos en instituciones.

Ahora bien, ¿por qué para Castoriadis el origen de la institución imaginaria de la sociedad se encuentra en la imaginación y no en el pensamiento? La tesis de lo imaginario instituyente y la imaginación radical representa una mirada al individuo y a lo social, que se distancia de la propuesta del pensamiento heredado. Con esta tesis se muestra que el pensamiento heredado fundamentó la constitución de la realidad y la racionalidad en la lógica, en categorías científicas, y sin darse cuenta terminó siendo un sistema cerrado, abstracto, que perdió de vista el

contexto de la realidad como social, humana y efectiva. Por consiguiente, este sistema quedó caduco para dar respuesta a los nuevos planteamientos y necesidades de los individuos, la colectividad y la sociedad.

Con la formulación de la imaginación radical y lo imaginario instituyente, Castoriadis rescata los espacios excluidos, minimizados por el pensamiento heredado y recupera el sentido de lo imaginario y la imaginación para elucidar lo humano, lo colectivo y lo social. Propone estas categorías como herramientas interpretativas para enfocar los problemas actuales; pues su tesis consiste en tener presente que lo humano es un abanico de infinitas posibilidades, un sistema abierto. Precisamente de esto se trata, de aceptar que el hombre y sus derivaciones consiste en un hacer haciendo que nunca se cierra. El mundo humano se construye mediante la vinculación de la imaginación radical y lo imaginario instituyente.

Dada la importancia de este argumento, citemos *in extenso*:

“...La representación es la presentación perceptual, el flujo incesante y por el cual se da lo que sea. No pertenece *al* sujeto; *es*, y desde el comienzo, el sujeto. Es aquello por lo cual nos encontramos en la luz aun cuando cerremos los ojos, aquello por lo cual *el sueño mismo es luz*. Es aquello por lo cual siempre, aun cuando <<no pensamos en nada>>, existe esa corriente densa y continua que somos, aquello por lo cual sólo estamos presentes a nosotros mismos si estamos presentes a otra cosa que nosotros incluso cuando ninguna <<cosa>> esté <<presente>>, aquello por lo cual nuestra presencia ante nosotros mismos no puede nunca ser otra cosa que presencia de lo que no es simplemente nosotros. La representación es precisamente aquello por lo cual ese <<nosotros>> jamás puede estar encerrado en sí mismo, aquello por lo cual se escapa por todos los costados, se hace constantemente como otro que lo que <<es>>, se postula en y por la posición de figuras y sobrepasa toda figura dada...La representación no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra <<imágenes>> empobrecidas de las <<cosas>>, sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un <<índice de realidad>> y –bien que mal y sin que se trate de una estabilización asegurada de manera definitiva- se <<estabilizan en percepciones de cosas>>”³³⁰.

De las anteriores palabras se desprende que la representación es un flujo indefinido, indeterminado, infinito, que se encuentra en movimiento y siempre está presente. De ella deviene un mundo de significaciones vividas que muestran

³³⁰Ibid., p. 269.

que los individuos son seres de carne y hueso y no sujetos trascendentales, que la realidad es praxis social porque es humana, efectiva, activa, no enseñanza de teorías abstractas o exégesis textual. La imaginación empuja a los individuos a actuar en función de la transformación de su personalidad y de la visión del mundo para pasar de un estado inauténtico o de pseudo realidad a un estado auténtico o de realidad. La praxis social se presenta en lo imaginario en imágenes encarnadas en las instituciones que permiten que éstos vean, sientan el orden social que están creando. Les enseña que su acción imaginativa está atrapada por lo imaginario establecido, pero que como potencia latente se puede alterar lo dado; también se dan cuenta que solo ellos pueden generar la conversión hacia lo instituyente. Es por la praxis social como imaginario instituyente que los individuos se autocrean, hacen y superan la forma de hacer y autocrearse por otra, fabrica el arte de la vida y de la institución imaginaria social instituyente.

El encuentro entre la imaginación y lo imaginario, es una relación de conveniencia. Se trata del:

“...encuentro, entendiendo por él que la “respuesta” del mundo a lo que crea el para-sí a partir de incitaciones...del mundo, no es cualquiera. La adecuación (conveniencia) entre las formas de organización del mundo que se crea para sí lo viviente y este mundo mismo, no puede ser pensada como un efecto, ni como una armonía preestablecida, es un *encuentro*, en el sentido fuerte del término. Y la relación no es una relación de reflejo, ni de fabricación íntegra del mundo por el sujeto (en este caso, ya no sería cuestión de una relación) es una relación de conveniencia”³³¹.

Lo social somete a la imaginación, la imaginación cuestiona lo establecido e incorpora lo nuevo. Ahora bien, el encuentro, la relación de conveniencia refiere a que lo novedoso que incorporan los individuos para destronar lo instituido debe adecuarse a lo imaginario en el que se mueven los individuos y el colectivo, aquello que posibilite que puedan manifestarse en su máxima expresión

³³¹Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 72.

imaginativa. En otras palabras, la creación de las formas sociales que realizan los individuos debe responder a su naturaleza humana, conservación y desarrollo.

El encuentro del individuo con la sociedad puede producir una alteración de efectos positivos como negativos. La tendencia sería a producir efectos positivos, donde el cambio sea para preservar el desarrollo tanto individual como colectivo, donde la acción imaginativa esté dirigida a construir un modelo de institución regido por la autonomía y la libertad. Se trata de que los individuos construyan modos sociales donde tengan calidad de vida, disfrute, ocio, trabajo, universidades, institutos tecnológicos, arte, comida, puedan enamorarse, casarse, formar familia, compartir: donde puedan vivir hedonistamente y en paz. La forma social que construyan sea de modo tal que las significaciones imaginarias no entren en contradicción con su naturaleza. Por el contrario, pueda contenerlas, tolerarlas. Así, la sociedad dice algo de la potencia creadora de los individuos y los individuos también dicen algo sobre la flexibilidad de la sociedad como institución.

Sin embargo, también se da el caso de los efectos negativos, donde la acción imaginativa está encaminada a la destrucción de los individuos y el colectivo en función de generar situaciones donde reine la tiranía, la servidumbre, el totalitarismo. Estos efectos dependen de la actividad humana; por lo tanto, hay un libre albedrío que no necesariamente se puede controlar. Hay que aceptar que la expresión de la locura humana es también una condición latente que se puede presentar cuando menos se le espera: Dionisio en Siracusa, Calígula en Roma, Hitler en Alemania, Stalin en Rusia, Franco en España, Antonio de Oliveira Salazar en Portugal, Rafael Leónidas Trujillo en la República Dominicana, Jorge

Rafael Videla en Argentina, Hugo Chávez Frías en Venezuela, entre una lista larga y abierta.

En resumen, se puede notar que Castoriadis toma categorías del psicoanálisis para presentar su noción de individuo: La singularidad que define un tipo de ser de individuo, su potencialidad creadora. Esta potencia, en su origen, es un núcleo monádico como imaginación radical y también como inconsciente. Como núcleo monádico, tiende a encerrarse en el sentido de placer como totalidad. Tendencia que necesariamente debe ser interrumpida para garantizar el desarrollo del sujeto como individuo social. Se inoculara en el mencionado cascarón, lo otro, lo ajeno, lo heterónomo para producir una ruptura, revertir la tendencia y lograr así la apertura forzosa a la admisión del afuera. Los efectos de la ruptura son atenuados por el sujeto al asumir la separación bajo su esquema de fantasía.

Lo interesante de la propuesta de Castoriadis, es presentar a la psique como el lugar donde se ubica la imaginación radical como mónada psíquica, una facultad espontánea que por sí misma genera representaciones; como inconsciente, una dimensión cuyo contenido es la mezcla de representaciones, afectos, intenciones. La imaginación radical como mónada psíquica es la fuerza consustancial del sujeto para autocrearse como individuo social, para transformarse. La socialización del individuo la construye su potencialidad creadora, su capacidad de crear representaciones que preservan su sentido de placer originario en la otredad. El hacer la vinculación de la imaginación radical-psique con lo imaginario-social, una representación inédita de sentido del deseo de placer con tendencia a la construcción, creación y distanciamiento del

displacer, de la destrucción, de lo absurdo, del sin sentido. El ser individuo social es una creación incesante de distintas formas de vínculo entre la imaginación y lo imaginario. El movimiento hacia la construcción de modos diferentes, novedosos de vinculación. La historia muestra variados ejemplos de formas de creación de ser del individuo social.

Los griegos construyeron su ser individuo social, resaltando la sabiduría, la contemplación, el logos (Tales, Anaxímedes, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, entre otros); destacando el arte de vivir, el hedonismo, la existencia como obra de arte (Los Cínicos, la escuela epicúrea, entre otros). En la Edad Media el ser del individuo social se concentraba en el hecho de que la idea de Dios era el elemento central del ordenamiento del mundo. Las cosas adquirirían valor siempre que estuvieran referidas y basadas en Dios; el mundo humano tenía sentido en el plano trascendental constituido por la fe; se hacía inteligible mediante la fe; por tanto, ella era el fundamento del conocimiento. En la época moderna, el ser individuo social se caracterizó porque se dejó de concebir al hombre como un ser hecho a la imagen y semejanza de Dios; comenzó a ser un hombre a quien se le reconocía un conjunto de facultades y atributos naturales, a partir de las cuales pensaba y creaba. Se instituyó la idea de autonomía e individualismo, el hombre como un sujeto que toma conciencia de sus facultades naturales. Es una época que se definió por destacar la razón, la lógica, la ciencia, el dominio de la naturaleza, la economía, el mercantilismo.

Tres momentos históricos donde el sujeto creó nuevas formas de ser de individuo social, al atreverse a irrumpir en lo establecido para transformarlo en inéditas vinculaciones entre la imaginación y lo imaginario. No entraré a calificar

si tales fabricaciones fueron constructivas o destructivas, ni a considerar las razones que generaron tales cambios, esto sería materia para elaborar otro trabajo.

Como conclusión de esta parte, se puede decir que para Castoriadis, el hombre está en un permanente movimiento de construcción y de reconstrucción de sí mismo, porque “no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones”³³², ¿Cómo el hombre se construye en una permanente definición que es capaz de superar?, ¿Cómo el individuo nace en lo social? Para explicar desde lo imaginario, el proceso del hombre en la vida, Castoriadis desarrolla lo que quiere decir para él “la elaboración simbólica de lo imaginario en el inconsciente”³³³, pues es a partir de este *núcleo monádico* que el individuo nace en lo social y le proporciona contenido a su existencia.

La imaginación radical como inconsciente, es el núcleo originario del sujeto, donde no hay diferenciación entre lo interno y lo externo. Este núcleo es una figura-figurante que le representa al sujeto “su esquema organizador-organizado” conformado por un fluido de percepciones, afectos, que encarna la primera significación del sujeto y a la vez es la condición para la formación de ulteriores significaciones³³⁴. Es decir, es una potencia con la cualidad de ser en sí

³³²“...El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones –y, si las supera (no solamente en un virtual permanente, sino en la efectividad, del movimiento histórico), es porque sale de él mismo, porque él las inventa (no en lo arbitrario ciertamente, siempre está la naturaleza, el mínimo de coherencia que exige la racionalidad, y la historia precedente), porque, por lo tanto, él las *hace* haciendo y haciéndose, y porque ninguna definición racional, natural o histórica permite fijarlas de una vez por todas...” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. V1, Ob. cit., p. 235.

³³³Ibid., p. 247.

³³⁴“Sea un sujeto que vive una escena en lo imaginario, se entrega a un ensueño o dobla fantasmáticamente una escena vivida. La escena consiste en <<imágenes>> en el sentido más amplio del término. Estas imágenes están hechas del mismo material del que pueden hacerse los símbolos; ¿son símbolos? En la conciencia explícita del sujeto, no; no están ahí por otra cosa, son <<vividas>> por ellas mismas. Pero aquí no se agota la cuestión. Pueden representar otra cosa, un fantasma inconsciente –y así es generalmente como

misma una representación y simultáneamente condición para la producción de otras representaciones.

Esta imaginación radical es el núcleo de la singularidad del sujeto y a partir de la cual nace en lo social. Dicho de otra manera, el hombre se aparece en lo social desde su imaginación radical, desde su psique, donde ya está forjada su individualidad como núcleo originario conformado en una representación que es germen, embrión, potencia que contiene en sí los elementos organizadores.

Por otro lado, la sociedad como institución histórica solo es concebible desde la imaginación radical, pues este núcleo originario solo se manifiesta en la praxis histórica mediante significaciones. El mundo social (imaginario) se constituye en la medida que los individuos construyen su existencia en una permanente definición siempre superables en la medida que hacen haciendo y haciéndose; la manifestación de la imaginación radical en significaciones. Estas últimas, son las que articulan y constituyen a la sociedad y la diferencia con otras sociedades. Por consiguiente, para el filósofo greco-francés, la sociedad no es un conjunto, ni un ente racional porque este mundo de significaciones no es captado por lo lógico racional. Se trata de un universo de creaciones que se instituyen a partir de un núcleo originario: la imaginación radical³³⁵. El hombre en la vida se constituye en un permanente movimiento de psique, significaciones sociales,

la vera el psicoanalista. Aquí, pues, la imagen es símbolo –pero ¿de qué? Para saberlo, hay que penetrar en los dédalos de la elaboración simbólica de lo imaginario en el inconsciente...En el plano individual, la producción de este fantasma individual depende de lo que llamábamos lo imaginario radical (o la imaginación radical); este fantasma mismo existe a la vez en el modo de lo imaginario efectivo (de lo imaginado) y es primera significación y núcleo de significaciones ulteriores” Ibid., pp. 246 y 247.

³³⁵“El mundo social es cada vez constituido y articulado en función de un sistema de estas significaciones, y estas significaciones existen, una vez constituidas, al modo de lo que hemos llamado lo imaginario efectivo (o lo imaginado). No es sino en relación a estas significaciones como podemos comprender, tanto la <<elección>> que cada sociedad hace de su simbolismo institucional, como los fines a los que subordina la <<funcionalidad>>...” Ibid., p. 254.

creaciones, que define los estilos de vida de los individuos, de la sociedad, de la relación de los individuos con la sociedad, de la identidad social, todo ello en el ámbito de lo imaginario. El hacer social se materializa en creaciones que ni están predefinidas ni responden a representaciones de cosas. Son significaciones genuinas de las acciones humanas y como tales se constituyen en un imaginario³³⁶, no en concepciones abstractas ni teóricas; sencillamente las significaciones pertenecen al plano del hacer, de lo efectivo, de la praxis, de la actividad, en una palabra, pertenecen a la vida. Dicho de otro modo, el hombre es un animal de sueños, de psique, de acción y de creación imaginaria. En este sentido, la creación imaginaria es la representación de las acciones humanas; la sociedad es un imaginario, el individuo una imaginación radical, y las acciones el vínculo por el que el núcleo originario se dibuja como significado y significante en lo imaginario³³⁷.

V. El individuo para Castoriadis

Para plantear la noción de individuo en la tesis de Castoriadis, en primer lugar voy a presentar alguna de las tesis de sus intérpretes en este punto. Luego contrastaré las ideas de estos autores con la propuesta hecha por el filósofo greco-francés. Finalmente, explicaré qué es el individuo para el mencionado filósofo.

³³⁶“Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en que estamos?, ¿qué queremos, que deseamos, que nos hace falta? La sociedad debe definir su <<identidad>>, su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la <<respuesta>> a estas <<preguntas>>, sin estas <<definiciones>>, no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura -pues todo se quedaría en caos indiferenciado...Es en el hacer de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a estas preguntas, es ese hacer social que no se deja comprender más que como respuesta a unas cuestiones que él mismo plantea implícitamente” Ibid., pp. 254 y 255.

³³⁷“Imagen del mundo e imagen de sí mismo están siempre con toda evidencia vinculadas. Pero su unidad viene dada a su vez por la definición que brinda cada sociedad de sus necesidades, tal como se inscribe en la actividad, el hacer social efectivo...” Ibid., p. 259.

Nicolás Poirier³³⁸, aborda la concepción del sujeto que desarrolla Castoriadis, desde cinco puntos: ser primero; ser viviente; ser psíquico; ser histórico-social y ser-sujeto.

Respecto al ser primero, Poirier destaca la tesis de Castoriadis, en cuanto que el ser (el mundo) es caos, abismo, alteración y autoalteración, temporalidad creadora y destructora. El mundo deviene del caos, del vacío total y por esa razón es un flujo que se manifiesta a partir de la nada y los hombres son los encargados de poner orden y organizar el caos, claro está, dan forma a una parte de esa totalidad, no a la totalidad completa, porque el mundo es una mixtura de creación y destrucción; orden y desorden; determinado e indeterminado. “La humanidad está situada en la prolongación de ese Caos –emerge de él en cuanto psiquis y en cuanto sociedad- y debe encararlo”³³⁹. En otras palabras, los hombres y la sociedad tienen su origen en el caos, el abismo, la nada, el vacío.

Según Poirier, “Del seno de ese flujo caótico surgirá un poder creador capaz de generar las regularidades que implica la existencia de seres con disposiciones relativamente estables”³⁴⁰; uno de estos es el ser viviente con el poder de la imaginación radical. El ser viviente, para Castoriadis, se encuentra en el primer nivel, y le atribuye la capacidad de autoconstitución toda vez que a su manera se representa lo externo. Es decir, el ser viviente tiene la facultad de transformar la presentación de lo externo a su mundo, así como utilizar lo dado por el medio externo para conservarse. “...por medio de un conjunto de procesos que son su propio fin, cada ser viviente se constituye un mundo *pertinente* que

³³⁸Ver Poirier, Nicolás. *Castoriadis. El Imaginario Radical*. Ob. cit.

³³⁹Ibid., p. 85.

³⁴⁰Ibid., p. 87.

podrá metabolizar –es decir, transformar- asimilándolo como *su* mundo propio”³⁴¹. Lo que le permite al ser viviente crearse su propio mundo es la imaginación.

Para Poirier, el ser viviente por medio de la imaginación transforma los elementos que le presenta el mundo exterior para autoconservarse. El ser viviente se crea un mundo propio que le es útil. El ser viviente es activo, no es pasivo, pues mediante la imaginación organiza la información que proviene del exterior.

El ser psíquico, según Poirier, comienza con la idea que plantea Castoriadis, en cuanto a que el placer representativo no obedece a funciones biológicas.

“En el hombre, la imaginación radical reemplaza la satisfacción biológica animal por la satisfacción alucinatoria, la cual presupone, no tanto la capacidad de ver imágenes o de verse en cuanto imagen en el espejo, sino, más bien, la aptitud de plantear *lo que no es* y, más precisamente, la de ver en alguna cosa *lo que no está allí...*”³⁴².

Por consiguiente, la imaginación radical como potencia creadora es lo que caracteriza al ser psíquico. Ahora bien, dice Poirier, siguiendo a Castoriadis, que es necesario socializar a la psique para humanizar al ser psíquico, en otras palabras, socializar a la psique para que se pueda constituir el individuo social.

El ser histórico-social, remite a la idea que el individuo desde que nace se encuentra en el campo histórico social establecido e instituyente. Según Poirier, lo viviente apunta a un primer nivel en el campo biológico, lo psíquico a un universo presocial. Y lo histórico-social a las instituciones y las significaciones que ellas encarnan y a su automodificación temporal. Para Poirier, lo que destaca Castoriadis es la concepción de que lo que hace a una sociedad son sus

³⁴¹Ibid., p. 88.

³⁴²Ibid., p. 93.

significaciones imaginarias, las cuales son producto de la potencia creadora de los individuos: Imaginación radical. Lo que hace a la sociedad es su posibilidad de instaurar nuevas significaciones en su ritmo cotidiano para construir la libertad y la autonomía.

El ser-sujeto es la coexistencia del ser primero, ser viviente, ser psíquico y el ser histórico-social. Cinco estratos indisociables que conforman al ser-sujeto y que no se anulan sino que conviven con éste a lo largo de su vida. Ser-sujeto es aquel que ejerce su imaginación radical para propiciar situaciones nuevas, que busque tanto la autonomía individual como la colectiva. Es el sujeto que se encuentra en un ejercicio ilimitado de su facultad de interrogar y cuestionar lo establecido para iniciar el movimiento instituyente.

Se puede ver una explicación didáctica, de la tesis de Castoriadis sobre el individuo social. Poirier habla de cinco estratos, entre los cuales trata separadamente al ser viviente y al ser psíquico. Refiere que el ser viviente se encuentra en el ámbito biológico y el psíquico en el de la representación. No estoy de acuerdo con esta separación. En mi criterio, Castoriadis alude a un ser viviente-psíquico. La representación se inicia con los sentidos. Poirier debió considerar cuatro etapas de la siguiente manera: ser primero, ser viviente-psíquico, ser histórico-social y ser-sujeto. Y no cinco, como lo postula. Al separar lo viviente de lo psíquico, se pudiera entender que están separados y luego algo los une, lo que tendería a confusión. Castoriadis no plantea separación entre lo biológico y la representación, los presenta unidos y aclara que el hombre no es sólo biológico o funcional sino que también es capaz de producir representaciones.

Yago Franco³⁴³, al referirse al individuo social, explica que esta fase se inicia con la ruptura de la mónada psíquica y la imposición de lo establecido a la imaginación radical como mónada psíquica. La sociedad transmite al individuo sus significaciones produciendo así a un individuo que le es necesario para su reproducción.

Para que la socialización del individuo tenga lugar es necesario que la psique y la sociedad estén vinculadas y sean inseparables. “La psique se socializa en la medida en que incorpora el *magma de significaciones imaginarias sociales*, y la sociedad sobrevive gracias a esa incorporación, al mismo tiempo que debe incorporar las nuevas significaciones creadas por el colectivo”³⁴⁴. Es aquí donde surge el individuo social, en la intersección entre el mundo privado y público, donde las significaciones sociales reemplazan las representaciones privadas. Según Franco “el deseo de la psique (la intención) sufre una alteración esencial en su modo de ser al volverse intención de modificación *en* la realidad y *de* la realidad”³⁴⁵. Pero el individuo también es capaz de poner en cuestionamiento las significaciones sociales establecidas, en el momento que lo establecido comienza a ser filtrado por la acción creadora de la imaginación radical. Este movimiento es lo que lo impulsa a producir nuevas formas que modifiquen lo imaginario histórico-social instituido; es aquí, donde el psicoanálisis se hace indispensable.

Según Franco, para abordar la tesis sobre el psicoanálisis de Castoriadis, se requiere también analizar sus trabajos políticos, de la sociedad como creación, sus

³⁴³Ver Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Ob. cit.

³⁴⁴Ibid., p. 98.

³⁴⁵Ibid., p. 139.

desarrollos filosóficos y los relativos a la psique y la sociedad. En este sentido, en la visión de Castoriadis, el psicoanálisis no es una técnica sino una praxis:

“Define el psicoanálisis como una actividad práctico-poiética. Es práctica porque se trata como una actividad lúcida, que tiene como objetivo la autonomía humana. Así, *el psicoanálisis está definido como actividad*...es poiética porque es creadora, en el sentido del lugar que le otorga a la imaginación radical –creación de nuevas formas en la psique, representaciones, afectos, deseos, producción de nuevas determinaciones, sentidos- Esta creación de nuevas figuras-formas permite la reflexión, la alimenta...”³⁴⁶.

Por consiguiente, el psicoanálisis tiene por finalidad que el individuo se conecte con sus deseos y tenga un conocimiento de sí mismo, así como inicie una relación reflexiva con su sí mismo. Esta actividad apunta a la liberación de la imaginación radical, al cuestionamiento que generalmente la institución establecida reprime. “...el encuentro con el *yo* en el análisis es de algún modo el encuentro con la institución imaginaria de la sociedad”³⁴⁷, el desarrollo y el ejercicio de la imaginación de los individuos es uno de los aspectos que cuestiona la estabilidad de lo establecido, pues le brinda la oportunidad de imaginarse, reflexionar, querer que las situaciones se realicen de otra forma.

Lo que quiere mostrar Castoriadis es la importancia que tiene el psicoanálisis³⁴⁸ en la política y en la sociedad, porque ofrece aportes en la creación de un individuo singular y de individuos como colectivo. El psicoanálisis rescata a la imaginación radical y con ello despierta a la reflexión como una

³⁴⁶ Ibid., p. 150.

³⁴⁷ Ibid., p. 99.

³⁴⁸ “...psicoanálisis como actividad práctico-poiética: es una praxis en la cual en el método mismo se pone en juego desde el inicio la búsqueda de reflexividad, la liberación de la imaginación radical, con la potencialidad de que se vaya produciendo una apertura de la clausura de sentido en la cual se encuentra tomado el paciente. La reflexión se producirá sobre y a partir de los elementos producidos por la imaginación radical liberada. ...el psicoanálisis no propone un sentido para la vida, ni promete la felicidad. Propone la libertad como algo que puede ser elegido por cada sujeto: que pueda crear o inventar un sentido para su vida, habiendo hecho el ejercicio de tomar contacto con sus determinaciones, habiendo hecho la experiencia de que lo suyo ha sido historia y no fatalidad...” Ibid., p. 155, 156 y 157.

actividad permanente, que hace que el individuo cree su autonomía y se apropie de ella.

En *Una subjetividad sin descanso*³⁴⁹, Franco explica que la noción de individuo presentada por Castoriadis, se caracteriza por la imaginación radical, la reflexión, la acción, la autonomía y la pasión. Estos aspectos configuran la tesis de Castoriadis sobre el individuo como proyecto. Categorías que se interconectan en varios terrenos: la política, el psicoanálisis y la filosofía.

La concepción de individuo desarrollada por Castoriadis parte de la vinculación de estos ámbitos, que son actividades prácticas-poiéticas que tienen como fin la transformación y autocreación del individuo, la sociedad y el pensamiento, liberando la imaginación radical y lo imaginario instituyente. “Ocurre que el sujeto ocupa un lugar central en la obra de Castoriadis. Yendo en contra de casi todo el pensamiento de las últimas décadas, ubicará al sujeto en el centro de su indagación y en el de toda expectativa de cambio, sea en el sujeto, sea en la sociedad”³⁵⁰.

Para Castoriadis no hay individuo sin sociedad, la sociedad está en el individuo desde que nace, en consecuencia en el psicoanálisis “se trata del sujeto en tanto psique socializada, siempre en un proceso de socialización...la cuestión del sujeto queda relacionada a la práctica psicoanalítica. El sujeto que propone el psicoanálisis es esa actividad como proyecto de reflexión y deliberación sobre la psique misma, su historia...”³⁵¹. El individuo es un proyecto que le toca hacer y

³⁴⁹Franco, Yago. “Una Subjetividad sin Descanso”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Argentina, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

³⁵⁰Ibid., p. 161.

³⁵¹Ibid., pp. 165 y 166.

hacerse continuamente y el psicoanálisis le ayuda en esta labor. El psicoanálisis junto con la filosofía y la política persiguen la autocreación del individuo, de la sociedad y del pensamiento.

En resumen, para Franco, el individuo social es aquel que ha incorporado las significaciones sociales instituidas y se comporta de conformidad con lo aprendido. La sociedad le ofrece al individuo modelos que este incorpora y se identifica con ellos. “La socialización de la psique implica la introyección por parte del sujeto del mundo instituido. La sociedad será la dueña de la significación: el sujeto socializado es el resultado de este movimiento”³⁵². Pero también, el individuo socializado a partir de su imaginación radical puede modificar la socialización impuesta y autocrearse la propia. Ello implica hacer, reflexionar, cuestionar lo aprendido. Cuestiones que desatan el miedo, el temor, la angustia y el dolor en el individuo.

El individuo “...nunca ha de encontrar una forma definitiva sino que es creación de formas, puesta en cuestión de lo instituido y creación de nuevas formas de lo social, en el nivel de pensamiento como interrogación ilimitada...”³⁵³. Un individuo de carne y hueso inmerso en la praxis social que en un momento de su historia libera su imaginación, rompe su condicionamiento, cuestiona, reflexiona y comienza a actuar con autonomía, a hacer las cosas de otro modo, inventar cosas, situaciones, querer vivir de otra forma a la dada. Según Franco, Castoriadis destaca la potencia de los individuos y la sociedad para transformarse en función de poder ejercer su libertad y autonomía.

³⁵²Ibid., p. 169.

³⁵³Ibid., p. 171.

En la interpretación de Franco no queda claro los límites entre el individuo y lo social. Hasta donde llega el ámbito privado de trabajo reflexivo de sí mismo respecto a lo social. Y hasta qué punto se puede imponer lo social sin transgredir la individualidad como lo privado.

Se puede ver así dos visiones sobre la tesis del individuo social que propone Castoriadis. La de Poirier, que la explica desde lo filosófico, político y ontológico sin tomar en cuenta una parte fundamental del pensamiento de Castoriadis como lo es el psicoanálisis. Y la de Franco, quien sí toma en cuenta este aspecto primordial dándole la importancia que merece, y ofrece una interpretación más cercana a la expuesta por el filósofo greco-francés.

Según Rafael Miranda³⁵⁴, la noción de individuo en Castoriadis, se refiere a la de un sujeto cuyo movimiento se dirige necesariamente al cambio, la alteración, lo nuevo. El individuo social una vez que cuestiona lo establecido, crea su propio modo de ser, pero su modo de ser no es una situación acabada, por el contrario, un por ser. Lo fundamental en la autocreación del modo de ser del individuo es la forma como este asume su alteridad a partir de la efectividad de la realidad social. El individuo se autocrea en el ámbito humano, social e histórico, una vez que logra liberar su imaginación radical de los determinismos que le ha impuesto lo imaginario histórico-social instituido. De acuerdo a Miranda, para Castoriadis, se trata de la socialización de la psique, en la que ésta se ve obligada a renunciar a sus representaciones originales para ingresar en la sociedad y donde tenderá a la repetición de lo que le ha sido incorporado por lo instituido. Luego:

³⁵⁴Miranda, Rafael. "El sujeto autónomo y la alteridad. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob. cit.

“...gracias a la facultad del imaginario radical de representar-crear, la psique es capaz también de distanciarse de los objetos investidos. La manera en que esa facultad –haciendo uso de significaciones históricamente disponibles- se cristaliza en *contenidos diferenciados de la sublimación* va a dar a Castoriadis la pauta para argumentar sobre uno de los destinos de aquello que él denomina la “relación distinta con la institución”, relación que tiene su correlato entre las instancias del consciente y del inconsciente. Sobre la base de esta nueva relación se va a establecer la posibilidad del sujeto autónomo”³⁵⁵.

