

El vínculo entre ontología y conocimiento de lo sociohistórico: aportes de Cornelius Castoriadis en torno a la dimensión imaginaria y el proyecto de autonomía

The Link Between Ontology and Sociohistorical Knowledge: Cornelius Castoriadis' Contributions to the Imaginary Dimension and the Project of Autonomy

A ligação entre ontologia e conhecimento sociohistórico: os contributos de Cornelius Castoriadis para a dimensão imaginária e o projeto de autonomia

Ramsés Hernández Chávez

DOI 10.15517/h.v15i2.62698



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Sin Obra Derivada

El vínculo entre ontología y conocimiento de lo sociohistórico: aportes de Cornelius Castoriadis en torno a la dimensión imaginaria y el proyecto de autonomía¹

The Link Between Ontology and Sociohistorical Knowledge: Cornelius Castoriadis' Contributions to the Imaginary Dimension and the Project of Autonomy

A ligação entre ontologia e conhecimento sociohistórico: os contributos de Cornelius Castoriadis para a dimensão imaginária e o projeto de autonomia

Ramsés Hernández Chávez²

Universidad Autónoma de Querétaro
Querétaro, México

✉ rhernandez116@alumnos.uaq.mx

 <https://orcid.org/0009-0002-4530-3614>

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2024

Fecha de aprobación: 15 de julio de 2025

Resumen

Un problema que desarrolló con profundidad Cornelius Castoriadis fue el del vínculo indisoluble entre institución imaginaria, ontología y formas de conocimiento de la sociedad y la historia, lo que conceptualiza como lo sociohistórico. A partir del análisis de los fundamentos del marxismo, sitúa una tendencia del conocimiento de lo sociohistórico caracterizada por una ontología determinista del ser. De igual forma, como parte de la creación greco-occidental del proyecto de autonomía social e individual, identifica una ontología y una concepción de lo sociohistórico no deterministas, sino centradas en la condición o facultad imaginaria. En cuanto a dicha concepción de lo sociohistórico, la desarrolla en su obra principal, *La institución imaginaria de la sociedad*, para posteriormente dar contenido a su ontología de lo vivo, centrada en lo imaginario desde la categoría de para sí. Este texto

¹ El presente texto se desprende del proyecto de tesis doctoral *Vulnerabilidad y autonomía: Jóvenes e imaginarios sociales en la incertidumbre*, que el autor realiza como parte del Programa de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad en la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), México, gracias al financiamiento del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías de México (CONAHCYT).

² Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada, Universidad Autónoma de Querétaro, México.

explora el contenido de esta ontología y sus implicaciones para el conocimiento de lo sociohistórico, particularmente el de los criterios de distinción entre formas autónomas y heterónomas de lo sociohistórico. El objetivo es situar los aportes de este autor para la discusión y comprensión del vínculo existente entre ontología, conocimiento de lo sociohistórico y realidad sociohistórica efectiva.

Palabras clave: ontología, conocimiento, sociedad, historia, imaginación

Abstract

A problem that Cornelius Castoriadis developed in depth was that of the inseparable link between imaginary institution, ontology, and forms of knowledge of society and history, which he conceptualizes as the sociohistorical. From the analysis of the foundations of Marxism, he locates a tendency of knowledge of the sociohistorical characterized by a deterministic ontology of being. Likewise, as part of the Graeco-Western creation of the project of social and individual autonomy, he identifies an ontology and a conception of the sociohistorical that is not deterministic, but centered on the imaginary condition or faculty. As for this conception of the sociohistorical, he develops it in his main work, *The Imaginary Institution of Society*, to later give content to his ontology of the living centered on the imaginary from the category of for-itself. This paper explores the content of this ontology and its implications for the knowledge of the sociohistorical, particularly the criteria of distinction between autonomous and heteronomous forms of the sociohistorical. The objective is to situate the contributions of this author for the discussion and understanding of the existing link between ontology, knowledge of the sociohistorical and effective sociohistorical reality.

Keywords: ontology, knowledge, society, history, imagination

Resumo

Um problema que Cornelius Castoriadis desenvolveu em profundidade foi o da ligação indissociável entre instituição imaginária, ontologia e formas de conhecimento da sociedade e da história, que ele conceptualiza como o sociohistórico. A partir da análise dos fundamentos do marxismo, localiza uma tendência de conhecimento sócio-histórico caracterizada por uma ontologia determinista do ser. Do mesmo modo, no quadro da criação greco-ocidental do projeto de autonomia social e individual, identifica uma ontologia e uma concepção do sócio-histórico que não é determinista, mas centrada na condição ou faculdade imaginária. Quanto a