De acuerdo a Miranda, es en esta relación distinta con la institución donde el individuo socializado comienza a autocrear su propio modo de ser social como un individuo imaginativo, reflexivo, que asume efectivamente la alteridad y él mismo se convierte en alteridad. Se trata de un movimiento perpetuo en el que el individuo “reflexiona y consecuentemente es capaz de pensar-se y de poner-se en entredicho a sí mismo...”³⁵⁶, y el psicoanálisis como actividad contribuye a ese proyecto.

La lectura de Miranda es sumamente interesante, pues plantea una cuestión que no hacen los otros intérpretes, esto es, cómo el individuo asume en términos prácticos su transformación, su cambio, su propia alteridad. Tampoco Castoriadis lo explica. Es una idea que queda abierta para su examen.

En *Pensar al Sujeto a partir de Castoriadis*³⁵⁷, Raúl Anzaldúa señala que el filósofo greco-francés propone estudiar al hombre como un proyecto de autoinstitución, de autonomía y libertad. Sostiene que Castoriadis asume al individuo como un sujeto creativo que instituye un mundo para sí. Un sujeto que organiza al mundo según sus propias características para garantizar su supervivencia y subsistencia. El individuo es un ser biológico, un sujeto psíquico y un individuo social- histórico. Estos tres aspectos constituyen al individuo, y la

³⁵⁵Ibid., p. 141.

³⁵⁶Ibid., p. 142.

³⁵⁷Anzaldúa Arce, Raúl Enrique. Pensar al sujeto a partir de Castoriadis. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Ob. cit.

categoría que lo distingue es la imaginación, potencia creadora cuyo ejercicio le produce significado y sentido de su modo de ser social.

Para Anzaldúa:

“En el dominio de la *psique*, lo imaginario actúa como *imaginación radical*, que es la capacidad de la psique de crear un flujo incesante de representaciones, intenciones (deseos) y afectos, que se produce *ex nihilo*, pues no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie. La denomina “radical” porque alude a la creación (originaria), a la raíz, a la fuente de creación. Se trata de un flujo de *creación* y no sólo de una combinación o repetición de representaciones previas. La imaginación radical es disfuncional, se presenta como un flujo irrefrenable que hace aparecer *lo nuevo* incesantemente, como parte de la autoalteración inherente al devenir psíquico del sujeto”³⁵⁸.

Según Anzaldúa, el individuo que presenta Castoriadis es el efecto de la forma de vinculación que se da entre la psique y lo social, lo que implica la relación del individuo consigo mismo, con los otros y con las instituciones como alteración, transformación, creación. Aquí interviene la práctica psicoanalítica como una actividad que ayuda al individuo a cuestionar la socialización de la que ha sido objeto para transformarla atribuyéndole un nuevo sentido que le posibilita el ejercicio de su libertad y su autonomía.

Anzaldúa al igual que Poirier separa lo biológico de lo psíquico. Valga la misma crítica que le hiciera a Poirier. Por otro lado, refiere a que el individuo es el resultado de la forma de vinculación entre la psique y lo social, pero no explica en qué consiste, de qué trata o como se produce la vinculación. Ni tampoco si de ella se derivan distintas formas de vincularse o sólo existe una única forma. No desarrolla lo que quiso decir cuando señala que el individuo social surge de la forma de vinculación entre la imaginación y lo imaginario.

³⁵⁸“El ser humano, como ente (bio)psíquico en producción histórico-social, es proceso de subjetivación que implica una tensión paradójica entre lo determinado y lo indeterminable...El *sujeto* no es un ser trascendente sino un *ser siendo*, devenir siempre abierto a procesos de subjetivización. Es donde se realiza la subjetividad, pero también efecto de la subjetividad misma” Ibid., pp. 191 y 194.

Por último, Miranda y Anzaldúa, ponen el énfasis en el por hacer del individuo social, en la praxis de la imaginación radical. En que el individuo social es un proyecto que responde a un por hacer y aun por ser.

Estos intérpretes, si bien coinciden en su interpretación del proceso de socialización del individuo, destacan aspectos distintos. Poirier, lo ontológico, filosófico y político. Franco, lo psicoanalítico. Miranda y Anzaldúa lo filosófico y lo psicoanalítico.

Con base a estas interpretaciones, se puede decir que para Castoriadis lo que conforma al individuo es la imaginación radical junto a lo imaginario. La socialización del individuo comienza desde que llega al mundo y se le adapta a lo imaginario establecido, toda vez que, al sujeto le inculcan valores, costumbres, le enseñan a cumplir las normas ya establecidas. De este modo, el hombre como individuo remite a un mundo privado (imaginación radical) y a un espacio público (lo imaginario), que deben estar en una cooperación activa permanente. Al encontrarse la imaginación con lo imaginario, a partir de la ruptura de la mónada psíquica se inicia el proceso de desarrollo del individuo, de su individualidad, su socialización y la incorporación en su imaginación de las representaciones que le ofrecen las instituciones establecidas.

“...lo que pertenece al mundo social de las significaciones es, sin dudas, lo que más nos importa en la discusión de lo que puede ser causa parcial o condición parcial de un proceso psíquico. Y en efecto –es una de las vertientes de la cuestión de la fabricación del individuo social-, sabemos, constatamos estos hechos macizos, brutos y llenos de significación: que el orden social, la institución de significaciones imaginarias sociales dadas cada vez condiciona al individuo, es causa en el desarrollo de sus procesos psíquicos, tiende a condicionarlo, y esto, en principio, de manera absoluta. La institución social fabrica al individuo social, y al hacerlo apunta a imponerle cuasi-mecanismos de motivación, que vuelven a sus actos no sólo –en general- previsibles, sino también conformes a la mira de conservación de la institución y a sus <otras> miras...”³⁵⁹.

³⁵⁹Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Ob. cit., p. 164.

Luego, la imaginación radical comienza a cuestionar, transformar y producir nuevas significaciones. Este movimiento perfila la creación del modo de ser por parte del individuo. Por lo que el individuo es un alguien haciéndose que crea su ser en la medida que la vinculación de su imaginación con lo imaginario le proporciona sentido al ser que construye y a su continua actividad de hacerse a sí mismo. De acuerdo a lo ya explicado sobre la tesis de Castoriadis, el individuo apunta a “cuatro regiones –viviente, psíquico, individuo social, sociedad- ...”³⁶⁰.

Se trata de un individuo del cual emergen representaciones y también acoge imágenes establecidas; pero lo que destaca Castoriadis es que el individuo social tiene la capacidad de tomar la red simbólica de significaciones y de hacer con este flujo algo para sí y para el colectivo. Es la capacidad reflexiva y deliberativa del individuo sobre lo instituido y su potencialidad creadora a partir de lo cual construye su imagen social. Lo imaginario actúa sobre el individuo, pero el individuo reacciona ante lo imaginario. Lo que caracteriza el nacimiento del individuo es su fuerza imaginativa, reflexiva y reactiva. La cuestión radica en lo siguiente: ¿qué va a hacer el individuo socializado con lo imaginario establecido? ¿Lo va a recibir pasivamente? ¿Va a evadir su responsabilidad social? O ¿Va a cuestionar y rechazar lo que considere? ¿Asumirá el compromiso de ser un individuo social? La construcción del individuo consiste en su capacidad de manifestarse como una fuente indeterminada de innovación. El individuo tiene capacidad de reflexionar, deliberar, actuar, decidir, hacer, crear, imaginar. Para ello debe asumir el compromiso y aceptar que es un individuo social, es decir, le preocupa lo privado y el terreno de lo público. Un individuo que asume la postura

³⁶⁰Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 55.

de la interrogación permanente de sí mismo y de lo imaginario como espacio de la creación histórico-social y dirige sus acciones a la transformación efectiva de sí y de lo imaginario instituido.

“...cuando hablamos de la verdad, o del pensamiento, tenemos siempre el problema de la relación de la institución con los individuos que ella hace crecer; y que, en cuanto a la cuestión de la verdad, de la capacidad de alcanzar la verdad, la institución debe ser tal que los sujetos no sean criados en la verdad, en una verdad sustantiva, determinada...sino en la capacidad de la búsqueda de la verdad, y en la capacidad de la elección...<Esta cuestión de la> condición filosófica de la posibilidad para un sujeto de buscar y de pensar la verdad, de pensar a secas en el sentido fuerte del término, <nos remite a> la condición histórico-social de la emergencia de la subjetividad reflexionante, a saber, una institución histórico-social que por cierto se apunala en el no determinismo de la psique, en su capacidad de hacer surgir lo nuevo, pero resulta también de estas dos instituciones histórico-sociales que son la dimensión de idealidad y esta estructura de la subjetividad que puede plantearse la pregunta de lo verdadero y elegir”³⁶¹.

De las anteriores palabras se desprende que Castoriadis explica la socialización del individuo a partir del encuentro entre lo imaginario y la imaginación. Este encuentro pone de manifiesto tres situaciones “...presentación, representación y puesta en relación de lo que está representado...”³⁶² Lo imaginario se presenta al sujeto, el sujeto lo capta bajo su esquema de representaciones. Luego, de acuerdo al vínculo que hace el sujeto de lo imaginario con la imaginación, comienza a mostrar las imágenes que transforman lo dado en otro. El punto, es que la creación de imágenes deviene del modo como el sujeto vincula lo instituido con la imaginación. Tal relación es necesaria para el desarrollo de la imaginación. Lo que se destaca es que el mundo privado y el público se reclaman recíprocamente. Lo cierto es que la presentación-representación finalmente es obra del sujeto. Pues, es éste quien lo capta en función de su propio mundo y lo transforma. El individuo crea su ser social y el mundo donde lo despliega. Claro está, el individuo interviene en el escenario para hacer que éste cuente con las condiciones que ayuden al desarrollo de su ser

³⁶¹ Ibid., p. 166.

³⁶² Castoriadis, Cornelius. “El estado del sujeto hoy”. Ob. cit., p. 123.

social. La presentación de lo imaginario al individuo activa su potencia creadora, de tal modo que el mundo para el individuo se muestra como un flujo de representaciones, afectos, intenciones.

La potencia creadora radica en la imaginación radical, la capacidad que tiene el sujeto de innovar, de crear cuestiones novedosas. En efecto, lo que caracteriza al individuo es “por excelencia lo psíquico humano: *la autonomía de la imaginación*...se trata de la imaginación radical: no la capacidad de ver las “imágenes” (o de verse) en un “espejo”, sino la capacidad de formular lo que no está, de ver en cualquier cosa lo que no está allí”³⁶³. Al individuo también lo define:

“La condición de posibilidad absoluta de la reflexividad es la imaginación (o fantasmización). Es debido a que el ser humano es imaginación...que puede plantear una “entidad” algo que no lo es: su propio proceso de pensamiento. Es debido a que su imaginación es desbocada que puede reflexionar; de otra forma, se limitaría a calcular, a “razonar”. La reflexividad presupone la posibilidad de que la imaginación postule como presente lo que no lo está, de que vea a Y en X y, específicamente, de que vea doble, de que se vea doble, de que se vea al verse como otro. Yo me represento, y me represento como actividad representativa, o: *me trato como actividad actuante*. Bien entendido, existe aquí también la posibilidad de la “ilusión” o del “engaño”: entre otras cosas, puedo así postularme como “cosa” o como “substancia” (“material” o Inmaterial”), puedo “realizar” (reificar, objetivar) mi actividad de pensamiento y sus resultados (y por consiguiente también escuchar voces)”³⁶⁴.

Para Castoriadis el individuo es aquel ser humano que es capaz de interrumpir su condicionamiento social por sus actos imaginativos. Es un ser cuyo espacio reflexivo y práctico es producto de su acción imaginativa como fuente de creación. Es aquel que es capaz de imaginar y querer algo distinto a lo que le ha sido dado. Cuando el individuo decide ejercer su imaginación se convierte en autor de lo imaginario instituyente. Para Juan Manuel Vera existen:

“...Dos conclusiones significativas...En primer lugar, que la imaginación es el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional. En segundo lugar, que la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada. Son esos

³⁶³Ibid., p. 130.

³⁶⁴Ibid., pp. 139 y 140.

elementos centrales de su aportación teórica los que conducen a que la psique aparezca en Castoriadis como expresión de la imaginación radical y la sociedad como una creación del imaginario social instituyente³⁶⁵.

Estos rasgos que señala Vera son fundamentales, pues confirman que la imaginación es la que produce racionalidad y realidad; y que, la imaginación es una facultad consustancial al sujeto como ser viviente-psíquico-social.

De esta manera, lo que postula Castoriadis es que existe una potencialidad creadora propia de los individuos para construir instituciones que le permitan y garanticen su existencia como colectividad, porque los individuos contienen una buena parte de indeterminación. La afirmación de Castoriadis con respecto al individuo es la siguiente: La especificidad del individuo como ser humano es la imaginación radical, cuyo desarrollo requiere de lo imaginario instituyente como campo de creación de formas sociales. La creación remite a lo nuevo, a la innovación, a lo otro. Una nueva forma de sociedad, un nuevo modo de ser de individuo social. La creación está en el origen del surgimiento de la institución³⁶⁶. Esto quiere decir que las instituciones tienen sentido porque son hechas por los individuos, son éstos quienes las construyen en función de sus significaciones sociales. Los individuos son la sociedad, la sociedad son los individuos como un colectivo.

En principio el individuo social es fabricación de la sociedad establecida. Mediante esta fabricación la sociedad como institución se perpetúa porque los individuos repiten y transmiten los valores, convenciones, reglas aprendidas. Sólo

³⁶⁵Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ob. cit., pp. 34 y 35.

³⁶⁶“La creación presupone un *imaginario radical* en la sociedad. Esa sociedad adquiere un poder instituyente que cabe contraponer a lo ya creado, a lo ya instituido, al sentido que los seres humanos encuentran dado en una sociedad dada. La clausura a la que aspira la sociedad instituida es siempre provisional. Junto a la sociedad instituida aparece la sociedad instituyente, capaz de generar nuevas significaciones, de crear lo nuevo en la historia, de hacer aflorar sentidos desconocidos existentes” Ibid., p. 36.

cuando los individuos comienzan en un examen de consciencia a cuestionar su existencia, a dirigir su atención sobre sí mismos, a practicar el célebre conócete a ti mismo socrático, la acción imaginativa se activa, despierta y comienza un proceso de conversión del individuo con respecto a sí mismo y del individuo con respecto a la sociedad. Es la puesta en acción de la imaginación radical la que produce el cambio, la transformación, la conversión. Así, el levantarse, trabajar, bañarse, la muerte, la vida, la familia, el amor, la religión, la existencia, las fiestas, el deporte, la cotidianidad comienzan a tener el sentido que el propio individuo le da. Conseguir que:

“el trueno, tormenta, tempestad, nacimiento, muerte- signifique algo, que haya un tejido de significaciones que cubran toda la vida social (¡y privada!), ligadas entre sí de una manera inaudita que supera completamente toda obra de arte: vida, ritos, casamiento, ropa, manera de bailar, de fabricar las herramientas, de hacer la guerra o de hacer el amor, etcétera. Esto constituye la creación propia de la sociedad considerada...”³⁶⁷.

Esta ruptura que se produce cuando los individuos deciden asumir la responsabilidad de participar en la construcción de las instituciones sociales, según Castoriadis, históricamente se dio dos veces: de Grecia a la etapa Medieval; de la Edad Media a la Modernidad³⁶⁸. En la tesis de Castoriadis, lo que produjo esta ruptura fue la imaginación radical como potencia creadora.

Aunque la sociedad fabrique a los individuos y los adapte al orden social establecido, queda un residuo que no responde al dominio social, y se resiste al mismo. Es el espacio, que utiliza la imaginación para rebelarse contra el orden social impuesto y crear otro orden distinto a aquel. Son los individuos de carne y

³⁶⁷Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 42.

³⁶⁸“...hay discontinuidad, ruptura...en el sentido que en ciertas sociedades y períodos históricos surgen la interrogación y la contestación referidas a las instituciones existentes y a las significaciones imaginarias sociales correspondientes: es el nacimiento de la filosofía como interrogación ilimitada y de la democracia como asunción por parte de la colectividad de sus poderes y sus responsabilidades en la posición de las instituciones sociales. Ruptura que ocurre dos veces, en Grecia y en Europa occidental a partir de los siglos XI-XII...” Ibid., p. 43.

hueso los que inventan su sentido de vida y construyen sus propias significaciones sociales. El sentido y las significaciones no devienen de una dimensión externa a la humana. A propósito de este punto, valga citar aquí las siguientes palabras de Marguerite Yourcenar:

“Encontrada de nuevo en un volumen de la correspondencia de Flaubert, releída y subrayada por mí hacia 1927, la frase inolvidable: <<Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre>>. Gran parte de mi vida transcurriría en el intento de definir, después de retratar, a este hombre solo y al mismo tiempo vinculado con todo”³⁶⁹.

Como afirma Castoriadis “...por un lado, el sujeto humano propiamente dicho, como subjetividad de pleno derecho, y, por otro lado, la sociedad vista en el proyecto de autonomía”³⁷⁰. El individuo para el filósofo greco-francés es aquel que se plantea las cuestiones de la verdad, de hacer el mal o el bien, la estética, la política. Es un “proyecto, es para hacer, para hacer advenir, es una posibilidad de todo ser humano...Es una creación histórica cuya historia puede seguirse en el tiempo...”³⁷¹.

En resumen, la noción de individuo implica los siguientes aspectos: lo viviente-psíquico, individuo social y la sociedad. El individuo desde sus orígenes es social y requiere de este escenario para su desarrollo, pero también para introducir lo nuevo. En otras palabras, los individuos siempre actúan en el ámbito histórico-social establecido, y los efectos de sus acciones intervienen en ese campo cuyas condiciones también son propicias para flexibilizarse y recibir los cambios que éstos instauren. Esto quiere decir, por una parte, que lo imaginario ofrece condiciones para el cambio y por la otra, que los individuos ponen a trabajar su imaginación para producir la alteración de lo dado. Es un movimiento

³⁶⁹Yourcenar, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Bogotá, Editorial Sudamericana, Primera Impresión, 1984, p. 241.

³⁷⁰Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 55.

³⁷¹Ibid., p. 56.

creativo donde se requiere la vinculación de estos dos polos. Se tiene así lo imaginario histórico-social, campo donde actúan los individuos; la imaginación de los individuos que contribuye a la autocreación de la sociedad; y, la capacidad de los individuos de recibir lo nuevo no pasivamente, sino como estímulo para producir nuevas acciones. “Lo que caracteriza a los procesos, por lo tanto, no es simplemente su indeterminación, sino también su capacidad de establecer nuevas formas, es lo que nosotros entendemos por creatividad”³⁷².

Finalmente,

“...La sociedad es, esencialmente, un magma de significaciones imaginarias sociales, que otorgan sentido a la vida colectiva e individual. En consecuencia, la socialización no es otra cosa que la entrada, y el funcionamiento, en este magma instituido de significaciones sociales... la sociedad *otorga* al sujeto sentido, aporta con sus significaciones la atribución de sentido que satisface la necesidad imperiosa de la psique...Lo sociohistórico es fundamentalmente emergencia de nuevas significaciones imaginarias sociales...característica esencial de las colectividades humanas, que consiste en la capacidad de crear nuevas significaciones, nuevos sentidos. La imaginación radical no existe solamente en el nivel de la psique individual, sino también a nivel sociohistórico colectivo, en calidad de *imaginario radical*...”³⁷³.

Individuo social expresa la vinculación psique-social cuya forma depende del sentido que le dan los individuos. La clave es el sentido, primero lo impone lo instituido, luego les toca a los individuos cuestionar ese sentido y liberar el propio. Sólo cuando los individuos logran ser ellos mismo entonces se pondrá en marcha lo imaginario instituyente.

VI. A manera de conclusión: Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles

En su artículo *Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles*³⁷⁴, Castoriadis indica que la pregunta ¿qué es el hombre? es una interrogación de actualidad en todos los tiempos, y va a demostrar que existen

³⁷²Ibid., p. 161.

³⁷³Castoriadis, Cornelius. “Nuevamente sobre la psique y la sociedad”. Ob. cit., pp. 250 y 251.

³⁷⁴Castoriadis, Cornelius. “Antropogenia en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles”. En *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Ob. cit.

respuestas opuestas a esta cuestión, en dos obras de la tragedia griega: *Prometeo Encadenado* y *Antígona*.

A partir de estas dos obras, el filósofo greco-francés va a destacar al hombre y sus atributos esenciales. Para este autor, es en Grecia donde se realiza el espíritu de la alteración, autoalteración, autoinstitución, el intento del conocimiento de sí mismo como una acción continua.

Prometeo Encadenado responde a la pregunta ¿qué es el hombre? desde el mito, los hombres deben su humanidad a un ser sobrehumano. Es por la decisión y acción de Prometeo que los hombres se salvan. Zeus quería destruirlos, Prometeo los salva transmitiéndole la posibilidad de actuar y crear. En este caso, la acción y la creación se desprenden de las fuerzas divinas. Ahora bien, qué eran los hombres antes de que los salvara Prometeo. Según Castoriadis, Esquilo describe a unos hombres que tienen cuerpo, alma pero no pensamiento, el hombre sin pensamiento y sin arte, el hombre fuera de la institución social. Prometeo, les da a los hombres el pensamiento, las artes, conocimiento, la inclusión en la institución social. Es decir, en esta obra de Esquilo hay una descripción de la condición prehumana de los hombres y su paso a la condición humana. Este paso, el autor lo llama alteridad, una ruptura. En efecto,

“...La aparición del arte no puede ser otra cosa que pasaje del no-arte al arte, ruptura, alteridad absoluta que no acepta graduaciones. De repente...pasamos de un nivel al otro, por más primitivo que sea. De la condición prehumana a la condición humana, no hay una transición progresiva...Esta transición se produce o no se produce; cuando se produce, ella es alteración total, o sea, creación...”³⁷⁵.

Esta alteración es derivada de la acción de Prometeo, un ser sobrehumano; no es autocreación propia de los hombres.

³⁷⁵Ibid., pp. 20 y 21.

Otro de los atributos que señala Castoriadis de la obra de Esquilo, es que Prometeo enseñó a los hombres su verdad y les dio un remedio: son mortales y les dio las esperanzas ciegas. De este modo, dos elementos constituyen al hombre griego: 1) el conocimiento de la muerte, porque se es mortal; y, 2) la posibilidad de actuar, crear que este conocimiento estimula. Es decir, la aceptación de la mortalidad como fuente creativa.

Antígona, responde a la pregunta ¿qué es el hombre? Desde la filosofía, propone que la esencia del hombre es su propia autocreación, pues no toma nada de los dioses. Dice Castoriadis "...La antropología de Sófocles...los hombres crean ellos mismos sus capacidades y potencialidades; pone de manifiesto claramente y con insistencia a la humanidad como autocreación..."³⁷⁶.

Esta autocreación del hombre puede estar dirigida desde el punto de vista político al bien o al mal. Busca el bien cuando fabrica conjuntamente las leyes de su ciudad. Se conduce al mal cuando se coloca fuera de la comunidad política, por arrogancia, por insolencia, por estar preso de sus pasiones y de la desmesura.

Para Castoriadis, el tema de *Antígona* refiere a los límites, la autolimitación y el estar fuera de los límites en la comunidad política, esto es, la capacidad del hombre de construir comunidad política junto con los otros y no en solitario. Se observa al hombre en vinculación con la comunidad política o sin vinculación con ella. Cuando decide no relacionarse con los otros, desvincularse de la comunidad política, entonces está en desmesura, es incapaz de tejer

³⁷⁶Ibid., p. 25.

conjuntamente la ciudadanía. El tema es “la autolimitación del individuo y la comunidad política”³⁷⁷.

En este contexto, el filósofo greco-francés señala que en *Antígona* se resalta uno de los atributos esenciales del hombre, esto es, todo lo que hace el hombre es obra del mismo hombre³⁷⁸. El hombre se hace a sí mismo, se educa a sí mismo, se esculpe a sí mismo³⁷⁹. Este hacerse a sí mismo, es lo que el autor llama creación, autocreación.

Con la interpretación de estas dos obras, Castoriadis le da fundamento histórico a su tesis de la imaginación como creación. A partir de su análisis hermenéutico de *Prometeo Encadenado* y *Antígona*, resalta la categoría de la creación en contextos distintos. En *Prometeo*, el hombre crea gracias a un dios, quien por decisión y su diferencia con Zeus les otorgó a los hombres las artes. Al darle las artes, pasó repentinamente de un estado prehumano al humano. En el humano, el hombre tiene pensamiento, técnica para producir. Es decir, el hombre es una potencia creativa gracias a *Prometeo*.

En *Antígona*, Castoriadis también resalta la noción de creación como autocreación. Es decir, el hombre como potencia creadora de sí mismo, aquel que se instruye a sí mismo y no debido a la benevolencia de un ser sobrehumano. Al ser el hombre obra de su autocreación, puede suceder que aumente su fuerza creadora en función de tejer la comunidad política o por el contrario, se vuelva

³⁷⁷ Ibid., p. 27

³⁷⁸ “...En términos filosóficos: el hombre se plantea a sí mismo, la esencia del hombre es autocreación; y esta frase puede ser entendida de dos maneras: el hombre es el creador de su esencia, y esta esencia es creación y autocreación. El hombre se crea así mismo como creador...” Ibid., p. 30.

³⁷⁹ “...el hombre...es él mismo quien se instruye. Cuando me enseño...me brindo a mí mismo algo que no poseo...y que al mismo tiempo poseo...la acción sobre sí mismo del autodidacta puede ser su contenido como su sujeto, que se definen y existen el uno por el otro...” Ídem

preso de sus pasiones, caiga en la desmesura y se autoexcluya de la comunidad política, no siendo capaz de trabajar junto con los otros en la construcción de la ciudad. Devela aquí, Castoriadis, la verdad del hombre: en sus manos está autolimitarse o caer preso de la desmesura, ambos caminos están latentes, es al individuo a quien en última instancia le toca decidir.

La socialización del individuo es un proceso tan largo y tan penoso; y también quizás es justamente la causa de que los bebés lloren sin ningún motivo, aun cuando están satisfechos.
Cornelius Castoriadis *El Avance de la Insignificancia*.

Hombres que son esclavos en su trabajo la mayor parte de su vida diurna y que se duermen por la noche, agotados, ante una televisión embrutecedora y manipuladora, no son ni pueden ser libres. La supresión de la heteronomía es tanto la supresión del dominio de grupos sociales particulares sobre el conjunto de la sociedad, como la modificación de la relación entre la sociedad instituida y su institución, la ruptura de la servidumbre de la sociedad respecto a su institución.
Cornelius Castoriadis *Socialismo y Sociedad Autónoma*

...En tanto reflexividad y capacidad de actividad deliberada, me quiero uno y me quiero a mí mismo, quiero ser autor y coautor esencial de mi propia vida, por lo tanto también responsable de esta vida, sin hacer de ella una tabla rasa que comienza a cada instante *de novo*. Mi libertad o autonomía no solamente está arraigada de hecho en lo que he sido, sino lo que he sido lo reconozco y lo reivindico como mío, vertiente subjetiva de la noción de responsabilidad. Soy también mi historia, soy lo que he hecho, no me lamento interminablemente, incluso si lo que he hecho no me gusta ahora, y lo reivindico, soy responsable de mi pasado como de lo que voy a tener que hacer...
Cornelius Castoriadis *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-Social*

CAPÍTULO III

INDIVIDUO E IMAGINARIO

En el primer capítulo de este trabajo se mostró el origen del cual partió la tesis de lo imaginario; asimismo se analizó en detalle esta categoría. En el segundo capítulo, se explicó cómo se incorpora la idea de Freud de lo inconsciente en la filosofía como imaginación radical para desarrollar la noción de individuo. La delimitación de ambos campos fue necesaria para poder dilucidar en qué consiste el vínculo del hombre y la sociedad desde la perspectiva de lo imaginario. Este vínculo es lo que se examinará en el tercer capítulo de este trabajo. Ello exige analizar con mayor profundidad las significaciones imaginarias sociales; la lógica de los magmas, el poder, la política, la autonomía, lo imaginario como institución, entre otros, para dar cuenta de los elementos que intervienen en la constitución de este nexo. Lo que motiva este capítulo se relaciona con algunas interrogantes de la lectura de las tesis de Castoriadis. ¿Cómo los individuos crean en un momento determinado una forma o un tipo social? ¿Por qué esta forma puede ser destructiva como los regímenes totalitarios y otras veces constructiva como el sistema democrático? ¿Cómo es posible en términos prácticos la autonomía, siendo que existe un círculo de formación entre el individuo y lo imaginario? La investigación sobre la forma de vinculación entre el individuo y lo social desde lo imaginario, se aborda en cinco puntos que son los siguientes: 1) Las significaciones imaginarias; 2) Institución instituida, instituyente e individuo; 3) Imaginario instituido e imaginario instituyente: La autonomía del individuo; 4) Democracia: Creación histórico-social constructiva de los individuos y el colectivo; y, 5) A manera de conclusión: La imaginación al poder. Ello, permitirá

dar cuenta de algo tan complejo cómo es el tipo de relación de formación entre los individuos y la sociedad desde la institución imaginaria de la sociedad, así como mostrar cómo se inscriben en lo imaginario las nociones de individuo, imaginación radical, sociedad, magma e institución.

Con los cinco puntos que enumeramos anteriormente se busca mostrar que uno de los asuntos que se deriva del vínculo entre lo imaginario y la imaginación es tener presente que no hay campo del conocimiento teórico que pueda asegurar o dar certeza que la praxis social que generan los individuos y el colectivo responde a esquemas analíticos o interpretaciones hermenéuticas que se derivan del conocimiento teórico porque entre la realidad efectiva social y quien pretende organizarlo se da un encuentro en el que interviene la contingencia, el azar, el hallazgo, la espontaneidad.

La vinculación entre el individuo y la sociedad es producto del emprendimiento de las acciones individuales y colectivas, esto es, del fluir permanente de significaciones imaginarias. El vínculo es un magma de imágenes que aparecen, se transforman y alteran según la dinámica de la práctica individual y colectiva en inventar un estilo de vida, de llevar diariamente la cotidianidad. Las significaciones imaginarias ocupan un lugar fundamental en este contexto.

Las significaciones imaginarias muestran el modo de ser del por hacer de una determinada organización social. Develan el *eidos* de una institución imaginaria de la sociedad específica, singular, única que aparece en un momento histórico dado. La comunicación diaria y la actividad cotidiana de los hombres producen significaciones imaginarias. En otras palabras, la praxis social,

materializadas en sus dos modalidades: el hablar vivo y el hacer, constituye el origen de las significaciones imaginarias.

Si se busca comprender, interpretar una determinada sociedad, entonces necesariamente hay que aprehender sus significaciones imaginarias. En la tesis que propone Castoriadis, el vínculo entre el individuo y la sociedad desde lo imaginario se articula a partir de las significaciones imaginarias. Es decir, el vínculo depende de la actividad humana. Por ser humana, tiene el riesgo de constituirse en un vínculo destructivo como los totalitarismos o puede darse un vínculo constructivo como la democracia.

La relación del individuo con la sociedad se da como producto de lo imaginario instituido o de lo imaginario instituyente. Si deviene de lo imaginario instituido, entonces la imaginación está inactiva, y el vínculo responde a una continua repetición de lo establecido. Si el vínculo nace de lo imaginario instituyente, entonces la imaginación está activa y en libre ejercicio creativo. Enfatiza Castoriadis que lo instituido y lo instituyente se acompañan; ante esto, sólo corresponde a los individuos y al colectivo decidir en cuál de los dos desean vivir. Esta encrucijada es lo que estimula que se produzca la autonomía individual y colectiva. Cada vez que los individuos socializados por lo imaginario instituido actúen para generar imaginario instituyente surgirá la autonomía. Dicho de otro modo, la puesta en práctica de la imaginación radical en la escena de lo imaginario instituido para alterar lo existente para crear un otro inédito. Autonomía individual autocuestionamiento, autonomía social cuestionamiento de las instituciones que aparece en lo imaginario mediante la acción humana. En el individuo la autonomía es autocreación; en la sociedad, la autonomía es

autogestión creativa. La autocreación y la autogestión creativa producen lo imaginario instituyente cuando se mantienen en una cooperación activa.

Para el filósofo greco-francés la institución instituyente imaginaria de la sociedad es la democracia directa, el campo donde la sociedad se da sus propias leyes, el colectivo participa de las decisiones de lo público y tiene conciencia para saber autolimitarse. Las sociedades actuales deberían dirigirse a encontrar la forma de establecer esta práctica en su modo de organización social. Esto no se ha logrado, porque los individuos y el colectivo están presos de la apatía, la indiferencia, no les interesa lo público; y los que están a cargo del poder, no velan por el bien colectivo sino por el personal e individual. Urge que se active la imaginación radical de los individuos y el colectivo para encaminarse hacia lo imaginario instituyente. Mientras ello no ocurra, los individuos y el colectivo continuarán alimentando lo imaginario instituido.

Pasaré a explicar en detalle las ideas expuestas.

I. Las significaciones imaginarias sociales

Como vimos, Castoriadis critica y se distancia del pensamiento heredado al no compartir las categorías de las que se valió para explicar lo atinente al individuo y a lo social, pues excluyó la imaginación y lo imaginario como creación, al concebirlas bajo la racionalidad científica, el esquematismo. La imaginación y lo imaginario constituyen modos esenciales en la conformación del vínculo entre lo social y el individuo. Da cuenta de la forma social, de la vida cotidiana de los individuos y la colectividad.

De acuerdo al mencionado autor, hay que tener presente no caer en la tentación de realizar universalizaciones, o teorías cerradas y definitivas. Es menester aceptar que existen las significaciones imaginarias sociales, la imaginación radical, lo imaginario como lo instituyente, las imágenes, en la elucidación del modo de ser social de aquellas situaciones que han sido excluidas por el pensamiento heredado. Se trata de incluir en lo determinado lo indeterminado, en lo definido lo indefinido, en lo claro lo oscuro, en la razón la imaginación, porque lo que tiene que ver con el individuo y sus derivados siempre son situaciones abiertas, horizontes indefinidos que exigen flexibilidad en su acercamiento. Es inconcebible reducir al hombre a la pura razón sin tomar en cuenta sus aspectos imaginativos, que en ciertas situaciones tienen más peso que la propia racionalidad. No cabe duda que las formas de organización de lo dado responden a las categorías de quien lo piensa, pero hay que tener en cuenta que nada asegura que lo dado responda a esas categorías que impone el pensamiento o que esas categorías tengan alguna influencia en lo dado, sino reconocer que entre lo dado y quien pretende organizarlo, se da una correspondencia donde interviene el azar. En consecuencia, la realidad ya no sólo se manifiesta como un conjunto de funciones, jerarquías, sistemas, estructuras, necesidades, sino como creación incesante de significaciones imaginarias sociales producto de la praxis del individuo y de la colectividad. Hay que aceptar que lo dado como praxis social impele a modificar permanentemente las categorías con las que se pretende organizarlo. Una de estas modificaciones consiste en no imponerlas como teorías abstractas definitivas ni terminar creyendo que se extraen directamente de éste. Sencillamente, lo dado es una praxis social contentiva de una multiplicidad de

acciones de los individuos y del colectivo, y los representantes de estas acciones son las significaciones como imágenes. La vinculación del individuo con la sociedad desde lo imaginario implica que la:

“...sociedad, antes que nada, remite a la capacidad humana de crear formas cargadas de significado como elemento aglutinante de leyes, normas, valores e instituciones. Esas creaciones de significado son producciones histórico-sociales, provisionales, lastradas de inicio y fin. Toda sociedad formada y organizada es una forma significativa diferenciada en y del caos magmático...La autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como disposición-institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque es precisamente autodisposición y no puede estar fundada en una razón universal...”³⁸⁰

La praxis social suele ser analizada mediante la imposición de teorías, irrespetando la espontaneidad de las prácticas, experiencias del individuo y del colectivo, obligándolos a responder a las premisas que conforman la teoría. En otras palabras, para muchos pensadores la praxis se puede expresar en definiciones lógicas, científicas, en leyes naturales. Pero, si se quiere reconstruir, involucrándose en la actividad propia del magma: tareas, actividad, práctica, experiencia humana, entonces no será posible hacerlo desde los conceptos ni de la lógica identitaria, sino desde el ser que le es propio: la praxis social tiene una dinámica particular, que ella misma se imprime. Al no responder a exégesis textuales, sino a las infinitas posibilidades de prácticas humanas, entonces cabe aceptar la presencia de la espontaneidad, del azar, de lo indeterminado. El magma, es la dimensión donde la praxis social se explaya en su propia dinámica, halla su modo de ser o de organización y sus significaciones como institución imaginaria³⁸¹. La praxis social se presenta en lo imaginario mediante el decir y el hacer.

³⁸⁰ Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del caos*. Ob. cit., p. 292.

³⁸¹ “Con el término ‘significaciones sociales imaginarias’, Castoriadis remite a la delimitación imaginaria (es decir, creada) de un umbral social de representabilidad. Se trata de ese ‘tíjeretazo’ dado dentro del horizonte

“El *legein* es la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos del representar/decir social...”³⁸². La dimensión conjuntista-constituyente, apunta a que el lenguaje se despliega en dos campos: como código, lo conjuntista (lógico); como decir, lo constituyente (el hablar cotidiano). Dicho de otro modo, el lenguaje representa el decir social como alteridad alteración y también es un código.

Para Castoriadis “...el lenguaje es *lengua* en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un magma de significaciones. El lenguaje es *código* en tanto organiza y se organiza identitariamente, es decir, en tanto es sistema de conjuntos (o de relaciones susceptibles de ser ordenadas en conjuntos); más aún, en tanto *legein*”³⁸³. El lenguaje es código en tanto sistema de conjuntos, porque se refiere al manejo que tienen los hombres de un código común. Para que se establezca la comunicación entre los hombres es necesario que manejen un código común, es decir, todos y cada uno tengan conocimiento de lo que se está hablando. Cuando se dice *silla*, todos y cada uno sabe de qué se está hablando o cuando se dice *rojo*, lo mismo. Ahora bien, este código común se establece como una institución instituida, en este caso la teoría de conjuntos cuyo fundamento es la lógica identitaria o ensídica³⁸⁴. Esta lógica:

“...establece los significados como si estuvieran estrictamente determinados y siguieran reglas. Reduce la entidad de las cosas a categorías rígidas, y el devenir de los procesos a secuencias reguladas. Se trata de la lógica que gobierna las matemáticas: en este caso los elementos definidos se organizan en conjuntos cuyos límites se distinguen exactamente, de manera que diferentes elementos pertenecen a conjuntos bien definidos y separados”³⁸⁵

de ‘lo mismo’ en el que va implícito *un ver y dejar ver*, esto es, sólo es posible percibir unas cosas y no otras. Las formas sociales van edificando sus marcos básicos de comprensión del mundo, sus horizontes de certezas y certidumbres básicas. A este horizonte de creencias enclavadas, como todo contenido axiológico, Castoriadis lo denomina *significaciones sociales imaginarias*...”. Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 293.

³⁸² Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 2, Ob. cit., p. 123.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ “...llamo lógica identitaria a la lógica...de conjuntos...la teoría de conjuntos presupone la lógica identitaria...Decir que la lógica identitaria puede formularse y ponerse en funcionamiento quiere decir, pues, que efectivamente hay conjuntos, que los conjuntos existen *efectivamente*...” Ibid., pp. 96-105.

³⁸⁵ Arribas, Sonia. *Cornelius Castoriadis y el imaginario político*. En *Foro interno*. Ob. cit., p. 112. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>. 21-10-2010.

El lenguaje además de responder a una lógica identitaria también es *legein*³⁸⁶, es decir, lengua; mediante la lengua se expresan las significaciones imaginarias sociales dadas y su modificación hacia otra situación. Todo ello es posible, siempre y cuando se tenga presente que es necesario lo instituido para que devenga lo instituyente, lo nuevo, lo diferente, pues es la alteración, la fractura de lo establecido, lo que hace lo otro. El lenguaje responde a la lógica ensídica, la lengua a la praxis social. La lengua le da movilidad al lenguaje. Es importante aceptar los infinitos posibles que arroja el decir, el habla cotidiana y que no responde a un lenguaje como una teoría rígida.

Lo imaginario no es un conjunto de elementos definidos y diferenciados, es un magma de significaciones imaginarias³⁸⁷. Las imágenes, producto del hacer humano, tejen su red; este tejido está investido de significación. Las significaciones no se expresan en conjuntos, las significaciones se manifiestan en lo imaginario como un magma de imágenes que se concretizan en una institución histórico-social que se hace y se dice. La cohesión de lo imaginario lo imprime el decir social como alteridad alteración y no como lógica formalizada. Desde este punto de vista, en lo imaginario, el lenguaje es lengua (el decir), pues el hacer humano se patentiza en el discurso y mediante el discurso. La creación, la imaginación, la instauración de lo nuevo se hace visible con el discurso: lengua escrita, oral, gestual, lúdica, etc.

³⁸⁶“El *legein* trataría de organizar y estructurar el mundo bajo los dictados de un aparato categorial lógico-lingüístico...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob. cit., p. 239.

³⁸⁷“...el objetivo esencial del pensamiento de Castoriadis será poner de relieve que la genuina existencia de lo social no se dejará encorsetar en la lógica identitaria, puesto que trasciende, y al mismo tiempo excede, el marco impuesto por ésta...” Ibid., p. 239.

Anteriormente se hizo referencia a la silla, al color rojo, al explicar lo del código común, en el sentido que es importante que todos los hombres tengan conocimiento de lo que se está hablando. Ahora bien, el *legein*, el decir social, cumple una función de signo. “...El signo es aquí en calidad de instancia concreta, de concreción material separada de todo el resto, postulada como distinta y definida...”³⁸⁸. El *legein* es el decir producto de la praxis social. En la convivencia los hombres inventan palabras para designar objetos. Estas palabras no responden a un determinismo, sino a la misma dinámica de la vida social. Se trata de la praxis social de la comunicación que solo es posible mediante la expresión del lenguaje, una de ellas el habla. Castoriadis se refiere aquí a las conversaciones cotidianas entre los individuos que surgen en los transportes públicos (autobús, metro) donde intercambian opiniones de la situación política, económica, social o comparten los problemas de la vida común (trabajo, novia, novio, esposo, esposa, amante, amigos, educación de los hijos, droga, pornografía, internet, celular), o se producen conflictos entre los mismos individuos (quién pasa primero; no querer ceder el paso, el asiento a una mujer embarazada). Aquellas conversaciones que se suceden en un bar, en una tasca, en un restaurant, en un parque, en un avión, en reuniones en casa de amigos, en una panadería, caminando en la calle, lo chismes. Los escritos en los periódicos, revistas, suplementos. Esta descripción, que no es taxativa, porque son infinitas las situaciones, llevan en sí una dinámica que les imprime la praxis social donde es imposible una relación rígida, inmóvil entre los sucesos y las palabras, puesto que el hacer cotidiano en su haciendo construye el habla y, por consiguiente, el

³⁸⁸Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 2, Ob. cit., p. 133.

hablando se desarrolla en una permanente modificación según la cotidianidad y su praxis. Es lo que Castoriadis llama una relación signitiva, porque la vinculación entre la palabra y el hacer de los individuos deviene de la realidad efectiva social y no de la lógica. La relación signitiva implica que la relación entre la palabra y el hacer pueden ser separables como inseparables como parte de un haz de significaciones que emergen de la actividad de los individuos. Lo que quiere destacar Castoriadis es que el *legein* es producto de la arbitrariedad de la experiencia (hacer humano) y no de concepciones determinadas. En este sentido, el hablar hablando pone en movimiento la forma de vinculación entre la imaginación y lo imaginario.

“El *teukhein* significa: reunir-adaptar-fabricar-construir. Por tanto, es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a...”³⁸⁹. El *teukhein*³⁹⁰ es lo que posibilita que la institución imaginaria se construya como esta sociedad específica y no otra. Se refiere al hacer. Es el que potencia que la sociedad se dé existencia con una forma que le es propia, inédita, genuina. Es lo que constituye el modo específico del ser social. Así, el *legein* y el *teukhein* trabajan de manera conjunta y son indispensables para crear el modelo histórico-social de la institución imaginaria.

“...lo imaginario social existe como hacer/representar lo histórico-social; en tanto tal, instituye y debe instituir las “condiciones instrumentales” de su existencia histórico-social, que son el hacer/representar como identitarios o consustanciales a la lógica de conjuntos, a saber, el *teukhein* y el *legein*; pero esta institución misma, la institución de las “condiciones instrumentales” del hacer y del representar, es también un hacer y un representar -un dar existencia como presentación, una figuración-figura-, la institución de las “condiciones instrumentales” del hacer y del representar, e incluso un hacer y un representar, un dar existencia como representación, una

³⁸⁹Ibid., p. 158.

³⁹⁰“El *teukhein*...estaría implicado en la *acción social*, introduciendo la relación de finalidad y estableciendo una relación entre lo *real fáctico* y lo *real posible*...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob. cit., p. 239.

figuración-figura; la institución del *legein* y del *teukhein* como tal es ella misma un *legein-teukehin*”³⁹¹.

El *legein* y el *teukhein* son condiciones inmanentes de la praxis social para que esta se presente como una institución imaginaria histórico-social. Estas condiciones facilitan lo nuevo porque nutren lo instituyente en la medida que permanentemente modifica lo establecido. Lo imaginario como creación en el campo histórico-social es el terreno donde fluye la invención con la fuerza de un magma que brinda la oportunidad de crear otras formas sociales distintas a las establecidas³⁹². De acuerdo a lo expuesto, lo que existe son las “...verdades que construimos, nuestras verdades, el sentido que somos capaces de crear en la historia. La verdad es el producto de un hacer histórico, de nuestra capacidad de imaginarla, de nuestra experiencia...”³⁹³.

Dicho de otro modo, el lenguaje como código es una de las formas en que se manifiesta el magma: lógica ensídica o conjuntista. Sin embargo, allí no está todo el magma, porque también su actividad aparece como lengua. El decir (*legein*) remite a una lengua viva, al hablar cotidiano. En el hablar de todos los días (en casa, en el metro, en la panadería, en el autobús, en el ascensor, en el cafetín de la universidad, en el parque) se manifiestan acciones de la praxis social como significaciones imaginarias. Estas significaciones devienen de los términos

³⁹¹Ibíd., p. 141.

³⁹²“Mi tema se refiere al dominio historicosocial. Pero antes de tratarlo debo comenzar por hacer algunas afirmaciones enteramente dogmáticas. Primero, “el ser” no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una “gran cadena”. El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica “organizaciones” parciales... Segundo, el ser no está simplemente “en” el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo... Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación... Creación significa aquí... creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas... Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación*...” Castoriadis, Cornelius. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Ob. cit., pp. 64 y 65.

³⁹³Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*, Ob. cit., p. 34.

que utilizan los individuos en su hablar. Es decir, las palabras remiten a significados. Ahora bien, para Castoriadis esos significados no pueden ser fijados de antemano en forma estática porque entonces lo que se tiene es un sistema lingüístico definido, y en esta perspectiva la lengua estaría muerta porque no sería posible la incorporación de significados que surgieran y fueran distintos a los ya establecidos. Se trata de una lengua viva, esto es, de la posibilidad de incluir en el magma significados distintos a los ya registrados. En este punto, Castoriadis señala que cada significado no ha de tomarse como una singularidad absoluta, porque lo cierto es que cada palabra o término refiere a la totalidad de las manifestaciones reales y posibles a lo que apunta y por ello su significación representa un haz interminable de infinitas posibilidades y no posibilidades. De esta manera, la comunicación cotidiana del colectivo es un magma de significaciones que representan su imaginario como un modo de ser haciéndose.

En efecto:

“...cuando consideramos el lenguaje, no podemos hacer abstracción del hecho de que, aunque sin duda de otra manera, la significación remite a las representaciones de los individuos, efectivos o virtuales, que provoca, induce, permite, modela. Sin esta relación no hay lenguaje; la permeabilidad indeterminada e indefinida entre los mundos de representaciones de los individuos y los significados lingüísticos es condición de existencia, de funcionamiento y de alteración tanto para unos como para otros”³⁹⁴

A lo que apunta Castoriadis es a destacar que las significaciones que se derivan de la comunicación cotidiana del colectivo no son susceptibles de ser sometidas a un conjunto determinado bajo un criterio único, sino que es “indefinidamente determinable”³⁹⁵, esto es, se le puede en principio asignar provisionalmente un significado, pero no se puede considerar esa determinación como única, absoluta, sino que tal remisión no la agota porque en la praxis social

³⁹⁴Ibid., p. 292.

³⁹⁵Ibid., p. 293.

como magma pueden surgir distintos significados para ese término. El hablar, el decir, la comunicación cotidiana, implica que las palabras, las frases, denotan un significado en cuanto al uso que se le da pero también una significación que refiere a una infinidad de otras significaciones, que se encuentran en la praxis social y que solo pertenecen a ese tipo de praxis. Por consiguiente, el decir es parte de un código, pero como comunicación cotidiana activa remite a una infinidad de significaciones que altera el lenguaje establecido como código³⁹⁶.

Un buen ejemplo de ello son las caricaturas de Zapata, que aparecen publicadas diariamente en el periódico *El Nacional*, cuerpo A, Opinión, ZapataZos. Pedro León Zapata³⁹⁷ nos presenta un juego de palabras e imágenes donde la cotidianidad se hace presente como un haz de infinita posibilidades y significaciones³⁹⁸. Por ejemplo:



³⁹⁶“...Una lengua no es lengua sino en la medida en que de ella puedan emerger nuevas significaciones o nuevos aspectos de una significación y emerjan constantemente...esto...es...una propiedad esencial de la lengua en tanto totalidad...Una lengua sólo es lengua en la medida que ofrece a los parlantes la posibilidad de *orientarse* en y por lo que dicen *para moverse*, apoyarse en lo mismo para crear lo otro, utilizar el código de las designaciones para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dadas...” Ibid., pp. 303.

³⁹⁷Pintor, escritor, caricaturista y humorista venezolano, nació en La Grita, estado Táchira, el 27 de febrero de 1929.

³⁹⁸Zapata, Pedro León (2010, 11 de octubre). ZapataZos. Opinión. *El Nacional*, p. 8.

La caricatura como género artístico suele ser un retrato u otra imagen que exagera o parafrasea la realidad con una intención satírica más que humorística. Desde la época de los Caracci, en Bolonia, a finales del siglo XVI, ha servido para alentar un cambio político o social. Las caricaturas son una prueba fehaciente a lo que se refiere Castoriadis cuando habla sobre el *legein*, es decir, cuando se recogen satíricamente las angustias padecidas por los individuos en la cotidianidad, presenta esa movilidad comunicativa del sufrir colectivo frente a ciertas situaciones. En este caso, el escritor Peruano Mario Vargas Llosa fue galardonado con el premio Nobel de literatura año 2010. Este literato, ha criticado los modelos políticos de Cuba y Venezuela, donde la democracia se ha convertido en una simple parodia. Así pues, Zapata haciendo una combinación entre la literatura y la política señala que en Venezuela no hay democracia.

La caricatura es una significación social producto del magma; cambia en función del dinamismo de la praxis social. En ella, los términos y los significados están en permanente movimiento, no responde a un determinismo sino a un movimiento permanente espontáneo y azaroso.

De esa manera, la fuente de las significaciones sociales se encuentran en el decir (*legein*) y en el hacer (*teukhein*), que produce la praxis social en un momento dado. La “institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* <<inscripción>> y <<encarnación>> en el <<mundo sensible>> a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-así”³⁹⁹. A lo que se refiere Castoriadis es al origen de las significaciones imaginarias, las cuales devienen de la praxis social y que se presentan en lo imaginario como

³⁹⁹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2., Ob. cit., p. 305.

institución. Dicho de otro modo, las significaciones imaginarias sociales representan las relaciones que los individuos establecen entre sí y con los objetos, el modo de ser social o la forma social⁴⁰⁰.

“...las significaciones imaginarias sociales están en y por las <<cosas>> -objetos e individuos- que los presentifiquen y los figuren, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. Sólo pueden tener existencia mediante su <<encarnación>>, su <<inscripción>>, su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos que ellas <<informan>> -que son a la vez entidades concretas e instancias o ejemplares tipos, *eidé*- individuos y objetos que en general sólo son y sólo son lo que son a través de estas significaciones...”⁴⁰¹

En este sentido, las significaciones imaginarias no son meras ficciones sino son las que informan, presentan, manifiestan la praxis social que están haciendo los individuos como imágenes vividas; ellas representan la realidad social que los seres humanos están creando en un momento dado⁴⁰². Por consiguiente, la institución de la sociedad es la representación de un magma de significaciones imaginarias sociales generadas por la actividad de los individuos y el colectivo. Se trata de una sociedad que permanentemente instituye un mundo de significaciones, cambia, se transforma, se desarrolla, incorpora nuevas significaciones porque los individuos están en una práctica imaginativa activa. Lo que hace el modo de ser social es la actividad humana fuente primaria de las significaciones⁴⁰³. Si se quiere aprehender una sociedad⁴⁰⁴, entonces hay que

⁴⁰⁰“...se puede decir que las significaciones sociales constituyen el umbral de representabilidad sólo dentro del cual la sociedad puede llenar de contenidos conceptos como normal, patológico, bello, justo, etc. Se trata del proceso de sentamiento y contextualización inicial en el que se demarcan los límites de lo socialmente representable, es decir, de las *representaciones colectivas*”. Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 293.

⁴⁰¹Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2., Ob. cit., p. 307.

⁴⁰²“...Decir que las significaciones imaginarias sociales son instituidas o decir que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, quiere decir también que estas significaciones son presentificadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de actos y de objetos que ellas <<informan>>. La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que <<materializan>> un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia... Ibid., p. 307.

⁴⁰³“La significación como soporte último de lo que una sociedad puede representarse no ha de ser tratada como *agregada a*... ‘algo’ que existiera aparte, independientemente con anterioridad a la significación. Ésta

apropiarse del mundo de las significaciones que representa la organización social que están creando los individuos.

Esta idea de Castoriadis, la recoge excelentemente el cuento *El etnógrafo* de Jorge Luis Borges:

“El caso me lo refirieron en Texas, pero había acontecido en otro estado. Cuenta con un solo protagonista...Fred Murdock...Era suya esa edad en que el hombre no sabe aún quién es y está listo a entregarse a lo que le propone el azar: la mística del persa o el desconocido origen del húngaro, las aventuras de la guerra o el álgebra, el puritanismo o la orgía. En la universidad le aconsejaron el estudio de las lenguas indígenas. Hay ritos esotéricos que perduran en ciertas tribus del oeste; su profesor, un hombre entrado en años, le propuso que hiciera su habitación en una reserva, que observa los ritos y que descubriera el secreto que los brujos revelan al iniciado. A su vuelta, redactaría una tesis que las autoridades del instituto darían a la imprenta. Murdock aceptó con alacridad. Uno de sus mayores había muerto en las guerras de la frontera; esa antigua discordia de sus stirpes era un vínculo ahora. Previó, sin duda, las dificultades que lo aguardaban; tenía que lograr que los hombres rojos lo aceptaran como uno de los suyos. Empezó la larga aventura. Más de dos años habitó en la pradera, entre muros de adobe o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba. Durante los primeros meses de aprendizaje tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar las suspicacias de los otros, acaso porque ya no las precisaba. Al término de un plazo prefijado por ciertos ejercicios, de índole moral y de índole física, el sacerdote le ordenó que fuera recordando sus sueños y que se los confiara al clarear el día. Comprobó que en las noches de luna llena soñaba con bisontes. Confió estos sueños repetidos a sus maestros; este acabó por revelar su doctrina secreta. Una mañana, sin haberse despedido de nadie, Murdock se fue.

En la ciudad, sintió la nostalgia de aquellas tardes iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nostalgia de la ciudad. Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no revelarlo.

-¿Lo ata su juramento?- preguntó el otro

-No es esa mi razón -dijo Murdock-. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir-

-¿Acaso el idioma inglés es insuficiente?- observaría el otro.

-Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.

Agregó al cabo de una pausa:

-El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.

El profesor le dijo con frialdad:

-Comunicaré su decisión al Consejo. ¿Usted piensa vivir entre los indios?

Murdock le contestó:

No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia.

Tal fue en esencia el diálogo.

es *condición de posibilidad* de mundo, cosmovisión y representabilidad...”. Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragments del Caos*. Ob. cit., p. 294.

⁴⁰⁴...Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla...como *esta* sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera” *Ibid.*, p. 313.

Fred se casó, se divorció y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale”.⁴⁰⁵

El secreto: apropiarse de las significaciones imaginarias de una sociedad si se desea aprehenderla, esto es, vivir su cotidianidad, participar en su praxis social, para asimilar el modo de ser, el sentido de ser, de existencia de esa organización social: el hacer y el decir.

Murdock se apropió de las significaciones sociales de los indios, vivió y compartió el valor que ellos le daban a los objetos, a la comida, la sexualidad, la vivienda, en una palabra: formó parte de su praxis social. En este contexto, las significaciones

“Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual (el conflicto más violento que pueda desgarrar una sociedad presupone aun una cantidad indefinida de cosas <<comunes>> o <<participables>>...”⁴⁰⁶.

El vínculo entre la sociedad y el individuo desde lo imaginario se articula a partir de las significaciones imaginarias, toda vez que el individuo es una potencia creadora capaz de cambiar lo establecido a partir de sus acciones, hace praxis y crea praxis. Lo imaginario como institución histórico-social encarna las significaciones de la praxis social dando cuenta así del sentido de vida que esa sociedad está fabricando. Las significaciones dan cuenta de lo que vale o no para los individuos y el colectivo, lo que es real y lo que es ficticio, puesto que las significaciones son el núcleo de la realidad social activa y muestran el modo de ser de ella. Por consiguiente, los cambios en lo establecido se generan a partir de las actividades sociales efectivas de los individuos, esto es, cuando el hacer de los

⁴⁰⁵Borges, Jorge Luis. “El Etnógrafo”. En *Obras completas*. Buenos Aires, Emenece Editores, 1974, pp. 989 y 990.

⁴⁰⁶Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 323.

individuos comienza a introducir significaciones nuevas, distintas a las establecidas para relacionarse con los otros, con los objetos. Empiezan a dar respuestas distintas a la forma de vida, deciden innovar en su estilo de vida, en su praxis social como individuos y como parte de un colectivo. La transformación de un modo de ser social a otra forma se da cuando de la propia praxis social se genera nuevas, distintas significaciones imaginarias que cambian las actividades habituales y los valores de la sociedad. El cambio se produce desde y en la cotidianidad, en la dinámica diaria del vivir, en la forma como los individuos desarrollan sus tareas: cambian la forma de vestir, introducen especies desconocidas en el condimento de sus comidas, utilizan herramientas distintas en la educación de los hijos, se atreven a innovar situaciones en sus trabajos, entre otros. “...El soporte latente e inmaterial de la significación sólo es captable en sus correcciones objetivas e institucionales. En efecto, opera en lo implícito emitiendo constantemente valor a la vida social”⁴⁰⁷

En resumen, según Castoriadis, cada sociedad tiene una forma particular, que se manifiesta a través de las significaciones sociales (valores, normas, mitos, representaciones, proyectos, tradiciones, auto cuestionamiento, solidaridad, procedimientos y métodos de hacer las cosas, de hacer frente a las cosas, lenguaje, espíritus, dioses, Dios, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, hombre, mujer, hijo); que no

⁴⁰⁷Ibid., p. 294.

responden a cuestiones racionales sino que corresponden a las creaciones sociales de los individuos y sólo existen en la institución imaginaria social⁴⁰⁸.

Entonces, cabe preguntarse ¿Cómo nace esa forma particular de sociedad? ¿Qué hace que en un momento dado esa forma específica de sociedad cambie por otra? La respuesta es clara: la acción humana. Es la actividad imaginativa de los individuos puesta en acción para innovar, crear, reflexionar, cuestionar la “institución de la sociedad como un todo”⁴⁰⁹ para transformarla. Si los individuos no ejercen su actividad imaginativa, y quedan presos de la reproducción social de la cual son producto, entonces lo imaginario establecido se mantiene logrando la adhesión, el apoyo o la credibilidad por parte de los ciudadanos y su legitimidad como institución. Ante cualquier riesgo de cambio se impone por la fuerza, en ejercicio de la coerción y la coacción aplicando sanciones, castigos. Ante la pasividad del individuo y el colectivo la institución imaginaria de la sociedad establecida, asegura su permanencia “mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los “mecanismos” de la perpetuación de tales instituciones”⁴¹⁰.

“...La <<fabricación>> de individuos por la sociedad, la imposición a los sujetos somatopsíquicos -en el curso de su socialización- tanto del *legein* como de todas las actitudes, gestos, prácticas, comportamientos y saber-hacer codificables, son con toda evidencia un *teukhein*, gracias al cual la sociedad da existencia a tales sujetos como individuos sociales, a partir de los datos somatopsíquicos, de manera adecuada a la vida, a su vida en esta sociedad y con vistas al sitio que

⁴⁰⁸“...la unidad de la sociedad instituida es obra de las significaciones imaginarias de fondo, de ese *pegamento invisible* con el que se argamasan armónicamente los elementos heterogéneos de la sociedad dando lugar a una imagen del mundo...” Ibid., p. 295.

⁴⁰⁹Castoriadis, Cornelius. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”. En: *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*. España, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998, p. 67.

⁴¹⁰Idem. “...al instituirlos como individuos sociales...la sociedad dispone para ellos, bajo una u otra forma una compensación por esa...alteridad. Al obligarles a hundirse, de buen o mal grado...en el flujo del tiempo como instituido, la sociedad ofrece al mismo tiempo a los sujetos los medios que les permiten defenderse neutralizándolo, representándolo como si fluyera siempre por el mismo cauce, arrastrando siempre las mismas formas, volviendo a traer lo que ya ha sido y prefigurando lo que habrá de ser” Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2., Ob. cit., p. 84.

en ella les tocará ocupar. Por esta vía se hacen los individuos sociales, en tanto válidos como individuos y válidos para tal o cual <<rol>>, <<función>><<sitio>> sociales...⁴¹¹.

El hombre se hace en sociedad. Ello quiere decir que el hombre genera un proceso de aprendizaje de la forma específica de la sociedad en la que le toca vivir, convirtiéndose en receptor y transmisor de ese prototipo social. En este proceso, la sociedad ajusta y adapta al hombre a ella, logrando cercenar así su condición ingénita de ser un sujeto imaginativo con potencialidad de producir nuevos hallazgos, asumir retos, realizar auténticas creaciones, capaz de cuestionar lo establecido y de confrontarse consigo mismo. Los hombres son producto de la socialización. Simultáneamente, además, el hombre como individuo socializado da cuenta de una sociedad instituida. De modo que: "...La creación social se enfrenta al problema de la persistencia o permanencia de patrones estructurales, de un régimen de institucionalización, una conformación de ámbitos normativos que parecerían circunscribir, acotar, orientar o incluso determinar el sentido de las acciones y de las identidades colectivas..."⁴¹².

Así las cosas, tanto las significaciones imaginarias sociales y las instituciones correspondientes se convertirán en un *Leviatán* que transforma al individuo en un ciudadano servil, apático, temeroso, sin capacidad de cuestionar, porque se limita a reproducir los patrones aprendidos en su proceso de socialización por la institución instituida. Su vida se centra en la repetición de lo inauténtico, lo heterónimo.

Lo que define a la sociedad son sus significaciones imaginarias y las instituciones que se ajustan a éstas. "...es la institución de la sociedad lo que

⁴¹¹Ibid., pp. 160 y 161.

⁴¹²Mier, Raymundo. "Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional". En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 92.

determina aquello que es ‘real’ y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido...”⁴¹³. La sociedad no se desarrolla ni pertenece al ámbito del esquema lógico-racional, determinista postulado por el pensamiento heredado (desde los griegos en adelante)⁴¹⁴, como se explicó en el capítulo I del presente trabajo, sino que, la sociedad se despliega en la dimensión imaginaria a partir de las significaciones como imágenes vivientes⁴¹⁵. De allí que las significaciones nos presenten una praxis social cuya forma organizativa se nutre de lo indeterminado, la acción, el hacer, el azar, la imaginación, el hallazgo; lo que Castoriadis llama *magma*, pues la praxis social se despliega en la esfera de lo imaginario histórico-social, como una creación incesante. Esta praxis social estará caracterizada por un continuo movimiento del por hacer y por ser, lo que impedirá cualquier inclinación a perpetuarse en una única forma. Antes por el contrario, se trata de un movimiento marcado por la acción humana y por ello, se presenta como una continuidad para generar creaciones, modelos en los cuales se modifican los ya existentes o los nutren o los cambian. “...la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad *instituyente*...es el modo de ser del campo histórico social,

⁴¹³ “... Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese “sistema de interpretación”, ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma”. Castoriadis, Cornelius. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”. En: *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*. Ob. cit., p. 69.

⁴¹⁴ “... Desde Platón hasta el liberalismo moderno y el marxismo, la filosofía política estuvo envenenada por el postulado operante de que hay un orden total y “racional” (y, por consiguiente, “lleno de sentido”) del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo; es lo que podría llamarse la ontología unitaria...” Castoriadis, Cornelius. *La polis griega y la creación de la democracia*. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. España, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998, p. 116.

⁴¹⁵ “La institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria (“Lógica”) y la dimensión estrictamente o propiamente imaginaria. En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con “elementos”, con “clases”, con “propiedades” y con “relaciones” postuladas como *distintas y definidas*. El esquema supremo es aquí el de la *determinación* (determinidad o determinabilidad...)... En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia es significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de un *remitirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones...” Castoriadis, Cornelius. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”. En: *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*, Ob. cit., pp. 71 y 72.

modo en el cual ese campo *es*. La sociedad es autocreación que se despliega como historia...⁴¹⁶. Siendo ello así, las nuevas formas sociales tienen su origen en la creación práctica activa. Este nuevo modelo social pudiera ser destructivo: la guerra, el totalitarismo, la autocracia; o por el contrario pudiera ser constructivo: la libertad, la autonomía del hombre y la sociedad, la democracia⁴¹⁷. Pero, indudablemente, en ambos casos, se trata de creaciones sociales colectivas⁴¹⁸.

Surge aquí un punto neurálgico, ¿Qué hace que surja el totalitarismo? ¿Por qué una vez que existe se perpetúa? ¿Qué hace que una sociedad se construya en forma democrática? ¿Cómo una sociedad puede superar un modo de ser que tiende a perpetuarse? ¿Cómo una sociedad puede impedir los surgimientos creativos? ¿Cómo una sociedad puede erigirse en función de su permanente autocreación? O como dice Castoriadis:

“...en qué medida la sociedad puede reconocer verdaderamente su autocreación en su institución, reconocerse como instituyente, autoinstituirse explícitamente y superar la autoperpetuación de lo instituido y mostrarse capaz de retomarlo y de transformarlo de acuerdo con sus exigencias propias y no de acuerdo con la inercia de aquél, de reconocerse como fuente de su propia alteridad”⁴¹⁹

Dependerá del tipo de vinculación que generen los individuos con la sociedad desde lo imaginario. Si la relación es para mantener lo imaginario establecido bajo cualquier bandera (socialismo, comunismo, democracia), entonces probablemente, se manifestarán las tendencias destructivas e irracionales como el totalitarismo, la dictadura. Si la relación es para generar lo imaginario instituyente, entonces avanzamos hacia el hallazgo de crear nuevas prácticas democráticas. En el próximo punto se desarrollará esta idea.

⁴¹⁶ Ibid., p. 73.

⁴¹⁷ “...hemos sido testigos de la creación de la *polis* democrática en la antigua Grecia, o del capitalismo occidental...de la burocracia totalitaria en Rusia después de 1917...” Ídem

⁴¹⁸ “...Auschwitz y el Gulag son creaciones del mismo modo que el Partenón o Nuestra Señora de París...” Castoriadis, Cornelius. “El ascenso de la insignificancia”. En: *Ciudadanos sin brújula*. México, Ediciones Coyoacan, Segunda Reimpresión, 2005, p. 111.

⁴¹⁹ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.2. Ob. cit., p. 86.

II. Institución instituida, instituyente e individuo

De acuerdo a Castoriadis, la institución histórica-social enseña al individuo desde su nacimiento las significaciones imaginarias sociales instituidas. Es decir, la sociedad tiene que ver con individuos ya socializados. Ahora bien, la cuestión está en que si es una sociedad de la cual la emergencia de significaciones surge a partir de la autocreación y la autoalteración, será una obra permanente de imaginario instituyente por parte de los individuos. Si por el contrario, las significaciones devienen de acciones que tienden a perpetuarse a como dé lugar, entonces lo que se produce es un imaginario instituido, cerrado, rígido, que impide el ejercicio imaginativo. Esto implica una relación directa entre los individuos y la sociedad, puesto que la sociedad es una institución que representa las significaciones imaginarias del hacer de los individuos; es decir, la sociedad son los individuos y los individuos son la sociedad. Por consiguiente, dependerá de las acciones que emprendan los individuos la fabricación del ser social. Si los individuos actúan en función de la creación y autocreación, entonces su construcción se dirige en permanente movimiento a un imaginario instituyente. Por el contrario, si sus acciones se limitan a repetir lo aprendido sin intentar algún cambio o modificación, entonces se dirigen a la destrucción del ser social, por cuanto al no permitir el desarrollo y los cambios sino en insistir en mantener lo establecido, surgirá un estancamiento.

La sociedad son los individuos y los individuos son la sociedad; este vínculo supone que la sociedad crea individuos y que la sociedad se construye por la actividad efectiva de los individuos. “La sociedad es obra de lo imaginario instituyente. Los individuos están hechos por, al mismo tiempo que hacen y

rehacen, la sociedad cada vez instituida...”⁴²⁰. Existe una vinculación entre la imaginación radical y lo imaginario histórico-social. Lo imaginario instituido socializa a los individuos y éstos reproducen las significaciones establecidas. Sólo cuando los individuos ponen en ejercicio su imaginación radical mediante la acción, es que pueden penetrar en lo instituido para innovar. Acción difícil de emprender, porque la materialización de ésta lleva consigo la transgresión, lo diferente, les exige a los individuos desear otro estilo de vida y ello les impele a inventar. Lamentablemente, para la mayoría es más cómodo conformarse con la socialización impuesta, ser depositarios, reproductores y reforzadores de la misma; así conservan y aseguran el papel que la sociedad les ha asignado. Por esta razón, los genuinos creadores son excepcionales. Castoriadis destaca que el modo de ser social depende de las acciones que realicen los individuos, las cuales pueden ser constructivas o destructivas, y en ambas el artífice son los individuos sociales, como singular que forma parte de un colectivo. En algún momento se hace presente ese instante⁴²¹ en que todos y cada uno de los individuos les toca tomar y asumir una decisión: continuar siendo títeres del sistema o empezar a ser creadores de su propio estilo de vida.

En efecto, la manifestación de la autenticidad del individuo producto del diálogo consigo mismo, de la confrontación consigo mismo es una cuestión debatida desde los griegos. Ciertamente, en su diálogo, Sócrates hostiga a sus interlocutores con una serie de preguntas que los llevan a prestarse atención a sí mismos, a examinar su conciencias, a cuidarse a sí mismos, que los llevan al

⁴²⁰ Castoriadis, Cornelius. “Poder, política, autonomía”. En *Ciudadanos sin brújula*. Ob. cit., p. 47.

⁴²¹ “...Una intuición no se demuestra, sino que se experimenta. Y se experimenta multiplicando o incluso modificando las condiciones de su uso...” Bachelard, Gastón. *La Intuición del Instante*. México, Fondo de Cultura Económica, Primera Reimpresión, 2000.

célebre “conócete a ti mismo”. En esta línea, también José Manuel Briceño Guerrero en su obra *¿Qué es la filosofía?*⁴²², afirma que son pocos los auténticos creadores de formas de vida que se atreven a liberar su indeterminación y cuestionar el modelo cultural establecido al que están sometidos. Estos hombres son aquellos a los que les ha ocurrido “...alguna vez, que tenga el tremebundo confrontación consigo mismo y vea, cuando menos el destello fugaz de una intuición momentánea, la contingencia de su absurda existencia, acechada continuamente por todo género de peligros, condenada a dejar de ser, finita”⁴²³. De las palabras de Briceño, se nota que también hace énfasis en el conócete a ti mismo, al momento, en el que el individuo comienza a cuestionar su propia existencia, su manera de estar en el mundo, a examinar su vida. Dicho de otro modo, el hombre se atreve a preguntarse ¿Cómo vivo?

Ello es lo que hace, según Castoriadis que el individuo despierte su actividad creativa para construirse un estilo auténtico de vida, lo que implica atreverse a transgredir lo establecido para transformarlo en función de sentirse bien en el mundo porque es producto de su creación. Se trata de innovar ante la siguiente interrogante ¿Cómo me realizo como individuo en el tiempo que me toca vivir?

Pierre Hadot en su obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*⁴²⁴, destaca la importancia del arte de vivir, esto es, la construcción de la vida a partir de la existencia. Se trata de que el hombre decida comprometerse con su existencia como un arte de vivir; vivir responsable y libremente. En este mismo

⁴²² Briceño Guerrero, José Manuel. *¿Qué es la filosofía?* Mérida, Ediciones La Castalia, Segunda Edición, 2007.

⁴²³ Ibid., p. 12.

⁴²⁴ Hadot, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid, Biblioteca de Ensayo Siruela, Ediciones Siruela, 2006.

contexto, Michel Onfray⁴²⁵, destaca el arte de vivir, en la estética de la existencia, en la relación consciente con la cotidianidad que lleva a los hombres a cuestionar su propia vida. Se trata de mostrar que los cambios, las transformaciones, transgresiones de lo establecido se inician desde la existencia, la acción, la imaginación activa, la praxis social, toda vez que los hombres se atreven a cuestionar su existencia para desconstruir el estilo de vida impuesto por lo establecido y autocrear el propio estilo de vida que queremos a partir del ejercicio de nuestra propia lucidez, reflexión, de nosotros mismos. Ello significa aceptar que la creación de un estilo de vida que nos sea propio obedece a nuestra acción imaginativa y no a la institución instituida. Se trata de una confrontación entre la pseudorealidad y la realidad, que nos obliga a la toma de una decisión existencial: atrevernos a ser nosotros mismos. Una decisión dolorosa, que comporta riesgos, consecuencias, pérdidas, separaciones, algunas veces soledad, porque estamos en la vida tal como hemos decidido ser y estar. Por ello, son muy pocos los auténticos creadores de su propio estilo de vida⁴²⁶.

Castoriadis se encuentra en esta línea. Se refiere a que si bien la sociedad socializa, sólo los individuos pueden sustituir esa socialización, inventar otra donde el ejercicio de la libertad sea la significación central que guía las acciones de éstos en la construcción de la institución imaginaria de la sociedad. La idea de Castoriadis consiste en destacar que sólo en el campo de la praxis, en el hacer

⁴²⁵De este autor ver, entre otras obras: *Antimanual de Filosofía*. Madrid, Editorial Edaf, S.A., 2005; *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1ª Reimpresión, 2004; *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona, Anagrama, Primera Edición, 2008; *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.

⁴²⁶Ver Cisneros A. María E. *Los Cínicos: El arte de vivir en libertad*. En: <http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com>. 3 de abril de 2009.

haciendo, en el emprendimiento de acciones, es como los individuos intervienen efectivamente en lo establecido para transformarlo en otro⁴²⁷.

“...A partir de la psiqué, la sociedad instituida hace cada vez individuos –quienes, como tales, ya sólo pueden hacer la sociedad que los ha hecho. Sólo por esto, la imaginación radical de la psiqué llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra hasta un punto- límite insondable, sólo por esto hay acción en respuesta del ser humano singular sobre la sociedad. Hagamos notar, anticipadamente, que tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la *heteronomía instituida*, y donde, aparte del abanico de papeles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación *reconocible* de la psiqué singular son la transgresión y la patología...”⁴²⁸.

De esa manera, los individuos pueden crear una institución imaginaria de la sociedad que esté al servicio del bien de los individuos y contribuya a estimular el ejercicio de la libertad, autonomía e imaginación; o por el contrario, pueden crear un modo social donde son los individuos los que sirven a la institución, y por tanto, son serviles, apáticos, pasivos. Ésta marcará los lineamientos para su perpetuación, impidiendo con ello cualquier acción creativa por parte de los individuos. Finalmente, son los individuos los que forjan las significaciones bajo las cuales se pondrá al servicio de la sociedad, son los que organizan la sociedad eligiendo la forma de una multiplicidad de modos. Son los individuos quienes le dan sentido a las significaciones imaginarias de la institución social creada.

Para Castoriadis, la validez efectiva de lo imaginario establecido está asegurada por la socialización del individuo. En este sentido, la socialización es un poder que ejerce lo imaginario instituido sobre los individuos que produce. Pero, según el mencionado autor, detrás de ese poder, oculto, se encuentra el magma imaginativo radical, que toma sus variables de lo establecido para manifestarse como transformación de ello. El poder que ejerce la institución sobre

⁴²⁷“...la autotransformación de la sociedad sólo es posible si existen individuos que aspiren a esa transformación de la sociedad y puedan llevarlo a cabo...” Castoriadis, Cornelius. “Naturaleza y valor de la igualdad. En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Ob. cit., p. 133.

⁴²⁸Castoriadis, Cornelius. “Poder, política, autonomía”. En *Ciudadanos sin brújula*. Ob. cit., pp. 47 y 48.

los individuos mediante la socialización no es un poder absoluto, porque de ser así, no habría historia. La praxis social demuestra que hay pluralidad de sociedades diferentes, hay historia, hay transformación.

Castoriadis acepta que existe lo establecido, que lo instituido ofrece formas para que la vida humana sea posible y trata de perpetuarse en esas formas. Pero, lo establecido no es un absoluto porque junto a éste se encuentra la alteridad, el riesgo inminente de la manifestación del cambio de lo dado. En otras palabras, por más que la institución muestre lo establecido como único, universal, estático, lo cierto es que no es así, porque junto a lo dado se encuentra lo no dado, que emerge cuando menos se lo espera.

“...La organización conjuntista-identitaria “en sí” del mundo no sólo es suficientemente estable y “sistemática” en su primer estrato para permitir la vida humana en sociedad, sino también suficientemente lagunar e incompleta para llevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones. Los dos aspectos remiten a dimensiones ontológicas del mundo en sí, que ninguna subjetividad transcendental, ningún lenguaje, ninguna pragmática de la comunicación, podrían hacer ser. Pero también el mundo, en tanto que “mundo pre-social” –límite del pensamiento-, aunque no “signifique” nada en sí mismo, está siempre ahí, como provisión inexhaustible de alteridad, como riesgo siempre inminente de desgarramiento del tejido de significaciones con el que lo ha revestido la sociedad...”⁴²⁹

Se pudiera creer en principio que la relación de los individuos y la sociedad sólo responde a un círculo de formación que no tiene salida, puesto que la sociedad como institución histórica imaginaria establecida socializa a los individuos y los fabrica a su conveniencia y simultáneamente los individuos reproducen este esquema porque lo aprenden, desarrollándose así los nutrientes que fortalecen el vínculo entre los individuos y lo establecido tendientes a la permanencia.

No es así. Este círculo se rompe cuando la imaginación radical como potencia creativa se manifiesta como alteridad alteración. La imaginación radical

⁴²⁹Ibid., p. 53.

se caracteriza porque es indomable, indócil. La socialización primaria no la somete completamente, no apaga la luz, la opaca sí como los eclipses de sol o luna. La cuestión es la siguiente: sólo la rebeldía nos redime⁴³⁰.

Lo instituido va acompañado por lo instituyente, espacio que puede minimizar pero no eliminar. Este terreno en cualquier momento se presenta para producir alteridad, así como las catástrofes naturales suceden sin que se las esperen. La potencia de la transgresión, de la imaginación, es latente, y no hay socialización que la pueda dominar completamente. Allí radica el desarrollo constructivo o el retroceso destructivo de la sociedad.

La socialización que emprende la institución instituida sobre los individuos no es absoluta porque siempre queda un espacio donde reina lo oculto, el misterio, lo desconocido, que también es consustancial al hombre, es latente y en cualquier momento fluye como un magma de significaciones imaginarias que transforma la socialización establecida por otra. Entonces, el peligro radica en que no ocurra la ruptura de este círculo de formación. Es necesario la ruptura de este círculo para que tenga lugar la alteridad-alteración, para que pueda surgir lo novedoso, para que los individuos postulen otros escenarios de vida. Y dependerá de los individuos hacer o no esta ruptura.

Ese quiebre que comienza en la cotidianidad, a partir del hacer más sencillo o simple como la actitud en tomar un café, el manejo del tiempo, la relación con la pareja, aprender a disfrutar e incluir el ocio, asumir la responsabilidad de la vida, autocuestionarse, acudir a terapia para trabajar

⁴³⁰«...Recuerda...lo único que nos redime es nuestra rebeldía». Rowlands, Mark. *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad. Una historia real*. Barcelona, Editorial Seix Barral, Primera Reimpresión, 2009, p. 282.

seriamente en insatisfacciones o problemas personales, de existencia, de relación con el entorno, de la madre, reflexionar sobre la cotidianidad, permitirse aprender a compartir, asumir posición respecto al hecho cierto de la muerte, la existencia de la enfermedad, del dolor, de la separación, del amor, la soledad.

Entonces, para Castoriadis, aunque la sociedad fabrique individuos, siempre brotará la imaginación radical para desmontar esa socialización y construir una propia donde las significaciones claves sean la autonomía y la libertad.

“La sociedad fabrica a los individuos a partir de una materia prima, la psiqué. ¿Qué hay que admirar más, la plasticidad casi total de la psiqué con respecto a la formación social que la sujeta o su capacidad invencible de preservar su núcleo monádico y su imaginación radical, poniendo con esto en jaque, por lo menos parcialmente, la escolaridad soportada perpetuamente? Sea cual sea la rigidez o la impermeabilidad del tipo de individuo en el que se ha transformado, el ser propio e irreducible de la psiqué singular se manifiesta siempre –como sueño, enfermedad “psi-quica”, transgresión, litigio o tendencia a la querella-, pero también como contribución singular –pocas veces asignable, en la sociedad tradicional- a la hiper-lenta alteración de los modos del hacer y del representar sociales”⁴³¹

Para Castoriadis, lo imaginario social instituido va acompañado de lo imaginario social instituyente, puesto que debajo de lo establecido está el magma de significaciones que en cualquier momento brota para transformar, modificar, lo instituido. De acuerdo a esta idea, por más que una forma social haga todo lo posible por mantener y perpetuar el sistema formado, siempre se encontrará con la emergencia de significaciones distintas que se interpondrán en la tendencia de quedarse para alterar. Y por más que la institución establecida luche por quedarse no podrá con el magma instituyente que brota de sus propias debilidades. Se tiene así la siguiente situación: cuando la institución establecida se ve amenazada por cambios inminentes, hará todo lo posible por impedir todo aquello que la pone en peligro, tratando de mantener el orden social. Sin embargo, por más que lo

⁴³¹Castoriadis, Cornelius. “Poder, política, autonomía”. En *Ciudadanos sin brújula*. Ob. cit., 53.

impida, los cambios que devienen de la manifestación de un magma, casi siempre son imposibles de detener. Lo fundamental de estos cambios es que tengan como bandera que el futuro es un porvenir que está por hacerse, que ese hacerse le corresponde a todos y cada uno de los individuos con sus acciones y su decir. Esta bandera es el empuje de lo instituyente.

En ese sentido, lo instituyente introduce en lo establecido algo nuevo que en principio es una especie de desorden ante el orden social instituido; esto obliga a la institución establecida a tomar decisiones en cuanto a lo que debe o no hacer con respecto a la emergencia de significaciones distintas que surgen producto de la praxis social. Generalmente este es el origen de la discordia entre la institución instituida y la instituyente. “Sólo en el estrépito del derrumbe del edificio de las significaciones instituidas la voz de las armas puede comenzar a oírse. Y, para que la violencia pueda intervenir, es necesario que la palabra -la conminación del poder existente- siga teniendo su poder sobre los grupos armados...”⁴³².

En una sociedad siempre existe una institución establecida que trata por todos los medios de convertir a los sujetos en autómatas por medio de la socialización, haciendo que los individuos interioricen el orden dado, se acoplen, se adapten. A pesar de ello, bajo lo instituido está lo instituyente latente, como una espada de Damocles; tarde o temprano emerge de la sombra para abrir lo cerrado, mostrar nuevos caminos. Entonces los individuos recuerdan que no nacieron para ser serviles sino para ser libres; comienzan a luchar por su autonomía y libertad. El derecho a emprender nuevos caminos, a pensar por sí mismo, a cuestionar, a interrogarse, a reflexionar.

⁴³²Ibid., p. 56.

El modo de sociedad específico de organización que deviene de la modernidad es el que se caracteriza porque la institución instituida la encarna el Estado fundamentado en el derecho positivo. En el tiempo, esta forma se ha valido de un aparato burocrático, una organización jerárquica, con competencias definidas que resalta estas significaciones para concentrar el poder y fabricar individuos controlados por la burocracia para un rápido ajuste al sistema, garantizando la continuidad del mismo; convierte a los individuos en títeres, sin capacidad de cuestionar lo establecido o a sí mismos, cercena su potencialidad imaginativa para construir otra forma social donde impere la autonomía y la libertad, haciendo que se conforme con la apariencia de este modo social.

“La denegación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento de lo imaginario instituyente por lo imaginario instituido, va a la par de la creación de individuos absolutamente conformes, que se viven y se piensan en la repetición (hagan lo que hagan, por otro lado –y hacen muy poco), cuya imaginación radical es refrenada tanto como se puede y que casi no están verdaderamente individualizados...”⁴³³

La cuestión radica en la forma social que crean los individuos en el origen de la creación. Ésta puede surgir a partir de la reflexión, del cuestionamiento o a partir de profetas o libros sagrados. Si la sociedad responde a creencias y la fe, entonces los individuos construyen instituciones sagradas. Si la sociedad se organiza en torno a la discusión, la crítica, el cuestionamiento permanente de las significaciones sociales que emergen de la sociedad, entonces los individuos fabrican instituciones democráticas. La discusión, la crítica no es cuestión sólo de

⁴³³Ibid., p. 64. “...Es necesario, pues, que esta imaginación radical de los seres humanos sea dominada, canalizada, regulada y convertida en apta para la vida en sociedad y también para lo que llamamos realidad. Eso se lleva a cabo mediante su socialización, en el curso de la cual absorben la institución de la sociedad y sus significaciones, las interiorizan, aprenden el lenguaje, la categorización de las cosas, lo que es justo e injusto, lo que se puede hacer y lo que no se debe hacer, lo que hay que adorar y lo que hay que odiar. Cuando esta socialización opera, la imaginación radical, hasta cierto punto, se encuentra ahogada en sus manifestaciones más importantes y su expresión adquiere un carácter de conformidad y de repetición. En estas condiciones, la sociedad en su conjunto es heterónoma. Pero los individuos mismos son heterónomos, ya que juzgan aparentemente según criterios propios, cuando en realidad sus juicios tienen un criterio social...” Castoriadis, Cornelius. “Imaginario e imaginación en la encrucijada”. En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2001, p. 97.

políticos, sacerdotes, militares. El ejercicio del pensamiento es atinente a todos y cada uno de los individuos que deciden construir un espacio público para el bien de todos. La base de la construcción se centra en la reflexión, en la crítica, en las interrogantes. Es vital para el desarrollo de los individuos mantener el espacio de poder cuestionar lo establecido para poder dar entrada a nuevas relaciones inéditas y al surgimiento de otras instituciones. En definitiva, la institución de la sociedad es obra de todos y cada uno de los individuos.

“...No hay omnipotencia de los estados instituidos. Su potencia no es más que la otra cara de la creencia de la gente en esta potencia... Todo depende del deseo y de la capacidad de los hombres y de las mujeres para cambiar su existencia social, para aceptar que son responsables de su destino, para asumir plenamente esta responsabilidad... Se trata de recordar a los hombres esta verdad elemental que conocen bien pero que olvidan regularmente cuando se trata de los asuntos políticos: nunca, ni la expansión de la economía capitalista, ni el gobierno, ni las leyes de la historia, ni el Partido, trabajan *para ellos*. Su destino será lo que ellos quieran y puedan hacer”⁴³⁴.

Siendo esto así, el punto a considerar es que el vínculo de los individuos con la sociedad desde lo imaginario es atinente en ambos sentidos, puesto que a los individuos les corresponde estar vigilantes de que la institución cumpla con los fines para la cual se ha creado. Simultáneamente la sociedad debe cumplir sus obligaciones respecto a los individuos y la colectividad. Este vínculo se deteriora cuando la institución deja de cumplir sus deberes, deja de servir a la sociedad, de fomentar el bien común. Paralelamente, los individuos dejan de preocuparse por las situaciones sociales, se vuelven apáticos e irresponsables en cuanto a su autoría en la construcción del modo social. En otras palabras, lo imaginario instituido, lo imaginario instituyente y la imaginación radical de los individuos entran en crisis, porque todas las partes abandonan las tareas que les corresponde cumplir, quedando a la deriva. La interrogante que surge es y ¿Por qué entra en crisis? ¿Por qué hay momentos en que la potencia creadora se desvanece y otros

⁴³⁴Castoriadis, Cornelius. “Si es posible crear una nueva forma de Sociedad”. En *Una Sociedad a la Deriva. Entrevistas y Debates (1974-1997)*. Buenos Aires, Katz, Primera Edición, 2006, p. 166.

en los que aparece con la fuerza de un magma? Algo sucede en la experiencia humana, en la praxis cotidiana de los individuos que los impulsa a la pasividad, a la apatía; y en otros momentos, a la actividad, a la acción, al cambio. La cuestión se centra en la existencia cotidiana del vivir. Allí se genera una crisis de la sociedad como institución, de las significaciones imaginarias y de la existencia de los individuos. Se produce una situación en la que las significaciones imaginarias establecidas ya no tienen sentido para los individuos, y a pesar de ello, éstos no generan nuevas significaciones. La pérdida de sentido se representa en la apatía, el conformismo, la repetición, la irresponsabilidad, el consumo, la pérdida del deseo de querer ser libre, la imaginación y lo imaginario están inactivos. Las significaciones sociales que encarnan este imaginario no responden a la creación que envuelve el hacer, del ser social sino se vuelven un amasijo de repeticiones sobre sí mismas. Este imaginario se representa en lo colectivo, toda vez que las distintas actividades que emprenden los individuos no son innovadoras. Hay tres campos a los que se refiere Castoriadis donde se refleja este estado. Estos ámbitos son el arte, la filosofía y la ciencia. Estos campos para el filósofo greco-francés son producto de la creación, de la innovación. Les corresponde dar forma al caos, proponer una organización novedosa. La decadencia de lo imaginario y la imaginación se manifiesta en el arte cuando se produce un agotamiento de la creatividad porque éste ya no expresa algo distinto, no es subversivo, no representa una ruptura con la sociedad establecida, no muestra originalidad⁴³⁵.

⁴³⁵...la aparición de una falsa vanguardia, una sucesión de esfuerzos artificiales para innovar por innovar, de subvertir por subvertir, cuando en realidad no hay nada nuevo por decir. Esto es evidente, sobre todo en pintura y en música...desaparecieron incluso estas gesticulaciones subversivas...empieza la era del conformismo...la práctica sin tapujos del eclecticismo y del collage. Se imita las creaciones de antaño mezclándolas, se juntan los plagios más heteróclitos. Asimismo, en el campo de la filosofía, se ha glorificado el pensamiento débil...la renuncia frente a la tarea de la filosofía. La esterilidad triunfa..." Castoriadis, Cornelius. *Imaginario e imaginación en la encrucijada*. En *Figuras de lo pensable*. Ob. cit., pp. 107 y 108.

Respecto a la filosofía, ésta se apartó de la experiencia humana y quedó reducida a discusiones teóricas, mera interpretación, y a desarrollarse como una simple historia de la filosofía⁴³⁶.

En cuanto a la ciencia, aunque Castoriadis reconoce que han surgido nuevas proposiciones científicas, sin embargo, estos esquemas no proponen categorías novedosas que sacudan los paradigmas teóricos⁴³⁷. No sólo en estos campos se manifiesta que la imaginación y lo imaginario están agotados, también en lo político. En este campo, se nota por la decadencia del movimiento obrero, de la corriente democrática; la esterilidad y la repetición de los discursos políticos tanto de derecha como de izquierda, a tal punto que no se sabe en qué se diferencian⁴³⁸.

Cuando la imaginación y lo imaginario en vez de producir novedades, reproduce lo establecido reiteradamente, entonces se establece la socialización como heteronomía, es decir, los individuos piensan y actúan acoplados a la institución instituida, no cuestionan, no reflexionan, la socialización se encarga de aniquilar cualquier impulso hacia la autonomía.

⁴³⁶“...esta separación estanca entre filosofía y ciencia, fuertemente propiciada por la especialización y la creciente tecnicidad de la ciencia contemporánea, no podía brindar a la filosofía más que resultados catastróficos. Porque la condenaba a dejar de lado un aspecto enorme de la experiencia humana –todo lo que se refiere a la naturaleza humana y viviente-, y a convertirse ella misma en una disciplina particular de poco interés -como lo atestigua la dominación del positivismo lógico y de la filosofía lingüística en el mundo anglosajón- o bien a erigirse en puro pensamiento del Ser, vacío y estéril, ya que no se puede decir nada del Ser fuera de los entes” Ibid., p. 104.

⁴³⁷“...Ciertamente, tenemos aún avances científicos importantes, pero las dos grandes formas teóricas sobre las cuales se apoya la ciencia fueron creadas ambas hace más de tres cuartos de siglo: la relatividad entre 1905 y 1916, la teoría de los cuanta entre 1900 y los años treinta... El último gran descubrimiento fundamental en biología, el del ADN, tuvo lugar en 1953...” Ibid., pp. 104 y 105.

⁴³⁸Ibid., p. 105.

III. Imaginario instituido e imaginario instituyente: La autonomía del individuo

Para Castoriadis la autonomía es una apertura que se da el individuo socializado para modificar la heteronomía de la cual es producto. Esto significa que el individuo tiene que “alterar el sistema de conocimiento y de organización ya existente; significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo”⁴³⁹. La autonomía es una actividad personal del individuo que implica cambiar su fabricación originaria por otra que él mismo crea que responde a su propia reflexión y deliberación⁴⁴⁰. Siendo los individuos sociales, la creación particular de la autonomía también tiene efectos en la sociedad, toda vez que los individuos que se encuentran en este proceso comienzan a cuestionar las instituciones, las significaciones establecidas y a sí mismos⁴⁴¹. Como ya se dijo, son pocos los individuos que deciden procurarse su autonomía.

La autonomía consiste en un movimiento permanente de cuestionar, reflexionar, poner en tela de juicio lo establecido, lo dado, un movimiento que se centra en la vinculación de la imaginación y lo imaginario.

“...se puede concebir como una ruptura, como una creación ontológica, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones -su organización en el sentido profundo del término-, en las que las ideas como ‘nuestros dioses son quizá falsos dioses’, ‘nuestras leyes son quizá injustas’ no sólo dejan de ser inconcebibles e impronunciables sino que se convierten en fermento activo de una autoalteración de la sociedad...Sociedades que se cuestionan a sí mismas quiere decir concretamente individuos capaces de poner en tela de juicio

⁴³⁹Castoriadis, Cornelius. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía” En *Los Dominios del hombre*. Ob. cit., p 212.

⁴⁴⁰“... ¿qué significa autonomía? Autós<<sí mismo>>; nómos, <<ley>>. Es autónomo aquel que se otorga a sí mismos sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre, sino quien se proporciona leyes). Ahora bien, esto es tremendamente difícil. Para un individuo, proporcionarse a sí mismo su ley, en campos en los cuales esto es posible, exige poder atreverse a enfrentar la totalidad de las convenciones, las creencias, la moda, los científicos que siguen sosteniendo concepciones absurdas, los medios de comunicación masiva, el silencio público...” Castoriadis, Cornelius. “Institución primera e instituciones segundas. En *Figuras de lo Pensable*, Ob. cit., p. 118.

⁴⁴¹“...La potencia en acto de la posibilidad de creación propia, fruto de la emergencia pulsional, es la condición de toda autonomía”. Mier, Raymundo. “Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 97.

las leyes existentes, y la aparición de individuos tales sólo es posible si se produce al mismo tiempo un cambio en el nivel de la institución global de la sociedad⁴⁴².

La potencia creadora manifestada como autonomía estará presente siempre que todos y cada uno de los individuos reflexione, delibere, interroge, cuestione, analice, pregunte, desee cambios, movimientos, apertura, flexibilidad, apertura del horizonte de vida, expandir sus posibilidades fundamentales humanas como artífice de fabricar lo novedoso, que asuma la responsabilidad de que es un individuo social que se desarrolla en la colectividad. Le toca forjar la relación social, el vínculo con todos y cada uno de los individuos. Romper con lo establecido, no aceptar ningún tipo de dominación ni control es el comienzo de crear una forma social autónoma.

En este sentido, Marco A. Jiménez, explica lo siguiente:

“...Si el deseo es sometido a la razón, a un *logos*, a una ley, a una estructura, a una divinidad que se me impone, entonces mi deseo es heterónomo; si, por el contrario, se elude la fuerza del inconsciente y me dejo llevar por ella, también soy heterónomo. Ahora, si acepto que hay en mi particular subjetividad y en la colectividad fuerzas caóticas, inconscientes, irreconocibles e irreconciliables que me impulsan junto con el devenir social, el orden simbólico, y asumo que las leyes sociales, las costumbres y los afectos son creaciones con las que puedo o no identificarme, es decir, creaciones individuales y colectivas, pero que en el registro de mis posibilidades confronto afectiva y racionalmente, sin dejar de reconocer las leyes ajenas que se me imponen, pero asumiendo mi libertad de elección en el sentido de autolimitación, en el sentido de significarme imaginariamente en la sociedad y en consecuencia actúo, entonces no cederé en mi deseo, estaré deviniendo autónomo, aunque sólo sea por un momento y con relación a algo...”⁴⁴³.

Del precedente párrafo se desprende que si decido someterme voluntariamente a una estructura que se me impone, entonces como individuo en la esfera privada seré heterónomo; como individuo que forma parte del colectivo seré servil. Por el contrario, si me atrevo a practicar el célebre conócete a ti mismo socrático, a distanciarme de las imposiciones, a actuar, entonces como individuo

⁴⁴²Castoriadis, Cornelius. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”. En *Los dominios del hombre*. Ob. cit., p. 213.

⁴⁴³Jiménez, Marco A. “Viaje al fin de la ética y la política: autonomía o insignificancia. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 125.

en la esfera privada comenzaré a autocrear mi autonomía; como individuo parte de la sociedad participaré en la construcción de una institución libre.

Ahora bien, la autonomía la hacen los individuos en la praxis social cotidiana, porque es con las acciones que se emprende la autonomía. En este sentido la autonomía se genera en el campo político, pues este ámbito “no es ni concretización de un Saber absoluto, ni técnica, ni voluntad ciega de no se sabe qué; pertenece a otro campo, el del hacer, y a ese modo específico del hacer que es la *praxis*”⁴⁴⁴. La política es una praxis que tiene como objetivo la organización de la sociedad destacando la autonomía como una significación imaginaria fundamental que implica la transformación social sólo mediante la actividad autónoma de todos y cada uno de los individuos. La política es praxis porque son todos y cada uno de los individuos quienes la practican con la intersubjetividad de sus acciones.

Para Castoriadis, los individuos y la sociedad comienzan a construir su autonomía cuando “la población forma sus propios órganos autónomos, cuando entra en actividad para procurarse ella misma sus normas y sus formas de organización”⁴⁴⁵. Según Castoriadis, cuando todos y cada uno de los individuos son capaces de organizar la sociedad como autogestión y autogobierno, entonces se puede decir que comienza la creación de instituciones autónomas. “La autoorganización y la autogestión sólo tienen sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomía”⁴⁴⁶. Porque son formas que se dirigen a transformar lo dado con sus significaciones agotadas, para introducir nuevas que regeneren el

⁴⁴⁴Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V.1. Ob. cit., p. 129.

⁴⁴⁵Castoriadis, Cornelius. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”. En *Los dominios del hombre*. Ob. cit., p. 214.

⁴⁴⁶Ibid., p. 215.

sentido de las acciones de los individuos en su hacer diario. “...La sociedad se hace *autónoma, llega a serlo* desde el momento en que incorpora la idea de que no está en la lógica de la naturaleza, la voluntad de los dioses o la ceguera del destino el hecho de que los límites sociales sean eternos e inmodificables. Cabe intervenir en ellos, mutarlos, pulirlos, actualizarlos, *Transformarlos*”⁴⁴⁷.

“...Una sociedad que se gestiona, es decir, que se dirige a sí misma...Una sociedad autogestionada es una sociedad en las que todas las decisiones son tomadas por la colectividad, que a su vez se ve afectada por el objeto de dichas decisiones. Es decir, un sistema en que aquellos que realizan una actividad deciden colectivamente qué han de hacer y cómo hacerlo, dentro de los límites exclusivos que supone la coexistencia con otras unidades colectivas...”⁴⁴⁸

Una sociedad que decida autogestionarse requiere de individuos sensibilizados, afectados con la organización social que viven, motivados a solucionar por ellos mismos los problemas de esta organización, e inventar la forma de hacerlo. Todos y cada uno de los individuos actúan en función de resolver por ellos mismos los problemas, las necesidades, los deseos a partir de su experiencia; no esperan a los órganos competentes para que lo solucionen. ¿Y por qué? Se dan cuenta que las instituciones no cumplen con su función y esto los lleva a moverse, pues ante el deterioro, lo que se pone en peligro es la supervivencia de los propios individuos y de la colectividad. Entonces, la autogestión surge: 1) cuando los individuos deciden no dejar los problemas fundamentales que les aquejan como colectividad a las instituciones competentes porque las mismas no están cumpliendo su función; 2) todos y cada uno de los individuos crean la forma de solucionar estos problemas, porque son los afectados en sus actividades cotidianas y conocen a fondo la situación. Todos y cada uno de los individuos comienzan a dirigirse y decidir por ellos mismos a partir de

⁴⁴⁷Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa”. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 290.

⁴⁴⁸Castoriadis, Cornelius. “Autogestión y jerarquía. En *Escritos Políticos*. España, Catarata, 2005, p. 63.

acuerdos, de comunicación, de intercambio de opiniones; se produce una tormenta de ideas para lograr la tarea en común que se han propuesto. Entienden que en esa tarea cada quien debe cumplir la actividad encomendada para lograr el objetivo. La misma colectividad como grupo le da sentido a la actividad de cada individuo al hacerle ver que su hacer tiene sentido en el esfuerzo mancomunado; entonces se genera una cooperación activa entre los que tienen un saber o una competencia en determinado campo y los que pondrán en práctica ese saber⁴⁴⁹.

Citaré dos ejemplos, entre muchos, que muestran que los individuos sí pueden crear organizaciones autogestionadas⁴⁵⁰ a partir de la experiencia de todos y cada uno.

El primero, se refiere a la Central Cooperativa de Servicios Sociales Lara (CECOSESOLA)⁴⁵¹, un movimiento cooperativista que comenzó a tener auge después del año 1965. Empezó en las barriadas de Barquisimeto y en los pequeños caseríos rurales del estado Lara, hasta que en 1967 se le dio vida legal. Nace fundamentalmente para prestar servicio funerario a los asociados de esas cooperativas, así como el servicio de ahorro y préstamo. Es una organización que surge de la colectividad bajo la forma de cooperación para asumir responsabilidades sociales, esto es, para asumir riesgos y un trabajo en conjunto

⁴⁴⁹“...Si un especialista afirma a partir de su conocimiento especializado que un determinado metal, debido a sus propiedades, es el más indicado para tal pieza o herramienta, no se entiende por qué y en base a qué podría comportar objeciones gratuitas por parte de los obreros. Pero, aun en este caso, una decisión racional exige que los obreros participen –por ejemplo, porque las propiedades del material escogido jueguen un papel fundamental en el montaje de las piezas o de las herramientas-...”Ibid., pp. 70 y 71.

⁴⁵⁰“...las decisiones que afectan a los trabajadores de un taller deben ser tomadas por los trabajadores de dicho taller; aquellas que afectan a varios talleres a la vez, por el conjunto de trabajadores o por sus delegados elegidos y revocables; aquellas que conciernen a la empresa en su conjunto por todo el personal de la empresa; aquellas que afectan un barrio por los habitantes del barrio y aquellas que conciernen a toda la sociedad por la totalidad de los hombres y mujeres que viven en ella”. Ibid., p. 63.

⁴⁵¹Tuve conocimiento de CECOSOLA, gracias a la iniciativa de la estudiante Corina Salas, quién ha cursado varios Seminarios que he dedicado al pensamiento de Cornelius Castoriadis, en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Corina, valiéndose de su imaginación para resolver los problemas de transporte y falta de dinero para este tipo de actividades, logró traer a los miembros de esta Cooperativa para que dieran una charla donde explicaran en detalle la experiencia de esta organización.

donde todos y cada uno de los participantes construyen un espacio vital en el que se pueda convivir diariamente con el objetivo de lograr transformaciones para organizar la sociedad que quieren. Un movimiento de cooperativa vinculado a la problemática comunitaria, donde la participación de la comunidad es lo primordial para solucionar los problemas diarios. Uno de estos fue el aumento del transporte. La respuesta de la comunidad organizada en esta cooperativa fue la creación del Servicio Cooperativo de Transporte (SCT) que sería administrado por la propia comunidad. También crearon el programa de ferias de Consumo Familiar y los Centros de Salud. Esta cooperativa es un proceso auto-organizativo de los seres humanos donde la participación cohesiona al colectivo⁴⁵².

El segundo, fue documentado en el periódico *El Nacional*, cuerpo Siete Días, el día 11 de abril de 2010. El hecho es el siguiente:

“Las mujeres de Catuche lograron con el diálogo pacificar a las bandas de dos sectores que mantenían una guerra que enlutaba a la comunidad. Es uno de los máximos ejemplos de las iniciativas que surgen en la sociedad venezolana como anticuerpos frente a su máximo mal: la muerte”⁴⁵³.

Las madres del barrio Catuche lograron la convivencia entre dos sectores vecinos, La Quinta y Portillo, donde se mantenía una guerra entre bandas de jóvenes que se mataban entre sí. Apostaron por el diálogo y la comunicación como forma de solucionar el problema. Las madres tomaron la iniciativa de acercarse a las bandas enfrentadas para ofrecerles la oportunidad de convivir de otro modo “construir juntos un acuerdo de convivencia y un pliego de normas para resolver los conflictos sin disparar más tiros”⁴⁵⁴. Crearon comisiones de

⁴⁵²Ver CECOSOLA. *Buscando una Convivencia Armónica*. Venezuela-Barquisimeto, 2003.

⁴⁵³Ver (2010, 11 de abril). *Escudo contra la Violencia*. Siete días. *El Nacional*. Pp. 1-3.

⁴⁵⁴Idem.

diálogo integradas por mujeres en las fronteras que unan a ambos sectores, lo cual les permitió el contacto directo con los jóvenes que estaban enfrentados. Allí:

“Los grupos perfilaron un acuerdo de convivencia que fue aprobado en asamblea por los dos sectores. Su contenido arroja pistas sobre los códigos que pueden convertir una situación ordinaria en un enfrentamiento. Los muchachos se comprometieron, por ejemplo, a no provocar con señas a sus rivales. Tampoco podían hacerlo con yesqueros, linternas o luces láser, lo que usualmente derivaba en tiroteos. Los vecinos recuperarían la circulación libre por todas las áreas del barrio, pero los involucrados en el conflicto serían los únicos que no debían traspasar la frontera. Estos tenían que canalizar cualquier disgusto a través de los comités, que servirían como una instancia de contención. Nadie debía esgrimir de nuevo un arma y quien incumpliera cualquier disposición del pacto sería denunciado en bloque por las dos comisiones. Las comunidades, además, se comprometieron a silenciar los chismes...”⁴⁵⁵.

Esta experiencia les posibilitó darse cuenta de que los propios jóvenes estaban cansados de la violencia; que querían vivir sin estar asustados, estudiar e ir a fiestas, hacer deportes; tenían disposición a ayudar a solucionar las diferencias y a oír. Estas comisiones estimularon a la comunidad, la gente se organizó para realizar operativos de limpieza, jornadas sociales, incluso se logró instalar un alumbrado público. La gente de la comunidad se reúne, se organiza, ejecutan las tareas que se plantean; han conformado un tejido social. Se dieron cuenta que ahora les toca mantener lo que han logrado y por ello deben seguir trabajando y explorando el propio desarrollo de la comunidad.

Se trata de una iniciativa de la propia sociedad para resolver situaciones que les afectan. Esta práctica ha sido tan efectiva que “un equipo multidisciplinario de la UCV y la UCAB recibió el apoyo del Consejo de Prevención del Delito y Seguridad Ciudadana del Ministerio de Relaciones Interiores y Justicia para estudiar la experiencia e identificar las claves susceptibles de ser replicadas en otras comunidades”⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵Idem.

⁴⁵⁶Idem.

Los ejemplos anteriores muestran que los individuos comienzan a encontrar sus propios caminos para resolver los problemas que le atañen diariamente. Por ello, lo que “define una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo lo que hace...”⁴⁵⁷. Se trata de una sociedad instituyente a partir de la libertad y la reflexión. Los individuos comienzan a reflexionar, a autogestionarse, a autoorganizarse, a ser autónomos cuando toman conciencia de los problemas que le afectan; empiezan a buscar soluciones, a unirse con los otros para lograr resolver, pues se dan cuenta que solos, como individualidades no se puede, que se requiere vincularse con los otros. Se acepta que la institución establecida no cumple con su deber, lo que implica que la sociedad debe promover nuevas instituciones que den respuesta a las situaciones actuales. Se pone de relieve, por contraste, una cotidianidad que es imperativa, una colectividad de individuos, una institución establecida cuyas significaciones están caducas y distanciadas de la realidad efectiva social que viven los individuos. Todo ello, contribuye al despertar de los individuos y la sociedad a tomar las riendas de su realidad en las manos para hallar nuevas formas de convivencia y soluciones que modifiquen, sustituyan a las que no dan respuestas. Estas acciones generan un proceso de autonomía con tendencia a fortalecerse toda vez que la propia comunidad es garante del mantenimiento de sus logros, de sus iniciativas, en un trabajo permanente de cooperación activa que se preocupa por su cotidianidad: la convivencia, el espacio público. Asumir la responsabilidad respecto al espacio

⁴⁵⁷Castoriadis, Cornelius. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”. En *Los dominios del hombre*. Ob. cit., p. 215.

público, que consiste en la creación abierta de alternativas de convivencia y desarrollo individual. Para Castoriadis:

“...una sociedad autogestionada...es la lógica de la liberación de los hombres y de su desarrollo. La colectividad de los trabajadores puede razonablemente decidir -y en nuestra opinión tendría razones para hacerlo- que jornadas de trabajo menos penosas, menos absurdas, más libres... para llevar a cabo tales elecciones, absolutamente fundamentales, no hay criterio <<científico>> u <<objetivo>> que valga: el único criterio es el juicio de la propia colectividad acerca de sus preferencias, a partir de su experiencia, sus necesidades y sus deseos. Esto es aplicable a toda sociedad. Ningún criterio<<científico>> permite a nadie decidir que es preferible para la sociedad disponer el año próximo de más tiempo libre, en lugar de acrecentar el consumo o viceversa, o tener un crecimiento más rápido o menos rápido, etc...El único criterio que tiene sentido en este campo es lo que los hombres y mujeres que forman la sociedad quieren, y esto sólo ellos mismos pueden decidirlo y nadie más en su lugar”⁴⁵⁸

Para este filósofo, autonomía equivale a individuos libres, sociedad libre.

La autonomía consiste, pues, en el movimiento y en la actividad de todos y cada uno de los individuos; es decir, la autonomía implica el hacer haciendo; no es contemplación, no es teoría. Se construye cuando la colectividad participa efectivamente en el hacer haciendo, es decir, todos y cada uno de los individuos asumen el poder de hacer por sí mismos y junto con otros. La autonomía es una actividad individual y también colectiva que involucra participación, compromiso, vínculo con la praxis en común que se ha emprendido, aceptar las formas de autogestión y autoorganización producto de las decisiones tomadas en común y la ejecución de las mismas por todos y cada uno de los individuos que decidieron participar en la construcción de la autonomía. La creación de la autonomía consiste en el movimiento de actividades humanas donde se da una vinculación estrecha de las necesidades, deseos, afectos, intenciones y voluntad de los participantes, tal como se puede constatar en los dos ejemplos descritos anteriormente. “...La libertad, la autonomía, implica necesariamente la

⁴⁵⁸Castoriadis, Cornelius. “Autogestión y jerarquía”. En *Escritos políticos*, Ob. Cit., pp. 71 y 72.

participación activa e igualitaria en todo poder social que decide sobre asuntos comunes...”⁴⁵⁹.

“...la vía para la creación, la acción de los sujetos en la posibilidad de invención de apreciaciones teleológicas, de horizontes axiológicos y por lo tanto, también la posibilidad del sujeto de recrearse a sí mismo, como acontecer en sí mismo en el proceso de significación. Crear significación no supone un sujeto dotado de una identidad que, a partir de una acción racional, invoca significaciones instituidas y las conjuga de manera inédita; en el proceso de creación de significación el propio sujeto se crea a sí mismo, se constituye como un sujeto en acto, en plena transformación de su entorno material y de su esfera de vínculos. Se abre así el espacio para un movimiento de creación y autocreación de la subjetividad y por lo tanto la acción autónoma de sentido...”⁴⁶⁰.

La autonomía, además de ser un movimiento activo de los individuos y la colectividad, también tiene que ver con la capacidad de los hombres de aceptar su mortalidad. En efecto, señala Castoriadis que:

“...una sociedad autónoma no podrá realizarse verdaderamente más que cuando los humanos sean capaces de afrontar su mortalidad hasta el final y sin fetiches instituidos. Mientras esto no sea posible, habrá huida hacia una investidura rígida e ilusoria de algo que encubre la muerte, o como hoy, hacia divertimentos que permiten olvidar la muerte. Acumulación de aparatos u olvido de sí ante la televisión: esto permite a los individuos no estar activos en la sociedad, ambos van juntos”⁴⁶¹.

Se ha de aceptar el hecho cierto de la muerte implica dos condiciones impretermitibles a la condición humana: la finitud y la mortalidad, porque los seres humanos somos limitados en el espacio y en el tiempo. Como seres humanos nos toca decidir qué hacer con nuestra existencia en este corto tiempo y en el espacio que nos toca vivir. Este planteamiento también lo hace Luc Ferry:

“Partiremos de una consideración muy simple, pero que contiene el germen de la pregunta central de toda filosofía: el ser humano...es un ser <<finito>>, limitado en el espacio y en el tiempo...es el único ser que tiene conciencia de sus límites. Sabe que va a morir y que también morirán sus seres queridos...la muerte...*al ser su presencia paradójicamente perceptible en toda su extensión en el corazón mismo de la vida más llena de vida*...he ahí lo que en un momento u otro atormenta a ese desgraciado ser finito que es el hombre, porque solo él es consciente de que su tiempo es limitado, de que lo irreparable no es una ilusión, y puede que le haga bien reflexionar sobre lo que debe hacer en su corta vida...Para vivir bien, para vivir en libertad, para ser capaces de experimentar felicidad, generosidad y amor...”⁴⁶²

⁴⁵⁹Castoriadis, Cornelius. “Socialismo y sociedad autónoma”. En *Escritos políticos*, Ob. Cit., p. 98.

⁴⁶⁰Mier, Raymundo. “Castoriadis, la Historia como Creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del caos*. Ob. cit., p. 101.

⁴⁶¹Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 140.

⁴⁶²LucFerry. *Aprender a vivir*. Madrid, Taurus, 2007, pp. 23, 24, 25 y 26.

Otra de las circunstancias que despierta el germen de la autonomía, es que todos y cada uno de los individuos acepten el hecho cierto de su existencia finita y que en este tiempo y espacio limitado comprendan que les toca vivir para la libertad, esto es, en un continuo cuestionamiento de lo imaginario establecido y con el deseo de procurar un movimiento permanente hacia un imaginario instituyente. La libertad es aquel bien que dota de sentido la existencia humana y le toca a los hombres forjarla. Los hombres no nacieron para ser serviles, apáticos, conformistas, sino para vivir libres. La mayoría de las veces la muerte es el precio de la libertad. La asunción por parte de los hombres de la mortalidad, trae consigo el brote de hombres de acción, de sujetos efectivos, creadores de praxis social. Aceptar la muerte es preferir la lucidez, la reflexión, la deliberación, la interrogación permanente; significa apostar por la libertad y por consiguiente por la autonomía.

“...esbozar lo que podría ser el punto de partida de actitudes que, en una sociedad autónoma, contribuirían a sostener la aceptación de la mortalidad. Primero hay que mencionar aquí una consideración negativa: el “no poder hacer de otro modo”, el rechazo de otros modos de vida, el rechazo de vivir de manera heterónoma, de aceptar una consolación religiosa dado su carácter fundamentalmente ilusorio. Y luego, el reconocimiento de que, ya sea directa o indirectamente, la muerte es siempre el precio a pagar por la libertad. Pues vivir libremente implica que se sabe de antemano que en el momento de la muerte no hay nada que esperar y que, en cierta manera, todo lo que hemos hecho no tiene ningún sentido, salvo éste, precisamente: el de habernos permitido vivir libres. La muerte es el precio de la libertad en el sentido de la aceptación de este hecho...”⁴⁶³

La autonomía⁴⁶⁴ consiste en la potencia creadora de todos y cada uno de los individuos de cuestionar las significaciones e instituciones establecidas, porque el individuo se sabe un hombre mortal que nació para ser libre y que la libertad la construye, la fabrica con sus acciones. “Se trata pues, precisamente, de

⁴⁶³Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., pp. 141 y 142.

⁴⁶⁴“...Las autonomías no pueden considerarse condiciones trascendentales, ni referidas como fundamento al proceso de individuación. Son condiciones que anteceden y suceden a la acción; son al mismo tiempo fundamento y horizonte, condición desenlace de la acción, y asimismo modos particulares de acción de la identidad”. Mier, Raymundo. “Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del caos*. Ob. cit., p. 104.

la autonomía como capacidad de cuestionarse a sí mismo y de cuestionar las instituciones existentes”⁴⁶⁵. Para ello hay que construir la *paideia* de la autonomía, es decir, “hay que educar al individuo para que sea autónomo...hay que darle el hábito de la libertad...la autonomía se crea ejerciéndose, uno se vuelve libre cumpliendo actos libres, así como uno se vuelve ser reflexionante reflexionando – y pueden facilitarse las condiciones de esta creación y de este ejercicio-. Es el papel fundamental de la institución...”⁴⁶⁶. De esta manera, la autonomía de una sociedad depende de la autonomía de los individuos, puesto que son los individuos los que hacen a la sociedad y la sociedad la que hace a los individuos. “...Autónomo significa aquel que se da a sí mismo la ley. Y hablamos aquí de leyes comunes, <<formales>> e <<informales>>, a saber, de las instituciones. Participar en el poder es participar en el poder instituyente. Es pertenecer, en régimen de igualdad con los demás, a una colectividad que se auto-instituye explícitamente”⁴⁶⁷.

La sociedad instituyente se da en la democracia, pues es en este campo histórico-social donde los individuos formulan sus propias leyes, puesto que toda sociedad existe porque hay un conjunto de leyes que la organizan como institución. Estas leyes las fabrican los individuos junto con la colectividad. “El momento del nacimiento de la democracia y de la política no es el reino de la ley

⁴⁶⁵Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Ob. cit., p. 144.

⁴⁶⁶Ibid., pp. 146 y 147. “...Ser autónomo, no es ser cualquier cosa o cualquiera; es ser, además, alguien, alguien definido, por lo tanto investir objetos determinados, su identidad, lo que va con esa identidad: una manera particular de hacer ser un mundo para sí, una manera particular de interpretar o de dar sentido a eso que se presenta...” Ibid., p. 197.

⁴⁶⁷Castoriadis, Cornelius. “Socialismo y sociedad autónoma. En *Escritos políticos*, Ob. cit., p. 99. “...En efecto, el término autonomía ha sido empleado desde hace mucho tiempo –y de nuevo por mí desde 1949– para designar en el dominio humano un estado de cosas radicalmente diferente; para decirlo brevemente, el estado en que ‘alguien’ -sujeto singular o colectivo- es explícitamente autor de su propia ley y lo es lúcidamente en la medida de lo posible (no ‘ciegamente’). Esto implica...que ese alguien instaure una relación nueva con su ley, lo cual significa, entre otras cosas, que puede modificarla sabiendo lo que hace...” Castoriadis, Cornelius. “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”. En *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*, Ob. Cit., p. 210.

o del derecho, ni el de los “derechos del hombre”, ni siquiera el de la igualdad de los ciudadanos como tal: sino el surgimiento en el hacer efectivo de la colectividad del cuestionamiento de la ley ¿Qué leyes debemos hacer?...”⁴⁶⁸.

La democracia la construyen los individuos y el colectivo en el devenir de la praxis autónoma, esto es, cada vez que ejecutan acciones, prácticas producto de sus interrogaciones, reflexiones, cuestionamientos, al asumir su compromiso y responsabilidad social, pública; cuando participan efectivamente en la elaboración de las leyes. Un imaginario democrático comienza con la iniciativa de todos y cada uno de los individuos tal como se hizo en Catuche donde la propia colectividad participó y creó las leyes que rigen su praxis cotidiana. “Esta autonomía...trata...de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no quedarse fascinada por esta interrogación, sino de *hacer* y de *instituir* (entonces también, de decir). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, a la vez individual y social”⁴⁶⁹. La Democracia es la institución imaginaria social que le ofrece a todos y cada uno de los individuos el terreno para erigir con sus acciones diarias su libertad.

Para Castoriadis la autonomía individual y colectiva⁴⁷⁰ constituye un proyecto histórico-social que es realizable porque depende del ejercicio imaginativo de los individuos y la colectividad⁴⁷¹. Todos y cada uno de los

⁴⁶⁸Castoriadis, Cornelius. “Poder, política, autonomía”. En *Ciudadanos sin brújula*, Ob. cit., pp. 64 y 65.

⁴⁶⁹Ibid., p. 65.

⁴⁷⁰“Diré que una sociedad es autónoma no solo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volver a ponerlas explícitamente en cuestión. Asimismo, diré que un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en las que vive –y el mismo en tanto instancia reflexiva y deliberante” Castoriadis, Cornelius. “Imaginario político griego y moderno”. En *El Avance de la Insignificancia*. Ob. cit. p. 199.

⁴⁷¹“...Lo que yo llamo proyecto revolucionario, el proyecto de autonomía individual y colectiva (ambos son inseparables) no es una utopía sino un proyecto histórico-social que puede realizarse, nada muestra que sea imposible. Su realización no depende más que de la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación” Castoriadis, Cornelius. “El proyecto de autonomía no es

individuos actúan para participar efectivamente en la construcción de las instituciones sociales: leyes, gobierno, educación, relaciones humanas; asumen la responsabilidad de participar en el espacio público porque se comprende que tal campo es importante para el desarrollo individual y colectivo. El proyecto de autonomía individual y colectiva “Es el proyecto de una sociedad en la cual todos los ciudadanos tienen una igual posibilidad efectiva de participar en la legislación, en el gobierno, en la jurisdicción y en definitiva en la institución de la sociedad...”⁴⁷². De esta manera:

“Las encrucijadas que atraviesa el término “imaginario” se derivan de la modalidad particular de responder a la génesis de lo social *ex nihilo*. Surge de la necesidad de una comprensión inédita de la historia, de lo social como concurrencia de regímenes de institucionalidad y acción autónoma de los sujetos sociales. Pero alude asimismo, necesariamente, a la génesis de las subjetividades y de la participación de la subjetividad en el engendramiento de un mundo de sentido...”⁴⁷³.

La autonomía requiere de la pasión de los individuos y el colectivo por los asuntos comunes, por la esfera pública, exige la actividad de cada individuo para poner en movimiento a la sociedad con el fin de construir instituciones que promuevan la autonomía junto con la colectividad. Se trata de fortalecer los lazos de amistad⁴⁷⁴ entre el Estado y los ciudadanos por medio de la creación de una institución histórico-social cuyo terreno ofrezca las condiciones para que los individuos ejerzan su imaginación y produzcan imaginario.

El gran obstáculo que les toca derrotar a todos y cada uno de los individuos para ganar su autonomía es derrotar el conformismo, la apatía, la evasión a asumir su responsabilidad en el campo político. Se trata de un cambio

una utopía”. En *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Argentina, Katz Editores, Primera Edición, 2006, p. 19.

⁴⁷²Ibid., p. 20.

⁴⁷³Mier, Raymundo. “Castoriadis, la Historia como Creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del caos*. Ob. cit., p. 95.

⁴⁷⁴Sobre la amistad y su relación con las distintas formas de gobierno, la comunidad, la justicia, la política, ver Aristóteles *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia y La Gran Ética*.

de actitud de todos y cada uno de los individuos respecto a la esfera pública. En palabras de Castoriadis:

“...La población no participa de la vida política: no es participar el hecho de votar una vez cada cinco o siete años por una persona que se conoce, sobre problemas que no se conocen y que el sistema hace todo para evitar que se conozcan. Pero para que haya un cambio, para que haya de verdad autogobierno, es preciso cambiar las instituciones, claro está, para que la gente pueda participar en la dirección de los asuntos comunes; pero también es preciso, sobre todo, que cambie la actitud de los individuos hacia las instituciones y hacia la cosa pública, la *res pública*, eso que los griegos llamaban *tàkoiná* (los asuntos comunes)...”⁴⁷⁵

IV. Democracia: Creación histórico-social constructiva de los individuos y el colectivo

Para Castoriadis fue en Grecia donde por primera vez se cuestiona la institución existente; nació la filosofía puesto que se “interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo”⁴⁷⁶; surge la autonomía como institución donde “nosotros establecemos nuestras propias leyes”⁴⁷⁷. Así, la filosofía, la política⁴⁷⁸, la democracia, la actividad de juzgar y elegir tiene su origen en Grecia⁴⁷⁹. Específicamente en Atenas, donde se logra la igualdad política “(participación igual en la actividad y en el poder)” y la igualdad ante la ley “(participación general activa en los asuntos públicos)”⁴⁸⁰.

Tres aspectos destaca Castoriadis sobre la democracia, a partir de Grecia:

1) “El pueblo por oposición a los representantes”. La democracia se fundamenta en la participación de todos y cada uno de los ciudadanos en la construcción de la

⁴⁷⁵Ídem.

⁴⁷⁶Castoriadis, Cornelius. “La polis griega y la creación de la democracia. En: *Los dominios del hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*. Ob. cit., p. 114.

⁴⁷⁷Ibid., p. 116.

⁴⁷⁸“Por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones...sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal” Ibid., p. 113

⁴⁷⁹“... Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo, es decir, es la primera que se entregó a la filosofía...” Ibid., pp. 113 y 114.

⁴⁸⁰Ver Ibid., p. 117.

ley y en los asuntos políticos. La representación no es un principio democrático, sino una máscara democrática cuyo verdadero objetivo es conquistar, consolidar posiciones de poder en el Estado para influir en todos los asuntos que garanticen la posición de poder; 2) “El pueblo por oposición a los expertos”. En las decisiones en el campo colectivo intervienen y participan todos y cada uno de los ciudadanos; no es un terreno exclusivo de especialistas o expertos; y 3) “La comunidad por oposición al estado”. La noción de Estado como la conocemos hoy no existe en Grecia. La polis griega es entendida como una “institución/constitución política y la manera en que el pueblo se ocupa de los negocios comunes”⁴⁸¹. Castoriadis resalta estos aspectos, porque busca rescatar la idea de la comunidad política, lo que hoy se conoce como sociedad civil⁴⁸², es decir, la praxis de todos y cada uno de los ciudadanos como potencia creadora instituyente generadora de un espacio colectivo regido por actividades en torno a la autonomía y la libertad: un “espacio público significa que se ha creado un dominio público que pertenece a todos...Lo público deja de ser una cuestión privada del rey, de los sacerdotes, de la burocracia, de los políticos, de los especialistas...Las decisiones referentes a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad”⁴⁸³. Lo que define a la vida política es la praxis de todos y cada uno de los individuos en fortalecer la potencia creadora instituyente, de proteger el espacio común de cualquier tentativa de secuestro por un reducido círculo que tenga intereses privados. Se trata de la construcción de los individuos y el colectivo de lo político, es decir, de la actividad pública, asumida con

⁴⁸¹Ibid., p. 119.

⁴⁸²No nos interesa aquí dilucidar las diferencias entre sociedad civil, pueblo, ciudadanos. Constituye un tema para hacer otra tesis.

⁴⁸³Castoriadis, Cornelius. “La polis griega y la creación de la democracia. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Ob. cit., p. 122.

responsabilidad, conciencia, creatividad. Lo político es el campo del magma instituyente de los individuos y el colectivo, no es el dominio de uno solo o de unos pocos⁴⁸⁴.

El espacio público producto de la sociedad civil instituyente es lo que Castoriadis denomina democracia. Un espacio público donde la sociedad se proporciona sus propias leyes, el colectivo participa de las decisiones en torno al espacio público y se autolimita⁴⁸⁵. La democracia es la institución imaginaria de la sociedad cuya forma es el permanente cuestionamiento de sus significaciones imaginarias por los individuos y el colectivo. Dicho de otro modo, en cada tiempo y espacio de desarrollo de la praxis social, las significaciones sociales son discutidas, sujetas a interrogación por el colectivo y los individuos. La democracia como proyecto individual y colectivo, según Castoriadis, se produjo en Grecia. Esa democracia, que en el presente es llamada por la mayoría “poder del pueblo⁴⁸⁶”, respetando su etimología, es la que consagró las constituciones de los países bajo ese orden social como pueblo soberano, con una praxis totalmente distinta a la griega. La modernidad arrojó la democracia representativa, la profesionalización de la política: lo público dirigido por especialistas, el formalismo encarnado en un cuerpo de leyes, la Constitución como decoración, el

⁴⁸⁴“...La existencia de un espacio público no es una simple cuestión de disposiciones jurídicas que garantizan a todos la misma libertad de palabra...Semejantes cláusulas nunca son más que una condición de la existencia de un espacio público. Lo esencial está en otra parte: ¿qué va a hacer la población con esos derechos? Los rasgos determinantes son aquí el coraje, la responsabilidad y la vergüenza...Si faltan estos rasgos, el espacio público se convierte sencillamente en un espacio de propaganda, de mistificación y de pornografía, como está ocurriendo cada vez en la actualidad...”. Ibid., p. 123.

⁴⁸⁵“...En una democracia, el pueblo puede hacer cualquier cosa y debe saber que no debe hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación y es, pues, también el régimen del riesgo histórico – otra manera de decir que es el régimen de la libertad- y un régimen trágico...” Ibid., p. 124.

⁴⁸⁶“Cuando decenas de miles de personas se lanzaron a las calles de Manila, Filipinas, en febrero de 1986 y lograron derrocar la corrupta oligarquía de Ferdinand Marcos, entró en el vocabulario del discurso político un término nuevo: el poder pueblo”. Randle, Michael. *Resistencia Civil*. España, Editorial Paidós, 1ª Edición, 1998, p. 13.

Estado contra la sociedad o la sociedad contra el Estado, la protección de intereses privados, entre otros.

Haciendo un paralelismo entre la idea griega de “democracia” y la actual, tenemos que el pueblo soberano será aquel que se encuentra en constante cuestionamiento de lo establecido, a partir de serias reflexiones, análisis, críticas, creando sus propias leyes e instituciones, reconociendo sus significaciones imaginarias, sus creaciones. Ciertamente, “...la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas”⁴⁸⁷, pues en lo político interviene la prudencia, el juicio, la verosimilitud, no el conocimiento científico.

Según Castoriadis, una verdadera democracia será una creación histórico-social que produce ciudadanos críticos que cuestionan las instituciones establecidas y las representaciones aceptadas por el colectivo. Simultáneamente, es un modelo social que posibilita la actividad incesante de la duda, de las interrogantes, de la reflexión, que rechaza cualquier tipo de autoridad o esquema impositivo⁴⁸⁸. Un orden así no aspira a ser perfecto sino a ser una sociedad libre, justa, una sociedad autónoma. Para Castoriadis, una auténtica sociedad democrática tendrá como fin lograr el ejercicio de la libertad por parte de la colectividad, esto es, la autonomía. No busca obtener la felicidad. Para conseguir el ejercicio de la libertad será fundamental que la colectividad participe en la creación de las instituciones, de la ley, independientemente de sus intereses o

⁴⁸⁷Castoriadis, Cornelius. “La polis griega y la creación de la democracia”. En *Los dominios del hombre*. Ob. Cit., p. 113.

⁴⁸⁸“...la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida y, mientras que sea posible, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita”. Castoriadis, Cornelius. “La democracia como procedimiento y como régimen. En *Ciudadanos sin brújula*. México, Ediciones Coyoacan, Segunda Reimpresión, 2005, p. 148.

preferencias, puesto que el ejercicio de la libertad es un asunto de interés básico para cada individuo. “Libertad bajo la ley -autonomía- quiere decir participación en el posicionamiento de la ley”⁴⁸⁹. Para esto es necesario educar individuos con capacidades críticas, reflexivas y apasionados por el cuidado del ejercicio efectivo de su autonomía⁴⁹⁰. De esa forma, el modelo democrático es un movimiento incesante de auto institución de la sociedad donde la ley es producto de la decisión de la mayoría porque se le ha educado para contribuir en estos asuntos, pues la discusión versa sobre el ejercicio efectivo de la libertad. Se trata de un hacer haciendo y vivir pensando, no de un discurso impuesto. En una institución democrática la vida privada de todos y cada uno de los individuos, el espacio público atinente al colectivo y el terreno donde se vincula el individuo con el colectivo, están diferenciados y delimitados⁴⁹¹.

El orden democrático expresado como teoría no es una auténtica democracia. La genuina democracia está en el hacer, en la praxis. Los hombres la ejecutan con sus acciones, con la actividad que se despliegan en un imaginario histórico social. La sustancia de la sociedad democrática está compuesta por las acciones, la vida, el cotidiano, las circunstancias diarias, lo humano y todo lo que se derive de él, es decir, de las significaciones imaginarias sociales. Como ya se señalara, lo humano sólo se manifiesta en lo social, está inmerso en ella.

⁴⁸⁹Ibíd., p. 150.

⁴⁹⁰“...No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática”. Ibíd., p. 156. “...No se trata de enseñarles aritmética, sino de enseñarles a ser *ciudadanos*. Nadie nace ciudadano. ¿Y cómo se convierte uno en ciudadano? Aprendiendo. ¿Cómo se aprende? En primer lugar, mirando la ciudad en la cual uno se encuentra. Y no mirando la televisión que se mira hoy. Esto es parte del régimen. Hace falta un régimen de educación...” Castoriadis, Cornelius. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Ob. cit., pp. 68 y 69.

⁴⁹¹“Siguiendo a Castoriadis, reconocemos que son tres las esferas donde se juega la política: la que corresponde a la relación entre los asuntos privados/privados (*oikos*), la de las cuestiones privado-públicas (*agora*) y la de lo público-público (*ecclesia*); esta última es la que atrae el devenir de lo público, el núcleo de la democracia. Intentar eliminar alguna esfera o reducir una a otra ha sido, por ejemplo, la experiencia del totalitarismo, que fracasó, entre otros motivos, al hacer de la política una cuestión exclusivamente pública...”. Jiménez, Marco A. “Viaje al fin de la ética y la política: autonomía o insignificancia. En *Fragmentos del caos*. Ob. cit. p. 112.

Entonces, lo social es consustancial al hombre. Siendo esto así, los hombres construyen con sus acciones la institución democrática social. "...la democracia como régimen es, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como se pueda, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad concernida"⁴⁹². Se trata de construir una cultura democrática, esto es, educar a todos y cada uno de los individuos en la praxis democrática. Para ello se requiere que su forma de actuar, de comportarse, de hacer, sea fundamentalmente democrática. Esto exige que la educación, los museos, el cine, la música, el teatro, la literatura, la fotografía, los programas de televisión, los lugares de expansión, los parques, internet, la tecnología, nutran, alimenten la cultura democrática. Que todos y cada uno de los individuos produzcamos significaciones imaginarias cuyo sentido fuese la autonomía y la libertad cada vez de distintas formas⁴⁹³.

"...la creación democrática es la creación de una interrogación ilimitada en todos los dominios: ¿qué es lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo bello y lo feo? Allí es donde reside su reflexividad. Ella rompe la clausura de la significación y restaura así a la sociedad viviente...En realidad, hace lo mismo en la vida privada, ya que pretende dar a cada uno la posibilidad de crear el sentido de su vida. Esto presupone la aceptación del hecho...que creamos la significación sobre un fondo de sin fondo, el sentido sobre un fondo de asentido, también que damos forma al Caos por medio de nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras, y que, entonces, esta significación no tiene ninguna <<garantía>> exterior a ella"⁴⁹⁴.

La democracia es el terreno donde los individuos y el colectivo pueden desarrollarse a su máxima expresión existencial creativa, emprendiendo actividades éticas, estéticas, religiosas, jurídicas, sociales, económicas, de ocio, en torno a una práctica constante de autonomía y libertad. Forjar el sentido supone

⁴⁹²Castoriadis, Cornelius. "La democracia como procedimiento y como régimen. En *Ciudadanos sin brújula*. Ob. cit.p. 164.

⁴⁹³"Si las obras y los creadores están, por así decirlo, al servicio de las significaciones instituidas, el público de esas sociedades encuentra en esta obras la confirmación y la ilustración de las significaciones y los valores colectivos y tradicionales...". Castoriadis, Cornelius. "La cultura en una sociedad democrática". En *El avance de la insignificancia*. Ob. cit., p. 242.

⁴⁹⁴Ibid., p. 244.

asumir la mortalidad y con ello la responsabilidad individual de aceptar que el desarrollo de nuestra potencialidad se realiza en la sociedad junto con los otros. Las interrogantes permanentes que fluyen en un espacio democrático creado por todos y cada uno de los individuos, se centran en ¿Qué quiero hacer como individuo con mi existencia? ¿Cómo contribuyo al crecimiento de la sociedad en la que me toca desarrollarme? ¿Qué sentido le brindo a la colectividad y a mí mismo como humano en el tiempo que me corresponde existir?, entre otras. Este cuestionamiento motiva a la alteración, modificación, replanteamiento de las significaciones instituidas y la creación de nuevas.

“Del lado del creador, sin duda, se puede hablar de una sensación intensa de libertad y de una ebriedad lúcida que la acompaña. Ebriedad de la exploración de nuevas formas, de la libertad de crearlas. Estas formas nuevas, de aquí en más, son buscadas explícitamente en sí mismas...esta libertad queda ligada a un objeto; es búsqueda e instauración de un sentido en la forma, o mejor dicho, búsqueda explícita de una forma que puede traer consigo un sentido nuevo...”⁴⁹⁵.

A partir de esta referencia histórica, entonces ¿qué es la democracia actualmente? ¿Qué aspectos la componen? En Grecia, los ciudadanos libres creaban su propia ley; ahora los ciudadanos se someten a la ley que impone el Estado. Esta ley se manifiesta ajena a la realidad, retenida en un conjunto de formalismos procedimentales. Desde mi punto de vista el fracaso del modelo “democrático” comienza cuando la institución instituida se impone o por la fuerza o bajo la máscara de la legitimidad y la legalidad. La democracia se ve reducida, entonces, a un conjunto de procesos y modos que no contemplan los propósitos de la vida colectiva. Se desvirtúa el espacio público atinente a la colectividad convirtiéndolo en un ámbito privado, donde las decisiones son tomadas, únicamente, por los gobernantes en un despacho a puerta cerrada, en un restaurant, dentro de un carro o en los pasillos del ente público. Así las cosas, el

⁴⁹⁵Ibid., p. 246.

espacio público pasa a manos de un círculo político y no del cuerpo político que los eligió y quienes delegaron en ellos la representación de sus derechos económicos, políticos, civiles y sociales. Existe, pues, una ruptura entre la organización del Estado y lo social; se pierde de vista que el binomio hombre e instituciones sólo se hace dentro de lo social. Las esferas privada, pública y privada-pública están mezcladas, confundidas.

Lo social es intrínseco al ser humano. Es por lo social que existe lo político, el Estado, las instituciones. Al organizar lo político, separadamente del plano social, se abren los caminos para las creaciones destructivas (totalitarismo, autocracia, plutocracia, partidocracia, dictadura, olocracia, militarismo, etc.), todas distorsiones del modelo democrático. Imperará la burocracia que determinará los procesos y procedimientos tanto de las instituciones como de los ciudadanos. Una “democracia” con tales características generará instituciones que se ajusten a estos mecanismos e instruirá a los ciudadanos para que hagan “funcionar” ese sistema, de forma tal que garanticen su permanencia en el tiempo. Para que esto suceda, los ciudadanos reconocerán y aceptarán la formación dogmática, autoritaria y no crítica. En este momento, se comienza a falsear la auténtica democracia. Por un lado, el espacio público se vuelve privado porque lo controla una camarilla, se impone el poder del dinero, la tecnología, el papeleo, los intereses de partidos políticos, un Estado personalizado.

Estas características resaltan en la crítica de Castoriadis al sistema ruso tanto bajo el mando de Stalin y después de la muerte de este líder. Según Castoriadis, Rusia bajo la bandera del cambio, del distanciamiento del modelo social impuesto por Stalin pasó de un totalitarismo clásico a un nuevo

totalitarismo, y fue incapaz de lograr cambios profundos en la forma social establecida.

Castoriadis se refiere a dos tipos de totalitarismo: 1) el clásico: nazismo hasta 1945, y el estalinismo hasta 1951⁴⁹⁶; y, 2) el nuevo totalitarismo: “la estratocracia rusa”⁴⁹⁷.

Este último, no puede investigarse bajo la misma mirada que al clásico. A Castoriadis, según mi análisis, le interesó examinar lo siguiente: ¿qué características conserva el nuevo totalitarismo del llamado clásico? ¿Cuáles son las inéditas significaciones sociales de las que se vale para perpetuarse? ¿Qué lo caracteriza? ¿Qué pasó en Rusia después de la muerte de Stalin?

Para dar respuesta a estos entresijos señala que el nuevo totalitarismo conserva, del clásico, la imposición de la represión con el fin de asegurar la obediencia social, alcanzando la victoria del socialismo. El sector militar funciona con un altísimo grado de actividad y un mínimo de eficiencia. La propaganda oficial presenta un mundo de ficciones, control ideológico, persecución de los disidentes, control total del comportamiento de los individuos. Además, se distingue por mantener y nutrir la burocracia, procurar el conformismo de los individuos. Incorpora en su organización formas del capitalismo, tales como, las relaciones de producción y el dominio racional; la construcción del partido-Estado, convirtiéndose así en un régimen capitalista burocrático y totalitario.

⁴⁹⁶“...terror masivo...campos de trabajo de masas...delirio en general...proclamaciones de objetivos delirantes...desprecio total por la eficiencia...construcción de una realidad ficticia...propaganda oficial presenta un torrente incoherente de mentiras...muerte de la ideología...control ideológico positivo total...controlar el pensamiento y el alma de la gente...control del comportamiento manifiesto...hipersocialización forzada de la gente...desaparición del...líder...guerra exterior...guerra contra su propio pueblo...la psicología de guerra permanente...” Castoriadis, Cornelius. “El destino de los totalitarismos”. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Ob. cit., pp. 52, 53, 54 y 55.

⁴⁹⁷ Ibíd., p. 52.

Para Castoriadis lo que ocurrió en Rusia, después de la muerte de Stalin, es que se pasó del totalitarismo clásico al nuevo. Este nuevo totalitarismo estuvo encarnado por un nuevo modelo social privilegiado: la burocracia. Esta burocracia se compone del “conjunto de los dirigentes de la producción y de la economía...los funcionarios del aparato del estado y de las actividades culturales...los militares y, por supuesto, en el primer rango y dominando a todos los demás, el aparato político del partido, núcleo y alma de todo”⁴⁹⁸. La burocracia garantiza la vinculación entre los intereses de ésta y las decisiones del autócrata. De esta manera, el ejército ya no constituye un cuerpo de soldados, batallones o tanques; pasa a ser un ejército de especialistas en ingeniería nuclear y electrónica. Todo esto condujo a que Rusia se concentrara en la producción bélica y abandonara, por completo, la actividad agrícola e industrial⁴⁹⁹. Al concentrarse, únicamente, en lo militar eligió, como condición de validez social y estilo de vida, la fuerza bruta. Así que, creó una nueva significación imaginaria, representada por la burocracia y la subsociedad militar (estratocracia)⁵⁰⁰.

El nuevo totalitarismo como creación histórico-social se despliega en tres vertientes:

⁴⁹⁸ Ibid., p. 57.

⁴⁹⁹ “...Esta subsociedad militar es la única fuerza viva real en Rusia, el único sector animado y eficaz de la sociedad rusa. En el país nunca pasa nada como no sea el desarrollo de nuevos medios militares y “movimientos” de política internacional. Esta subsociedad militar existe en estado de simbiosis o, mejor dicho, de comensalia con un partido que se ha convertido en un muerto en vida, impropio para desempeñar cualquier papel social e histórico (excepto la represión)” Ibid., p. 60.

⁵⁰⁰ “Tenemos aquí ante nosotros un nuevo tipo de formación históricosocial: una estratocracia (stratos=ejército). Atendiendo a los numerosos caracteres específicos y significativos de la situación histórica y del marco social en el que surgió, esta formación social ya no puede asimilarse a los casos conocidos de sociedades en las que “los militares” tenían una parte poderosa. Entre esos caracteres específicos debemos mencionar...dos. El primero...es la compenetración sustancial y muy profunda del aparato militar propiamente dicho con la tecnología y la industria contemporáneas. El segundo...tiene que ver con las significaciones sociales incorporadas en esta nueva formación historicosocial...victoria mundial del socialismo...el proyecto de dominio mundial...la sociedad militar moviliza...el nacionalismo de la gran Rusia...el núcleo de esta significación imaginaria: se trata de la dominación ejercida por la fuerza bruta y para la fuerza bruta...” Ibid., pp. 61 y 62.

1) una clase dominante -la burocracia-, raíz de los procedimientos y métodos que influyen y orientan las acciones de los hombres, garantizan que sus intereses se correspondan con los del autócrata;

2) un autócrata, cuyas decisiones están protegidas por la burocracia; y,

3) la *estratocracia*, la casta militar, procura el ejercicio efectivo de la vinculación de la burocracia con el autócrata y que las acciones de los hombres se realicen de conformidad con ese vínculo, por medio de la fuerza bruta (coacción, coerción, represión).

Así, la sociedad totalitaria como institución histórica-social está encarnada en la burocracia como institución. Es impuesta a los hombres creándolos a su medida, algunos cientos aceptarán este modelo y así lo transmitirán. Esta institución se impone mediante la explotación económica del hombre por el hombre sometiéndolos a faenas que traspasan los límites de su capacidad. Nacionaliza los medios de producción. Expropia. Elimina la propiedad privada adueñándose de las empresas, de la economía del Estado, crea un partido único. Todo lo anterior, es cubierto con leve maquillaje de “nuevas” formas jurídicas atribuyéndole así la ficción de legalidad y legitimidad. De este modo, subyugan a los hombres determinando y dirigiendo su comportamiento en la vida social. Así que, los hombres representan las significaciones imaginarias que la burocracia desea. Los hombres pasan a ser asalariados, alienados por los procedimientos burocráticos, sin derechos políticos, cívicos, sindicales. Controlados por un cuerpo policial, se convierten, paradójicamente, en perseguidores y perseguidos capaces de cometer delación entre sus iguales o con otro.

El totalitarismo como institución social hace individuos para ser oprimidos, controlados arbitrariamente, física y mentalmente, para un rápido ajuste al régimen garantizando así la continuidad del mismo: El hombre se convierte en títere sin capacidad de cuestionar lo establecido o a sí mismo, cercenando su potencialidad imaginativa para construir una forma social donde impere la autonomía y la libertad.

Por otro lado, se instituye un orden social donde los ciudadanos acostumbran a abandonar sus espacios dejándolos al mando del “grupo de turno”. Se acaba con el Estado de Derecho y se rompe con el principio de la separación de poderes. La tesis de la representación es inexistente porque el grupo de poder no actúa en nombre de la colectividad sino que obedece las órdenes que le dicte el líder (Presidente, Primer Ministro, etc.)

Esta situación la describe Castoriadis al presentar una encuesta de la juventud estadounidense donde se evidenció la pérdida de interés, por parte de los jóvenes, sobre el espacio público. Asimismo, se patentizó la irresponsabilidad y la despreocupación por lo social como intersubjetividad humana.

De seguidas se transcribe parte de la encuesta:

“El señor John Karras, de 28 años, se encontraba el otro día en un negocio. La estación de radio más escuchada por la gente de su generación emitía un informe sobre los muertos y los desaparecidos de las dos últimas grandes inundaciones del suroeste del Estado de Ohio. El cajero, un poco más joven que el señor Karras, señalando la radio dice: <<Me repugna escuchar hablar de esas cosas>> Comentario del señor Karras, que prepara un doctorado en ciencias de la educación en el Ohio State University: <<Se trata de una actitud generalizada en relación con el mundo por parte de los jóvenes de su generación. No quieren escuchar hablar de lo que ocurre en él, salvo si golpean a su propia puerta>>”⁵⁰¹.

Castoriadis señala que lo anterior es una de las causas del deterioro político que ha contribuido a la distorsión del orden democrático. Menos interés,

⁵⁰¹Castoriadis, Cornelius. “¿Qué Democracia?” En *Figuras de lo Pensable*. Ob. cit., p. 177.

mayor indiferencia en la participación pública, terreno fértil para la privatización de esa esfera por parte de la minoría que detenta el poder.

A pesar de esta situación, lo histórico-social demuestra que así como un buen número de individuos se pliegan al modelo totalitario o a las falsas democracias, también un reducido número de hombres se exigen imaginar, crear y utilizar todos los medios posibles para no acoplarse a este tipo de sistemas, "...los auténticos creadores de formas culturales...", aquellos que, inician una desobediencia al sistema. Emprenden la resistencia civil⁵⁰². Ante las arbitrariedades de los gobiernos, con huelgas, boicots, ralentización del ritmo laboral y las barricadas, las sentadas y las ocupaciones, la ciudadanía instaaura un segundo orden social que lucha contra el sistema de producción, por una remuneración justa, lo que conlleva a generar contradicciones en la anómala democracia. Así moviliza el campo de las significaciones hacia una nueva creación histórica-social. Se manifiesta la potencia creadora instituyente: los individuos y el colectivo.

Se trata de lo instituyente que está presente en el corazón de toda forma histórico-social: la creación espontánea informal de la sociedad que brota como un magma para construir el espacio donde ejercerán sus acciones libremente mediante la creación de nuevas significaciones, la transformación, modificación de lo establecido a partir de la propia existencia para realizar efectivamente la

⁵⁰²“Lo que era propiamente nuevo era el término. La resistencia civil de las masas enfocada hacia la consecución de una serie de objetivos políticos y sociales se había convertido en una fuerza significativa durante el siglo XIX. Desempeño en algunos casos un papel crucial en las luchas contra el gobierno colonial, la dictadura, el golpismo y la ocupación extranjera en el siglo actual. Sin embargo, los acontecimientos de Manila captaron la imaginación del público de un modo muy especial, debido tal vez a la dramática confrontación que hubo entre el ejército, por un lado, que apoyaba la férula dictatorial, y unos elementos civiles por el otro, empeñados en lograr un cambio político democrático. Nadie esperaba, ni habría podido predecir, en 1986, que en muy pocos años el poder del pueblo llegara a ser la causa principal de la transformación de la geografía política mundial y del cuadro de las relaciones internacionales...” Randle Michel. Ob.cit.

autonomía a partir de profundos cuestionamientos⁵⁰³. Se trata de asegurar la praxis de la interrogación permanente de sí mismo, de los otros, de las instituciones, del entorno, materia prima que protege y cuida la potencia creadora de todos y cada uno de los individuos. En palabras del autor:

“La política democrática es, en los hechos, la actividad que intenta reducir, tanto como se pueda, el carácter contingente de nuestra existencia histórico-social en sus determinaciones sustantivas. Ni la política democrática en los hechos, ni la filosofía en las ideas pueden evidentemente suprimir lo que, desde el punto de vista del ser humano singular e incluso de la humanidad en general, aparece como el azar radical...que hace que haya ser, que ese ser se manifieste como un mundo, que en ese mundo haya vida, en esta vida una especie humana, en esta especie tal formación histórico-social, que en esta formación, en tal momento y en tal lugar, salido de un vientre entre millones de otros, aparezca ese pedacito de carne que grita y no otro...”⁵⁰⁴.

Castoriadis señala que la democracia es un proceso de auto-institución explícita y de auto-interrogación individual y colectiva donde se da la transformación de las condiciones sociales y políticas a partir de la participación de todos y cada uno de los individuos en tales modificaciones, es decir, la única democracia es la directa, no la representativa, pues ésta última lo que hace es expropiar el poder a la sociedad⁵⁰⁵. Al respecto dice Castoriadis que:

“...la democracia sólo puede ser democracia directa; y que la democracia directa sólo puede venir como resultado de un enorme movimiento popular de la sociedad, de la gran mayoría de la sociedad. Sólo la creatividad de la sociedad puede dar respuestas que estén a la altura de un problema como éste. Pero si la sociedad no es capaz de encontrar formas de ejercicio del poder que sean verdaderamente democráticas...no habrá nada que hacer, habrá nuevamente un régimen representativo, habrá...la recaída en la expropiación del poder por los representantes, por los que poseen riquezas o por la gente que controla los medios de comunicación como hoy en día...”⁵⁰⁶.

Para el filósofo greco-francés a todos y cada uno de los individuos, por lo menos la mayoría, les toca construir la forma de institución imaginaria social, esto

⁵⁰³“lo no causal...Aparece como comportamiento no simplemente <<imprevisible>>, sino creador (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como una simple distancia en relación a un tipo existente, sino como posición de un nuevo tipo de comportamiento, como institución de una nueva regla social, como invención de un nuevo objeto o de una nueva forma -en una palabra-, como surgimiento o producción que no se deja seducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera a las premisas o posición de nuevas premisas...” Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad VI*. Ob. Cit., p. 76.

⁵⁰⁴Castoriadis, Cornelius. “La democracia como procedimiento y como régimen. En *El avance de la insignificancia*. Ob. cit., pp. 290 y 291.

⁵⁰⁵Ver Castoriadis, Cornelius. *Democracia y Relativismo. Debate con el MAUSS*. Ob. cit.

⁵⁰⁶Ibid., p. 74.

es, la praxis democrática que decidan desarrollar. Castoriadis es contundente en su posición; para él, la única democracia es la directa y es en este espacio histórico-social donde se produce la participación efectiva de la mayoría de los ciudadanos en la creación de la ley, en los asuntos comunes a partir de la práctica autónoma y libre de la mayoría de los ciudadanos. En otras palabras, la acción estimulada por la reflexión, la deliberación, la responsabilidad tanto de los individuos como de la colectividad. Mientras la mayoría de los ciudadanos se niegue a actuar en la construcción de lo que va a ser su propio espacio histórico-social, aumentará el conformismo, la pasividad, la ignorancia, y con ello la pérdida de su autonomía y de su libertad para convertirse en una servidumbre voluntaria bajo el mandato de un tirano⁵⁰⁷. Para el filósofo greco-francés la democracia directa es la forma histórico-social donde el sentido del hombre se hace factible siempre y cuando ésta significación sea la libertad y la autonomía.

V. A manera de conclusión: “La Imaginación al Poder”⁵⁰⁸

A los estudios y vida política de Castoriadis, hay que sumar la revuelta estudiantil y obrera de mayo en Francia en el año de 1968. Señala Juan Manuel Vera, en los datos bio-bibliográficos que hace de Castoriadis que en 1968 “Publica junto a Edgar Morin y Claude Lefort el libro *Mai 68: la brèche*”⁵⁰⁹, un acontecimiento que no pasó por alto el filósofo greco-francés⁵¹⁰. En su pensamiento se siente un eco de esta insurrección. Por tal razón, se presenta aquí

⁵⁰⁷Ver Étienne de La Boétie. *Discurso de la servidumbre también llamado contra uno*. México, Editorial Aldus, S.A., Primera Edición, 2001.

⁵⁰⁸ Ver *La Imaginación al poder*. Colección Insurrexit, Editorial Argonauta. Testimonio del estallido que sacudió a Francia en Mayo del 68. Este libro es la fuente principal para el desarrollo de este punto. Esta obra me la facilitó el Prof. David De los Reyes.

⁵⁰⁹Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ob. cit., p. 9.

⁵¹⁰“...Después del fin de *Socialismo ou Barbarie*, ya no me ocupe directa y activamente de política, salvo un corto tiempo durante Mayo del 68...” Castoriadis, Cornelius. “El ascenso de la insignificancia”. En *Ciudadanos sin brújula*. Ob. cit., p. 95.

un relato de lo ocurrido de la siguiente forma: En primer lugar, se hará un breve resumen de los hechos. En segundo lugar, se expondrán las opiniones de Daniel Cohn-Bendit; luego las de Jean-Paul Sartre en el diálogo que sostuvo con Daniel Cohn-Bendit. En tercer lugar, se presentarán algunas de las declaraciones que manifestó Herbert Marcuse en el coloquio celebrado por la UNESCO al que fue invitado. En cuarto lugar, se mostrarán algunos documentos, manifiestos y lemas que surgieron en ese momento. Con ello, se muestra el escenario de la tesis de Castoriadis, toda una atmósfera propicia para la imaginación y lo imaginario instituyente.

a. Breve Resumen de los Hechos

La fachada de la Facultad de Humanidades de Nanterre mostraba una Universidad moderna. Sin embargo, en su interior albergaba una enseñanza arcaica que los estudiantes empezaron a rechazar. Para noviembre de 1967 se produce una huelga de diez días que culmina con la constitución de una Comisión Mixta de profesores y estudiantes que se encargará de solicitar al Ministerio de Educación una serie de reivindicaciones para actualizar la enseñanza de la Universidad, esto es, ponerla a tono con los acontecimientos que se están generando en la vida social efectiva. El resultado es negativo, no se logra obtener alguna reivindicación. Por consiguiente, los estudiantes invaden y ocupan las oficinas de la administración, exigen la libertad de expresión política dentro de la Universidad y se crea el Movimiento 22 de Marzo, centrado en la figura de Daniel Cohn-Bendit⁵¹¹, quien posteriormente creará a los Iracundos de Nanterre. Este movimiento rebate la vetusta enseñanza, las posiciones sectarias y comienza a

⁵¹¹“...estudiante de sociología de 23 años, nacido en Francia, hijo de refugiados alemanes...” *La imaginación al poder*. Ob. cit., p. 11.

tener eco en otros estudiantes que hasta el momento eran indiferentes a lo que estaba sucediendo. El 2 de abril logran realizar su primer acto autorizado por el

Decano, y allí Daniel Cohn-Bendit señala lo siguiente:

“Nuestro objetivo inmediato es la politización de la universidad. La Unión Nacional de Estudiantes de Francia (U.N.E.F) `presionaba por reivindicaciones menores, distribuía de tanto en tanto volantes en apoyo al Vietnam, pero no había una sola discusión política en el interior de la Universidad. Ahora queremos hacer de ella un bastión...exigimos la libertad de expresión en el interior de la facultad...

Pero el punto de partida de la politización que lleva a solidarizarnos con los explotados, está en las condiciones mismas a las que estamos sometidos en la Universidad...Es el sistema en conjunto al que atacamos en nuestras reivindicaciones; al poder político, al capitalismo, a su concepción de la Universidad. La politización parte de allí: cuestionar al sistema capitalista por la función social que asigna a la Universidad; rechazo por parte de los estudiantes de llegar a formar parte de los futuros cuadros capacitados para explotar a la clase obrera...Es verdad que, entre nosotros, la teoría se halla retrasada con respecto a la práctica. Somos conscientes de eso. Pero la práctica, es decir, la acción, constituía la única posibilidad de superar la división de los estudiantes en una multitud de fracciones, pues está en la esencia de cada grupo rechazar todo lo que no provenga de su seno. La acción, en la medida que permite superar las oposiciones de sectas, es en sí misma un medio de movilización y a su vez engendra la acción...”⁵¹²

Se realizan manifestaciones, asambleas; simultáneamente detenciones, allanamientos por la policía, amenazas de expulsión de la Universidad. Enfrentamientos entre el Movimiento 22 de marzo quienes apoyan a Vietnam y los neo-fascistas cuyo apoyo es pro-norteamericano en la guerra de Vietnam. Paralelamente se forman grupos de manifestantes que no estaban participando en los actos: aquellos que venían de las bibliotecas, los que salían de los liceos, transeúntes. Surge un sentimiento de solidaridad con los estudiantes arrestados; espontáneamente surgen más manifestaciones que tiran piedras a la policía, bloquean el tráfico, toman las granadas tiradas por los policías y se las lanzan. Como consecuencia, se cierra La Sorbona bajo la custodia de efectivos policiales. En respuesta, las organizaciones estudiantiles lanzan una huelga general en todas las universidades del país y exigen la libertad de los compañeros detenidos,

⁵¹²Ibid., p. 12.

reapertura de la Universidad y el retiro de las fuerzas policiales. Aunado a lo anterior, se distribuyen panfletos llamando a la solidaridad obrera.

Continúan los encuentros violentos entre estudiantes y policías por varias horas. Los estudiantes comienzan a construir barricadas con piedras y automóviles. La población les brinda todo tipo de ayuda. Se hacen marchas y nuevas manifestaciones a las que se unen los obreros en un sentimiento de solidaridad con los estudiantes. La policía ya no puede detener tal desbordamiento; se trata de una insurrección. Ante esta situación, el gobierno anuncia que la Universidad será reabierta progresivamente. A pesar de ello, la situación sigue tensa y se produce lo que se conoce como la Noche de las Barricadas, donde se dan los combates más violentos, sangrientos, represión y la resistencia de los manifestantes. Al día siguiente, los obreros se declaran en huelga general en todo el país. Estudiante y obreros se preparan para hacer un desfile popular.

“Estudiantes, obreros, profesores, artistas, marchan con el puño en alto, cantando la Internacional. Abundan las banderas rojas y negras y millares de carteles evocando todos los problemas: la represión...la solidaridad obrero-estudiantil, la Universidad, el poder en la calle, la juventud, la desocupación”⁵¹³.

Posteriormente, los obreros ocupan la fábrica Renault, y la inmensa mayoría apoya la ocupación. Diez millones de obreros se lanzan a la huelga y Francia queda absolutamente paralizada.

De la anterior narración se nota un movimiento que surge de la sociedad misma para cambiar una de las instituciones centrales de la sociedad, la universitaria. En otras palabras, el despertar de los estudiantes para oponerse

⁵¹³Ibid., p. 21.

mediante la acción a que continuara un tipo de enseñanza arcaica en la universidad.

A continuación se mostrará, bajo la tesis de la vinculación imaginación-imaginario, cómo esta revuelta se manifestó como instituyente pero no continuó como tal porque no logró la transformación de otras instituciones centrales de la sociedad por la actividad de la sociedad misma. El movimiento visto desde un contexto amplio no implicó la transformación de formas establecidas. El ejercicio del poder continuó de la misma forma como estaba establecido. El movimiento de 1968, fracasó.

“...Después del interludio de Mayo, la privatización volvió a florecer con fuerza. Las ideologías de la muerte del sujeto, de la muerte del sentido, que hasta ese momento se propagaban entre la calle Lille y la calle Ulm, inundaron entonces el mercado popular de las ideas: ellas eran formas de teorización del fracaso del movimiento”⁵¹⁴

b. Daniel Cohn-Bendit: Nuestra Comuna del 10 de mayo⁵¹⁵

Como se explicó a lo largo de este trabajo, para Castoriadis la espontaneidad es un factor que interviene en la praxis individual y colectiva cuando da rienda suelta a la imaginación para transformar estructuras establecidas. Asimismo, considera que el desarrollo de la praxis social no responde a fines pre-determinados o impuestos *a priori*. Por el contrario, de la actividad práctica de los individuos y el colectivo pueden surgir resultados, situaciones, acontecimientos inéditos.

El movimiento de 1968 comenzó con la denuncia por parte de los estudiantes a las formas instituidas en La Sorbona. Los estudiantes inventaron sus

⁵¹⁴ Castoriadis, Cornelius. “Qué es una revolución”. En *Una sociedad a la deriva...* Ob. cit., p. 208.

⁵¹⁵ Para esta parte Ver *La imaginación al poder*. Ob. cit., pp. 25-37.

propias formas de lucha sin que los dirigieran: levantaron barricadas, tomaron calles. Todo ello generado en la misma actividad.

Posteriormente, a este descontento se unieron los obreros quienes también rechazaban las políticas públicas que se aplicaban en su caso.

Ante esta situación, también se evidencia cómo la estructura establecida se niega a abrirse a los cambios y lucha por perpetuar lo instituido. En este caso, el Rector de la Universidad no pondera lo delicado de los acontecimientos. Ya no se trataba sólo de estudiantes en oposición a los métodos de enseñanza a la universidad. Ahora, a las insatisfacciones de los estudiantes se le unían la de los obreros. Entonces ya era un movimiento en el que se incorporaba una actividad política que involucraba otra parte de la sociedad que manifestaba contra la forma cómo el Estado ejercía el poder.

Así se evidencia del testimonio que nos ofrece Daniel Cohn-Bendit:

“La ‘noche de las barricadas’ del viernes 10 de mayo no fue premeditada como lo pretendió el gobierno, pero nosotros sabíamos, yendo a la manifestación, que podría pasar cualquier cosa...Alcanzado el bulevar Saint-Michel, nos detuvimos; los estudiantes se sentaron y discutíamos lo que podíamos hacer. Luego, cuando remonté a lo alto del bulevar, vi que los estudiantes comenzaban a desmontar el pavimento. Sauvageot estaba allí y le pregunté lo que sucedía. Me dijo: ‘Ocupamos el barrio’. Pero nadie había dado la orden de levantar barricadas. Simplemente, algunos estudiantes comenzaron a construir una, entonces todo el mundo se dio cuenta de que era la mejor solución para ocupar un lugar pacíficamente...No hubo plan. No había un comando unificado, ningún plan predeterminado de ‘campo antrichado’...”

“...Ya no se trataba sólo de un movimiento de estudiantes. Los otros, los jóvenes obreros, comprobaban que, por primera vez, había una acción real, masiva, contra el régimen y contra el sistema que los oprimía...Pregunté a uno de ellos por qué habían venido. Me dijo: ‘A ustedes, los policías los molestan de tanto en tanto, a nosotros, en todo momento. No podemos hacer nada sin que nos caigan encima. Y no podemos defendernos porque estamos solos’. Y el hecho de que se encontraran allí marcaba ya una toma de conciencia política...a medida que la noche avanzaba, que las barricadas se reforzaban y se multiplicaban, nos dimos cuenta que si la policía atacaba, se provocaría una masacre. Esa es la razón por la que acepté ir a ver al rector Roche, no para discutir sino para explicarle lo que pasaría si la policía no se retiraba...Una vez en la Sorbona, Tourine mandó a decir a Roche que tres delegados estudiantiles habían venido a verlo...Dijimos lo mismo: que no se trataba esta vez de un problema puramente universitario. En la calle había jóvenes que levantaban barricadas y que se organizaban para manifestar su rechazo a toda una sociedad...Nosotros le dijimos: ‘Baje con nosotros a la calles, bajo nuestra protección. No le pasará nada y podrá darse cuenta por sí mismo del estado de ánimo, de la determinación de esta

juventud de la que usted dice que sólo quiere una cosa: pasar tranquilamente sus exámenes”. El dijo: “No, prefiero permanecer aquí para tratar de convencer al Ministro”. Entonces, media hora más tarde, redactó ese comunicado terrible en el que poco más o menos decía a los estudiantes: vuelvan a sus casas, ya han hecho bastantes tonterías...Era desesperante. Por lo visto o no se daban cuenta de lo que pasaba, o querían la masacre...Los gases utilizados contra nosotros –los químicos lo comprobaron y los servicios de la jefatura de policía lo reconocieron- eran gases de combate del mismo tipo que los utilizados en Vietnam y en los Estados Unidos contra los negros. Ese gas quema gravemente los ojos y los pulmones...Lo que sucedió el viernes, lo que sucedió durante toda la semana, no lo habíamos previsto, y menos aún premeditado, ya que no imaginábamos que el gobierno se entregaría a provocaciones tan estúpidas. Fue el Rector Roche quien desencadenó todo haciendo entrar a la policía en la Sorbona, el viernes 3 de mayo. Después, los estudiantes reaccionaron espontáneamente y ya no hubo manera de detener el movimiento ni aunque nosotros mismos lo hubiésemos querido...”

“Ahora que el gobierno ha dado marcha atrás, que nuestros camaradas detenidos y condenados han sido puestos en libertad, que la Sorbona -hasta nueva orden- ha sido abierta, sin estar cercada por la policía, ¿qué va a suceder? No lo sé. Quizás nuestro movimiento pierda un poco de la fuerza unitaria que tuvo, durante una semana en la acción. Pero podrá continuar, explicar políticamente lo sucedido, proseguir el cuestionamiento permanente, y fijar nuevos objetivos...Todo el mundo nos pregunta sobre nuestras relaciones con los grupos políticos, los sindicatos, los partidos. Es muy simple: unidad completa en la acción, más allá de toda divergencia, con todos aquellos que estén listos a combatir con nosotros...los estudiantes, por sí mismos, sin consignas, hicieron frente y combatieron...los estudiantes...espontáneamente, eligieron resistir...”

c. Diálogo entre Jean-Paul Sartre y Daniel Cohn-Bendit: La imaginación al poder⁵¹⁶.

Para Castoriadis lo instituyente consiste en la autotransformación explícita de la sociedad. En otras palabras, la actividad política como magma instituyente se moviliza en función de la transformación de las instituciones existentes.

Si la actividad política no logra cambios en las instituciones centrales de la sociedad por la sociedad misma, entonces lo que nace como instituyente no se desarrolla y pierde ese carácter porque queda atrapado sencillamente por el logro de ciertas reivindicaciones dentro de las tendencias establecidas. De ser así, no ocurre una genuina irrupción de lo instituyente ni tampoco una autocreación del modo histórico-social.

Esto fue lo que pasó con la revuelta de mayo del 68. No fue una manifestación de la sociedad para autotransformarse sino un movimiento de

⁵¹⁶Para esta parte Ver *Ibíd.*, pp. 41-54.

estudiantes y obreros para lograr ciertas reivindicaciones que una vez satisfechas finalizó el descontento.

Como bien lo afirma Sartre, el movimiento busca mejoras pero dentro de lo establecido por la sociedad burguesa. No persiguen instaurar formas inéditas de prácticas cotidianas que den otro sentido a las instituciones, a los individuos, al colectivo y a la forma de vincularse de todos estos.

La conversación que sostuvo Sartre con Daniel Cohn-Bendit, deja clara esta apreciación:

“Jean-Paul Sartre: En pocos días, sin que ninguna orden de huelga general fuera lanzada, Francia se encontró paralizada por los paros y las ocupaciones de fábricas. Todo a consecuencia de que los estudiantes se hicieron dueños de la calle en el Barrio Latino. ¿Qué impresión tienen ustedes del movimiento que han desencadenado? ¿hasta dónde puede llegar?”

“Daniel Cohn-Bendit: Ha alcanzado una extensión que nosotros no podíamos prever al comienzo. En este momento, el objetivo es derribar el régimen...”

“Jean-Paul Sartre: Hay casos, cuando la situación es revolucionaria, en que un movimiento como el vuestro no se detiene, pero también suele suceder que el impulso declina. En este caso, es preciso tratar de ir lo más lejos posible antes de la detención. ¿Cuál es en su opinión la parte irreversible en el movimiento actual, suponiendo que acabe en seguida?”

“Daniel Cohn-Bendit: Los obreros lograrán el cumplimiento de cierto número de reivindicaciones materiales, al mismo tiempo que importantes reformas tendrán lugar en la Universidad por obra de las tendencias moderadas del movimiento estudiantil y de los profesores...La unión de estudiantes y obreros sólo puede hacerse en la dinámica de la acción si el movimiento de los estudiantes y el de los obreros conservan cada uno su impulso y convergen hacia un mismo objetivo...”

“Jean-Paul Sartre: El problema sigue siendo el mismo: mejoras o revolución. Como usted dice, todo lo que ustedes hacen a través de la violencia es recuperado por los reformistas de una manera positiva. La universidad, gracias a lo que ustedes han hecho, se verá mejorada, pero siempre dentro del marco de la sociedad burguesa.

“Daniel Cohn-Bendit: Es evidente; pero creo que no hay otro modo de avanzar. Tomemos el ejemplo de los exámenes. No se discute que se seguirá con ellos. Pero seguramente no se desarrollarán como antes. Se encontrará una fórmula nueva. Y si una sola vez se efectúan de un modo desacostumbrado, un proceso de reforma se pondrá en marcha de modo irreversible. No sé hasta qué punto llegará, lo que sé es que se hará lentamente; pero es la única estrategia posible...es necesario abandonar la teoría de “la vanguardia dirigente” para adoptar aquella -más simple y más honrada- de “la minoría activa” que desempeña el papel de un fermento permanente, impulsando a la acción sin pretender la dirección...En determinadas situaciones objetivas -con la ayuda de una minoría activa- la espontaneidad retoma su lugar en el movimiento social. Es ella la que promueve el avance, y no las órdenes de un grupo dirigente...La fuerza de nuestro movimiento reside precisamente en que se apoya en una espontaneidad “incontrolable”, que da el impulso sin pretender canalizar o sacar provecho de la acción que ha desencadenado...La única oportunidad del movimiento es justamente ese desorden que permite a las gentes hablar libremente y que puede desembocar, por fin, en cierta forma de autoorganización...”

“Jean-Paul Sartre: Lo interesante de la acción que ustedes desarrollan es que lleva a la imaginación al poder. Ustedes poseen una imaginación limitada como todo el mundo, pero tiene muchas más ideas que sus mayores...La clase obrera ha imaginado a menudo nuevos métodos de lucha, pero siempre en función de la situación precisa en la que se encontraba. En 1936 inventó la ocupación

de las fábricas, porque era la única arma que tenía para consolidar y sacar provecho de una victoria electoral. Ustedes tienen una imaginación mucho más rica y las frases que se leen en los muros de la Sorbona lo prueban. Hay algo que ha surgido de ustedes que asombra, que trastorna, que reniega de todo lo que ha hecho de nuestra sociedad lo que ella es. Se trata de lo que yo llamaría la expansión del campo de lo posible. No renuncien a eso”.

d. Declaraciones de Herbert Marcuse

En las palabras de Marcuse se revela la tesis de la relación entre la institución instituida, la institución instituyente, el individuo y la colectividad que propone Castoriadis.

En efecto, a lo largo de este tercer capítulo se indicó que, para Castoriadis lo imaginario instituido socializa a los individuos y éstos reproducen las significaciones establecidas. Sólo cuando los individuos ponen en ejercicio su imaginación radical mediante la acción, es que pueden penetrar en lo instituido para innovar. Sólo en el campo de la praxis, en el emprendimiento de acciones, es como los individuos intervienen efectivamente en lo establecido para transformarlo en otro.

La socialización es un poder que ejerce lo imaginario instituido sobre los individuos que produce. Pero, detrás de ese poder, se encuentra el magma imaginativo radical, que toma sus variables de lo establecido para manifestarse como transformación de lo establecido. Generalmente la tendencia de la institución es mostrar que lo instituido es único, universal, permanente, lo que sirve, cuando la praxis social demuestra que junto a lo dado se encuentra lo no dado, que emerge cuando menos se lo espera. Entonces, cuando la institución establecida se ve amenazada por cambios inminentes, hará todo lo posible por impedir todo aquello que la pone en peligro, tratando de mantener el orden social. Sin embargo, por más que lo impida, los cambios que devienen de la

manifestación de un magma, casi siempre son imposibles de detener. Estos cambios pueden tratarse solo de mejoras dentro del patrón de lo establecido como fue lo que logró el movimiento de mayo del 68. Pero, también puede tratarse de autotransformación de la sociedad: pasar del totalitarismo a la democracia.

Marcuse destaca que la rebeldía de los estudiantes se produce en el plano de la acción para rechazar los modos de vida que le ofrece esa sociedad para encontrar otras formas nuevas. Ante lo establecido, los estudiantes reaccionan a partir de la actividad que toma fuerza junto con la espontaneidad que va haciéndose de la misma práctica de denuncia y de apostar por el cambio.

Estas declaraciones las expresó Marcuse en un Coloquio organizado por la UNESCO, antes del estallido del movimiento de estudiantes y obreros en París-Francia⁵¹⁷:

“Como buen ciudadano, jamás he predicado la violencia. Pero creo seriamente que la violencia de los estudiantes no es sino la respuesta a la violencia institucionalizada de las fuerzas del orden. Me identifico con las motivaciones profundas de una lucha estudiantil que ataca no sólo a las estructuras perimidas de la Universidad, sino a todo un orden social, donde la prosperidad y la cohesión tienen por fundamento la incentivación de la explotación, la competencia brutal y una moral hipócrita.

Creo que los estudiantes se rebelan contra todo nuestro modo de vida, que ellos rechazan las ventajas de esta sociedad tanto como sus males, y que aspiran a un modo de vida radicalmente nuevo: a un mundo donde la competencia, la lucha de los individuos unos contra otros, el engaño, la crueldad y la masacre ya no tengan razón de ser. Un modo de vida que, para retomar las nociones de mi obra *Eros y Civilización*, ponga realmente los instintos de agresión al servicio de los instintos de vida y eduque a las jóvenes generaciones en vista a la vida y no a la muerte... Voy a responderle citando la declaración que acaban de hacer pública un grupo de filósofos y escritores (Sartre, Lefebvre, Lacan, Blanchot, Gorz, Claude Roy, etc) y con quienes estoy de acuerdo enteramente en lo que dicen: Estamos dispuestos a afirmar que, frente al sistema establecido, el movimiento estudiantil es de una importancia capital y quizás decisiva ya que, sin hacer promesas y, por el contrario, descartando toda afirmación prematura, opone y mantiene una potencia de rechazo capaz, creemos nosotros, de abrir un porvenir... En lo que respecta a la Universidad, saben lo que quieren: ellos toman en serio el principio democrático de la autodeterminación y quieren ser educados en la autodeterminación... Todo comenzó siempre por un puñado de intelectuales en rebelión. Puede detectarse un síntoma con estas características, creo yo, en las revueltas actuales de los estudiantes. Son, sin embargo, rebeliones siempre espontáneas...”

⁵¹⁷Para esta parte Ver *Ibíd.*, pp. 56-62.

e. Documentos sobre el mayo francés⁵¹⁸

En estos documentos se patentiza:

1) El enfrentamiento entre lo instituido y lo instituyente. Por una parte, lo establecido se niega a aceptar cambios y lucha por mantener las tendencias que ha instituido en todos los ámbitos que tocan la evolución de los individuos y el colectivo. Por el otro, lo instituyente busca transformación, cambios, producir nuevos estilos de vida en todos los ámbitos. Este enfrentamiento, puede ser violento o pacífico. En la revuelta de mayo del 68 hubo violencia.

2) La posibilidad de autogestión y autogobierno que puede crear la propia sociedad.

“Un mismo combate

...La juventud estudiantil, obrera, rechaza el futuro que le ofrece la sociedad actual, rechaza la desocupación cada vez más amenazante, rechaza la Universidad de hoy que sólo le brinda una formación “ultraespecializada”, carente de valor que, bajo el pretexto de “selección”, reserva el saber a los hijos de la burguesía; que es sólo un instrumento de represión contra todas las ideas no conformes con los intereses de la clase dominante.

Cuando ella se rebela con violencia, tiene conciencia de que hace más evidente y más neto ese rechazo; tiene conciencia que su lucha sólo tiene perspectivas si los obreros comprenden el sentido y la hacen suya. Es por eso que hoy, nosotros continuamos; es por eso que nos dirigimos a usted”

“¿De qué caos se Trata?

...El gobierno pretende hacer cumplir el pánico ante la huelga, denunciando el “caos”. Pero al pasar de la huelga pasiva a la huelga activa, los trabajadores han demostrado que pueden tomar en sus manos y organizar ellos mismos los servicios públicos, sociales y los medios de producción, es decir, hacer funcionar sin patrón ni explotador de ninguna clase la máquina económica del país al servicio de los trabajadores”.

f. Las Paredes Hablan⁵¹⁹

Desde la perspectiva de Castoriadis este movimiento del mayo francés es expresión del decir (*legein*) y del hacer (*tukhein*).

La lengua deviene de la praxis social, de los infinitos posibles que arroja el decir, el habla cotidiana. El hacer humano se patentiza en el discurso y mediante

⁵¹⁸Para esta parte Ver *Ibíd.*, pp. 68 y 69.

⁵¹⁹Para esta parte Ver *Ibíd.*, pp. 77-91.

el discurso. La imaginación se hace visible con el discurso: lengua escrita, oral, gestual, lúdica; también por grafitis, pinturas, dibujos, fotografía.

En la convivencia los hombres inventan palabras para designar objetos y también las formas de mostrar estas invenciones. El hacer cotidiano en su haciendo construye el habla y, por consiguiente, el hablando se desarrolla en una permanente modificación según las prácticas cotidianas.

El decir es producto de la espontaneidad de la experiencia. El hacer se manifiesta con la praxis colectiva e individual. El decir y el hacer trabajan de manera conjunta y son indispensables para crear el modelo histórico-social de la institución imaginaria. Son condiciones que facilitan la transformación porque nutren lo instituyente en la medida que contribuyen a modificar lo establecido.

En el movimiento de mayo del 68 estuvieron presentes estas dos condiciones: el decir y el hacer. Hubo praxis individual y social que se practicó mediante acciones concretas para manifestar el descontento, la insatisfacción, tanto de los estudiantes como los obreros para rechazar las viejas formas de enseñanza y la imposición de las políticas públicas del Estado: manifestaciones, ocupaciones, barricadas, panfletos, discursos y también formas de decir para expresar el repudio hacia la estructura establecida. Una de estas formas fueron los grafitis, como se exhiben a continuación:

“El Sueño es realidad”. Censier

“Pensar juntos, No. Empujar juntos, Si”. Fac. de Derecho-Assas

“El derecho de vivir no se mendiga, se toma”. Nanterre

“Ser libre en 1968, es participar”. Ciencias Políticas

“La política pasa en la calle”. Ciencias Políticas

“Prohibido prohibir. La libertad comienza por una prohibición”. Sorbona

“Cambiar la vida. Transformar la sociedad”. Ciudad Universitaria

“Es necesario explorar sistemáticamente el azar”. Censier

“La acción no debe ser una reacción sino una creación”. Censier

“Queremos las estructuras al servicio del hombre y no el hombre al servicio de las estructuras. Queremos tener el placer de vivir y nunca más el mal vivir”. Odeón

“Un policía duerme en cada uno de nosotros, es necesario matarlo”. Censier

“Es necesario llevar en sí mismo un caos para poner en el mundo una estrella danzante (Nietzsche)”. Odeón

“La libertad de los otros prolonga la mía hasta el infinito (Bakunin)”. Condorcet

“Creatividad

Espontaneidad

Vida”. Censier

“La imaginación toma el poder”. Sorbona

“La obediencia comienza por la conciencia, y la conciencia por la desobediencia”. Censier

“La acción permite superar las divisiones y encontrar soluciones. La acción está en la calle”. Ciencias Políticas

“Para poder discutir la sociedad en que se vive, es necesario antes ser capaz de discutirse a sí mismo”. Odeón

“No hay pensamiento revolucionario. Hay actos revolucionarios”. Nanterre

“Olvídense de todo lo que han aprendido. Comiencen a soñar”. Sorbona

“El enemigo del movimiento es el escepticismo. Todo lo que se ha realizado proviene del dinamismo que surge de la espontaneidad”. Lenguas Orientales

“Hay método en su locura. Hamlet”. Nanterre

“Más que nunca crear comités de acción. Ante todo crear comités de acción. Victoria gracias a los comités de acción”. Sorbona

“Cuestionamiento permanente”. Ciencias Políticas

“Viva la democracia directa”. Sorbona

“Construir una revolución, es también romper todas las cadenas internas”. Medicina

“Los que hablan de revolución y de lucha de clases sin referirse a la realidad cotidiana hablan con un cadáver en la boca”. Sorbona

“El acto instituye la conciencia”. Nanterre

“La imaginación no es un don sino el objeto de conquista por excelencia (André Bretón)”.
Condorcet

“Agitación permanente”. Sorbona

Finalmente se puede decir que el movimiento estudiantil-obrero de mayo del 68 contribuyó a lograr ciertos cambios dentro de la estructura establecida, pero no logró la autotransformación de la sociedad por la sociedad misma. En otras palabras, no consiguió que el movimiento fuese una actividad política instituyente.

En el movimiento se dio una fraternidad, cooperación activa entre los individuos y el colectivo que se pudo apreciar en las manifestaciones y en las discusiones donde intervinieron estudiantes, docentes, médicos, enfermeros, obreros, ingenieros, capataces, ejecutivos. Una cooperación activa que coincidió en el rechazo de lo establecido y a buscar, encontrar otros sentidos de vida que incluyeran la libertad, la justicia, la comunidad, la verdad. Una minoría en relación a la totalidad de la sociedad francesa de esa época, que pudo imponerse por un breve tiempo con la bandera del cambio, la transformación. A pesar de este impulso, todo terminó una vez que el orden fue restablecido, ciertos cambios se dieron y todo volvió a la normalidad.

El mayor enemigo de la lucha por la transformación en pro de la libertad, la autonomía, la justicia, es la comodidad y la satisfacción de las necesidades de los individuos y el colectivo.

“Si se quiere comprender dónde se hallaba el ‘individualismo’ en Mayo del 68, Castoriadis propone que se reflexione sobre lo que selló la caída del movimiento: el reaprovisionamiento de las estaciones de servicio. El orden fue restablecido definitivamente cuando el francés medio pudo dirigirse, nuevamente, en su automóvil y con su familia, a su casa de fin de semana o a su lugar

para el picnic. Eso le permitió, cuatro semanas más tarde, votar en un 60% a favor del Gobierno⁵²⁰.

⁵²⁰ Gómez Sánchez, Omar. *Mayo del 68*. Editorial Longseller, Serie Compendios, 2001, p. 61. <http://www.scribd.com/doc/27220477/Mayo-Del-68-Primavera-de-la-Utopia>.

CONCLUSIONES

La tesis de Castoriadis muestra que la sociedad y el individuo sólo pueden ser elucidados desde lo imaginario, porque se trata de la creación y autocreación, como institución y como individuo.

En la propuesta del filósofo greco-francés, la creación aparece en lo imaginario a partir de dos categorías fundamentales: la historia y la sociedad. En este contexto, la historia es creación de modelos de vida humana o de sociedades instituidas, que posibilita que los individuos construyan un mundo, nuevas formas sociales por la actividad de la sociedad instituyente. Dicho de otro modo, toda institución de la sociedad es una creación de una forma o un modo único de estilo de vida y su magma latente posibilita cambios en el estilo practicado que se derivan de la actividad instituyente del individuo y del colectivo. La forma de organización social en construcción, el *por hacer* ser de un mundo propio, se muestra en las significaciones que encarnan las instituciones.

En las significaciones sociales, contenido en potencia del magma, está el sentido y el mundo propio que los hombres realizan en su praxis social; y es por las significaciones que se aprehende el sentido de la actividad humana, fuente de creación. La exposición de Castoriadis refiere a que la institución imaginaria de la sociedad consiste en la “creación de una actividad explícitamente autoinstituyente de la colectividad”⁵²¹.

La sociedad es una creación de la praxis social. Los individuos y el colectivo se autocrean en un proceso de cooperación activa entre la imaginación

⁵²¹Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2006, p. 72.

radical y lo imaginario para producir la institución social. En este proceso, el individuo como viviente se socializa por la presencia de la psique como imaginación radical en relación con lo imaginario, que evita que la imaginación como mónada se encierre en sí misma y quede permanentemente sujeta al placer. Lo imaginario rescata al individuo de quedar atrapado en su propia individualidad al posibilitar su socialización. Por ello, en principio el individuo es producto de la fabricación social, de la imposición del lenguaje, reglas, valores, objetos, realidad, a la imaginación radical como mónada psíquica. Lo psíquico y lo social son dos campos indisolubles, pues su encuentro es lo que hace al individuo social. Lo imaginario establecido le ofrece al individuo las significaciones instituidas que le dan sentido a su vida, impuestas al principio, pero que debe ser así para que el individuo se socialice. Por esta razón, en esta etapa, lo imaginario se instituye en el individuo como heterónimo. Sin embargo, lo heterónimo no ocupa la totalidad de la imaginación radical, puesto que, al margen, a un lado, en algún sitio recóndito se encuentra y aparece espontáneamente como potencia creadora, capaz de modificar y transformar lo heterónimo, lo no-auténtico por lo autónomo, lo auténtico. Esta emergencia individual y también colectiva marca la actividad creadora como el ejercicio de la acción para transformar y cambiar, para llevar a cabo el obrar autoinstituyente de la colectividad, esto es, la autocreación de la institución imaginaria de la sociedad.

En su elucidación, la democracia constituye la creación de una actividad explícitamente autoinstituyente de la colectividad, pues la fuente de creación de la institución es la actividad instituyente de los individuos. Los individuos y el

colectivo establecen y dicen el derecho a partir de sí mismo, hacen su propia ley, ésta no viene dada por otro. Sobre lo que se trata es que la democracia sea la institución de la sociedad que se encuentre en permanente autoinstitución, en la creación y constitución de un espacio público auténtico.

Esta tesis de Castoriadis se abordó en tres capítulos, que refieren a lo imaginario; el individuo; y, el individuo y lo imaginario. De cada uno de los temas se desprenden conclusiones que a continuación se exponen:

La tesis de Castoriadis sobre la institución imaginaria de la sociedad consiste en destacar que la actividad humana también aparece en imágenes, figuras, representaciones, formas visibles que muestran un modo de ser de una organización social determinada. Insiste en resaltar que todos los aspectos que conforman la vida del individuo y el colectivo también son imágenes vivientes que producen un imaginario. Las imágenes y lo imaginario hacen visible, muestran la dinámica de la realidad social que se está sucediendo en un momento dado. Los edificios, las calles, los parques, el metro, los mercados, las universidades, el derecho, la policía, la asamblea, la sexualidad, la muerte, el arte, la vida, sólo por nombrar algunos, son imágenes vivientes que constituyen un imaginario que revelan lo hecho y el por hacer de una colectividad que vive entre lo instituido y lo instituyente. De este capítulo se deriva la siguiente afirmación de Castoriadis: lo imaginario produce realidad y racionalidad en forma de imágenes vivientes. En otras palabras, realidad y racionalidad son producto de la creación incesante de significaciones imaginarias que devienen de la praxis individual y

colectiva. Por consiguiente, lo imaginario refiere a la praxis social como ficción vivida y no a un mero espacio ideal o simplemente mental.

La imaginación radical como mónada psíquica es un *constituyente-constituido*, una potencia que produce representaciones por sí misma y convierte en representaciones toda la información que capta del mundo exterior. El encuentro del individuo con el mundo exterior se traduce en representaciones, en imágenes. El individuo como ser viviente con su facultad monádica es una potencia que fabrica imágenes, se vincula con el mundo mediante las imágenes e interioriza la información del mundo exterior como imágenes. Es un protosujeto que se concibe como una totalidad que responde al principio del placer. Este es el estado originario del sujeto donde el sujeto y el objeto constituyen una totalidad que se sostiene en un estado de placer y de satisfacción inmediata y el protosujeto lo vive como producción de representaciones.

La imaginación radical como inconsciente constituye un magma de representaciones, una mezcla de afectos, intenciones, deseos e imágenes que devienen de la mónada psíquica. Esta mezcla de representaciones no sucede ordenadamente como lo afirmó Freud. Para Freud las representaciones se encuentran coordinadas entre sí, coexisten sin influir unas sobre otras y tampoco se contradicen. Contrariamente a Freud, Castoriadis sostuvo que la mezcla de representaciones responde a una asociación libre, a la espontaneidad, a la contingencia. En esa dimensión las representaciones se encuentran indiferenciadas, confundidas, desordenadas.

Con esta explicación de la imaginación radical el filósofo greco-francés presenta a un sujeto que tiene una estructura psíquica originaria que es la mónada psíquica, potencia de la cual nacen las primeras representaciones, se producen las posteriores y también las organiza. La mónada psíquica es la potencia que nutre la autocreación de un modo de ser del individuo y también posibilita su socialización.

La socialización del individuo es producto del encuentro entre la imaginación radical y lo imaginario instituido. Esta socialización es violenta porque lo imaginario establecido impone a la imaginación radical su adaptación al conjunto de instituciones ya establecidas; simultáneamente, es necesaria, porque esta socialización le propone al sujeto sentido de vida y desarrollo impidiendo, así, que quede atrapado en el estado de placer originario, como mónada cerrada en sí misma. Posteriormente, por el fluir de la imaginación radical que es indomable por su propia naturaleza, el individuo es capaz de autocrearse su propia socialización, esto es, se atreve a transformar su visión de vida, su personalidad en función de su reflexión y cuidado de sí. Con esta fuerza, se arroja a la vida y lucha por crear una inédita organización social. La creación del individuo en cooperación activa con el colectivo puede ser constructiva, como en la democracia directa o destructiva, como en los totalitarismos.

La idea central de Castoriadis es señalar que la singularidad que caracteriza al individuo es la imaginación radical, la cual requiere de lo imaginario para desarrollarse como un magma de representaciones que transforman lo

establecido y estimulan lo instituyente: es la puesta en marcha de la invención como practica de vida social efectiva.

El intento de Castoriadis de dar una explicación filosófica de la imaginación radical es interesante, pero es la parte más débil y confusa de su tesis al trasladar nociones del psicoanálisis al filosófico.

En efecto, el argumento que expone el filósofo greco-francés para distanciarse de Freud, en cuanto a la conformación del contenido de lo inconsciente carece de una justificación adecuada. El mencionado autor se limita hacer una afirmación: en lo inconsciente las representaciones se asocian libremente, espontáneamente y además están mezcladas. Pero, no da argumentos que sustenten esta afirmación. No explica por qué considera que ello es así. En otras palabras, no justifica por qué las representaciones en lo inconsciente responden a una libre asociación y no se suceden ordenadamente. Presenta su afirmación, haciendo un razonamiento analógico entre lo imaginario y la imaginación: transfiere su argumentación de lo imaginario a la imaginación.

Ciertamente, lo imaginario es espontaneidad, azar e indeterminación. Lo social y lo psíquico responden a un mismo principio: un magma de representaciones. Cuestión que es plausible como potencia matriz, pero no en la forma cómo el individuo lo asume como individualidad y cómo cuerpo social. Es decir, se puede aceptar que lo antropológico y lo social responden al mismo principio, pero la forma de manifestación de ese principio en cada uno de los campos es distinta. Es importante diferenciar al individuo como individualidad y al individuo como cuerpo social. Una cosa es el individuo como individualidad en

la intimidad, privacidad, a solas consigo mismo. Y otra, el individuo en su relación con los demás y con las instituciones.

Asumo que Castoriadis, en su madurez, apasionado por el psicoanálisis, hace una interpretación libre y personal de este ámbito, que asoció con otros campos del conocimiento, como: la filosofía, la política, el derecho, la economía, la historia, el arte, la música, la literatura, la ciencia, entre otros. En resumen, la vinculación que hace Castoriadis de la filosofía, el derecho, la economía, lo político, la historia con el psicoanálisis obedece a una toma de decisión personal como investigador y estudioso que fue de las creaciones intelectuales y prácticas humanas.

Asimismo, de su propuesta se puede constatar que Castoriadis toma los conceptos de Freud y varía las nominaciones conceptuales tratando con ello de formular una teoría “nueva” sobre lo político. La realidad humana como imaginario, el individuo social concebido como una construcción social, el deseo, la autonomía son ideas que ya habían sido desarrolladas por el psicoanálisis⁵²². En pocas palabras, aplica las concepciones del campo psicoanalítico en el área política.

La imaginación contribuye a la vinculación del individuo y la sociedad. A la manifestación de la imaginación se deben las creaciones humanas inéditas en lo privado (su propia existencia) y en lo público (lo social). La imaginación desde su origen está emparentada con dos mundos. El individual, privado de cada persona; y el público, ligado a la actividad política.

⁵²²Ver: Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana*. Ob. cit.

En la tesis de Castoriadis, el individuo se mueve en dos mundos: el de su autocreación, su propia transformación desde adentro; y el de su participación en lo colectivo, en lo público, en su contribución para reformar la vida social y ordenar jurídicamente a la ciudad. En la vinculación entre el individuo y la sociedad, está diferenciado el ámbito privado de lo público. Sin embargo, esta delimitación que se encuentra aquí, es confusa en la concepción del individuo desde la imaginación radical que hace Castoriadis. Como se argumentó precedentemente, reafirmo que cuando el filósofo greco-francés hace un razonamiento analógico entre lo imaginario y la imaginación quedan mezcladas las esferas pública y privada al desaparecer la singularidad, la particularidad de cada individuo, al hacer una equivalencia entre lo social y lo individual.

Por consiguiente, la imaginación y lo imaginario constituye un binomio indisoluble que se supera a sí mismo cuando este binomio responde a la *alteridad* *alteración*. La imaginación requiere de lo imaginario en principio para desarrollarse, socializarse; posteriormente, para transformarlo, cambiarlo, modificarlo. Se trata de una superficie finita e ilimitada. Es este movimiento de cooperación activa el que produce la autonomía individual y social que se presenta como la institución imaginaria de la sociedad constructiva por excelencia: la democracia directa.

Siendo que este movimiento de cooperación activa entre la imaginación y lo imaginario depende de la acción humana, entonces tanto la transformación individual como social, llevan el germen del riesgo de la desmesura humana; esto

es, la incapacidad de los seres humanos de saber por ellos mismos cuando autolimitarse.

El individuo en su individualidad lleva en sí el riesgo de la desmesura. Asimismo, la desmesura le es consustancial a lo social. Al respecto, claramente explica Castoriadis, que hasta ahora no se ha inventado una forma, un correctivo, un método efectivo que evite la manifestación del desbordamiento de las pasiones humanas o lo canalice para su desarrollo. En consecuencia, la dupla constructivo-destructivo es una unidad. El ejercicio pleno de la libertad, en cuanto a la creación de un estilo de vida, es una decisión totalmente humana. Imaginación-razón en cooperación activa para la construcción o para la destrucción. Desarrollo-democracia; No-desarrollo-totalitarismo.

Finalmente, las ideas de Castoriadis están saturadas de toda la atmósfera que devino con la revuelta estudiantil y obrera de mayo en Francia en el año de 1968. La acción toma las calles como transformación de lo dado. Esa transformación se alimenta por la lucha de los estudiantes y trabajadores por participar en las decisiones de lo público. La política es praxis, porque sucede en la calle, hace los sueños realidad, trata de cambiar la vida y la sociedad. La acción para ese entonces, se vive y se ejerce como una creación que explora sistemáticamente el azar para encontrar la forma en que las instituciones estén al servicio de los individuos y la colectividad y no los individuos y la colectividad al servicio de las instituciones. Se toma conciencia de la importancia de la cooperación entre los individuos y la colectividad para desarrollar el ejercicio de la libertad, por cuanto la libertad de los otros prolonga la del individuo, y la

libertad del individuo prolonga la de los otros. Los individuos y la colectividad se encuentran en un movimiento permanente de unidad. Se comprende que si cada quien hace lo que corresponde, entonces los individuos como colectividad transforman, cambian, inventan. Dejan entrar a la vida la espontaneidad, el azar y la creatividad. En una frase: La imaginación toma el poder.

BIBLIOGRAFÍA

Principal:

Álvarez, María Carolina. “Observaciones preliminares sobre la función de la imaginación en la filosofía ética kantiana”. En *Episteme NS*. Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH)-Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, N° 28, 2008.

Anzaldúa Arce, Raúl Enrique. “Pensar al sujeto a partir de Castoriadis”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Aristóteles *Acerca del alma*. Madrid, Editorial Gredos, S.A., 3ª Reimpresión, 1994.

Aristóteles *Ética Nicomáquea*. Madrid, Editorial Gredos, S.A., 3ª Reimpresión, 1995.

Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, 2008.

Castoriadis Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Ediciones Cátedra, S. A., Barcelona, 1998.

Castoriadis, Cornelius. *Ciudadanos sin brújula*. Coyoacán, Ediciones Coyoacán, S.A., Segunda Reimpresión, 2005.

Castoriadis, Cornelius. *Domaines de l'homme. Les Carrefours du Labyrinthe 2*. Editions du Seuil, 1re Publication, París, 1986. Castoriadis, Cornelius. *Los Dominios del Hombre. Las Encrucijadas del Laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998.

Castoriadis, Cornelius. *El Avance de la insignificancia*. Buenos Aires, Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires), Primera Reimpresión, 1997.

Castoriadis, Cornelius. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Segunda Edición, 1998.

Castoriadis, Cornelius. *Escritos Políticos*. Madrid, Catarata, 2005.

Castoriadis, Cornelius. *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2001.

Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. París, Editions du Seuil, 1º Publication, 1975. Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria V.1*. Buenos Aires, Tusquets Editores, 2ª Reimpresión, 2003. Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución V.2*. Buenos Aires, Tusquets Editores, 2ª Reimpresión, 2003.

Castoriadis, Cornelius. *La insignificancia y la imaginación. Diálogos con Daniel Mermet, Octavio Paz, Alain Finkielkraut, Jean-Luc Donet, Francisco Varela y Alain Connes*. Madrid, Editorial Trotta S.A., 2002.

Castoriadis, Cornelius. *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe 3*. Francia, Editions du Senil, 1re Edition, 1990.

Castoriadis, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe 1*. Francia, Editions du Senil, 1re Publication, 1978.

Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heraclito. Seminarios 1982-1983. La Creación Humana II*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Español, 2006.

Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Editorial Gedisa, S.A., Tercera Reimpresión, 1998.

Castoriadis, Cornelius. *Sobre el político de Platón*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Español, 2003.

Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición en Español, 2004.

Castoriadis, Cornelius. *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires, Katz Editores, Primera Edición, 2006.

CECOSEOLA. *Buscando una Convivencia Armónica*. Venezuela-Barquisimeto, 2003.

Cristiano, Javier L. “Hacer social e imaginación: el proyecto de una sociología de la acción”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, 2008.

Dumesnil, Pierre. “Conflictos y solidaridades”. En *Transversales*. Madrid, No 2, 2006.

Franco, Yago. “Una Subjetividad sin Descanso”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Franco, Yago. *Magma. Cornelius Castoriadis: Psicoanálisis, filosofía, Política*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2003.

Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”. En *Transversales*. Madrid, No 2, 2006.

Freud, Sigmund. “Lo inconsciente”. En *Obras completas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1948.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Katz Editores, Primera Edición, 2008.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. México, Taurus Humanidades, Cuarta Edición, Tomo I, 1987.

Hegel, George. *Filosofía del derecho*. México, Edición de la Universidad Autónoma de México, Edición de Laura Mues de Schrenk y Eduardo Cevallos Uceta, 1985.

Heymann, Ezra. “En torno a la imaginación en Kant”. En *Revista Apuntes Filosóficos*. Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH)-Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, N° 17, 2000.

Ibañez, Tomás. “Cornelius Castoriadis”. En *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Barcelona, Gedisa Editorial, Primera Edición, 2005.

Jiménez, Marco A. “Viaje al fin de la ética y la política: autonomía o insignificancia. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

La Imaginación al poder. Colección Insurrexit, Editorial Argonauta. Testimonio del estallido que sacudió a Francia en Mayo del 68.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de psicoanálisis*. Madrid, Paidós, 1ª Edición.

Mier, Raymundo. “Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Universidad Veracruzana, Instituto de Filosofía, 2008.

Miranda, Rafael. “El comunitarismo en cuestión”. En *Transversales*. Madrid, No 2, 2006.

Miranda, Rafael. “El sujeto autónomo y la alteridad” En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Pedrol, Xavier. “La “antropología filosófica” de Castoriadis”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Poirier, Nicolás. *Castoriadis. El Imaginario Radical*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, Primera Edición, 2006.

Rodríguez Serón, Alicia. “El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud”. En *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*. Málaga, Sección de Filosofía de la Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Vol. I, 1996.

Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona, Paidós, Primera Reimpresión, 1996.

Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y Otros Pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos 2*. Barcelona, Ediciones Paidós, Primera Edición, 1993.

Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa”. En *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Tello, Nerio. *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid, Campo de ideas SL, Primera Edición, 2003.

Teodoro Ramírez, Mario. “Pluralismo cultural y desencanto de la razón crítica”. En *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*. México, Plaza y Valdés S.A., Primera edición, 2000.

Vera, Juan Manuel. “Leyendo a Castoriadis”. En *Transversales*. Madrid, No 2, 2006.

Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1992-1997)*. Madrid, Ediciones del Orto, Primera Edición, 2001.

Complementaria

Bachelard, Gastón. *La Intuición del Instante*. México, Fondo de Cultura Económica, Primera Reimpresión, 2000.

Benz, Wolfgang y Graml, Hermann. *El siglo XX. Europa después de la segunda guerra mundial 1945-1982*. México, Siglo Veintiuno Editores, Novena Edición en Español, Tomo 1, 2001.

Benz, Wolfgang y Graml, Hermann. *El siglo XX. Europa después de la segunda guerra mundial 1945-1982*. México, Siglo Veintiuno Editores, Séptima Edición en Español, Tomo 2, 2000.

Beriain, Josetxo. “Imaginario social, politeísmo y modernidades múltiples”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Borges, Jorge Luis. “El etnógrafo”. En *Obras completas*. Buenos Aires, Emenece Editores, 1974.

Briceño Guerrero, José Manuel. *¿Qué es la filosofía?* Mérida, Editorial La Castalia, Segunda Edición, 2007.

Cabrera, Daniel H. “<<Técnica>> y <<progreso>> como significaciones imaginarias sociales. Elementos para una hermenéutica social de las <<Nuevas tecnologías de la información y la comunicación>>”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Capdequi Sánchez, Celso. “Apuntes para una biografía intelectual; Cronología científica de C. Castoriadis; Bibliografía de Cornelius Castoriadis; En el principio era la acción”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Cappelletti, Ángel J. “Cornelius Castoriadis y la sociedad burocrática”. En *Estado y poder político en el pensamiento moderno*. Mérida, Universidad de Los Andes Consejo de Publicaciones, Primera Edición, 1994.

Carretero Pasin, Ángel Enrique. “La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Castoriadis, Cornelius. “Tiempo y creación”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Cisneros A., María E. J. M. Briceño Guerrero “¿Qué es la filosofía?” En: *Apuntes Filosóficos* (Reseñas). Caracas, UCV, Nº 31, 2007.

De Quevedo, Francisco. *Antología poética*. Bogotá, Editorial La Oveja Negra, 1984.

De Quincey, Thomas. “Suspiria de profundis: Una escuela de las confesiones de un inglés comedor de opio” *Del asesinato considerado como una de las bellas artes y otras obras selectas*. Madrid, Valdemar, 1ª Edición, 2004.

Étienne de La Boétie. *Discurso de la servidumbre también llamado contra uno*. Colonia del Valle, Editorial Aldus, S.A., Primera Edición, 2001.

Garagalza, Luis. “La imaginación de la materia en C. Castoriadis y G. Santayana”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Hadot, Pierre. *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid, Biblioteca de Ensayo Siruela, Ediciones Siruela, 2006.

Lanceros, Patxi. “La lógica del volcán”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Liscano, Emmanuel. “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: La agonía de la ilustración”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

LucFerry. *Aprender a vivir*. Madrid, Taurus, 2007.

Maffesoli, Michel. “El imaginario social”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Mann Thomas. *La Montaña Mágica*. Madrid, Pocket Edhasa, Primera Reimpresión, 2006.

Molina, Esteban. “La experiencia de socialismo o barbarie”. En *Anthropos*. Barcelona, 198, 2003.

Murakami, Haruki. *Crónica del Pájaro que da Cuerda al Mundo*. México, Tusquets Editores, 1ª Edición en Colección Maxi en Tusquets México, 2008.

- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Onfray, Michel. *Antimanual de Filosofía*. Madrid, Editorial Edaf, S.A., 2005.
- Onfray, Michel. *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Barcelona, Editorial Paidós, 1ª Reimpresión, 2004.
- Onfray, Michel. *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona, Anagrama, Primera Edición, 2008.
- Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.
- Randle, Michael. *Resistencia Civil*. Barcelona, Editorial Paidós, 1ª Edición, 1998
- Rowlands, Mark. *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad. Una historia real*. Barcelona, Editorial Seix Barral, Primera Reimpresión, 2009.
- Stavarakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Primera Edición, 2010.
- Yourcenar, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Bogotá, Editorial Sudamericana, Primera Impresión, 1984.

Prensa

- (2010, 11 de abril). Escudo contra la Violencia. Siete días. *El Nacional*.
- Liberman, Adrián (2010, 25 de enero). Psicoanálisis para el futuro. Opinión. *El Nacional*.
- Narváez, Eleazar. (2010, 2 de diciembre). Pasión y medio por la autonomía. Opinión. *El Nacional*.
- Zapata, Pedro León (2010, 11 de octubre). Zapatazos. Opinión. *El Nacional*.

Fuentes Electrónicas

- Arribas, Sonia. "Cornelius Castoriadis y el imaginario político". En *Foro interno*. España, 8, 2008, p. 115. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576.21-12-2010>
- C. Castoriadis et C. Lefort. *Lettre ouverte aux militants du PCI et de la "IV° Internationale"*. http://www.marxists.org/francais/general/castoriadis/works/1949/chauiieu_19490228.htm
- Carrillo Zapata, Ricardo y Saibacam, Jacobo. *El mundo interno, el imaginario y la política*. En *Foro Interno*. España, 10, 2010, p. 99. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>.
- Caso Franklin Brito www.franklinbrito.com
- Castoriadis Cornelius, *El campo de lo histórico* http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio04/sec_3.html

Castoriadis Cornelius. Transformación social y creación cultural. http://www.infoamerica.org/teoria_articulos/castoriadis01.pdf

Castoriadis, Cornelius. *De la autonomía en política: "El individuo privatizado"*. <http://www.magmanet.com.ar/privatizado.htm>

Castoriadis, Cornelius. *El campo de lo social histórico*. http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio04/sec_3.html

Castoriadis, Cornelius. *La democracia como procedimiento y como régimen*. <http://www.inisoc.org/Castor.htm>

Castoriadis, Cornelius. *Les ouvriers face à la bureaucratie*. http://www.marxists.org/francais/general/castoriadis/works/1956/chaulieu_19560100.htm

Castoriadis, Cornelius. *Poder, política, autonomía*. Wikipedia.

Castoriadis, Cornelius. *Sur la question de l'U.R.S.S. et du stalinisme mondial*. http://www.marxists.org/francais/general/castoriadis/works/1947/chaulieu_194708.htm

Castoriadis, Cornelius. *Sur le programme socialiste*. http://www.marxists.org/francais/general/castoriadis/works/1952/chaulieu_19520700.htm

Castoriadis, Cornelius. *Sur le régime et contre la défense de l'U.R.S.S.* http://www.marxists.org/francais/general/castoriadis/works/1946/chaulieu_19460800.htm

Cisneros A. María E. *Los Cínicos: El arte de vivir en libertad*. En: <http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com>.

De Los Reyes David. *Del cinismo antiguo: Sexualidad, sufrimiento y provocación*. En: <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com>

De los Reyes, David. *Estética y filosofía o el arte de vivir*. En <http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com/>

Escritos de Cornelius Castoriadis en Español. Cornelius Castoriadis Agora International Website. <http://www.agorainternational.org/es/spanishworks.html>

Gómez Sánchez, Omar. *Mayo del 68*. Editorial Longseller, Serie Compendios, 2001, p.61. <http://www.scribd.com/doc/27220477/Mayo-Del-68-Primavera-de-la-Utopia>.

Hablando con Cornelius Castoriadis. Edición digital de la Fundación Andreu Nin, octubre 2003.

Más allá del principio del placer www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Shofield, Malcolm. "Aristotle on the Imagination". En: *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, Claredon Paperbacks, Oxford University Express, Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Okseberg Rorty, Reprinted 2003. <http://books.google.co.ve>

Una antología de textos breves de Castoriadis. Fundación Andreu Nin. <http://www.fundanin.org/antologiacastoriadis.htm>

Winter Symposium in Athens, Greece, March 27 - 29 2009. Creation, Rationality and Autonomy. Creation, Rationality and Autonomy <http://www.nsuweb.net>.

<http://filosofaaquyahora.blogspot.com/>

<http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/>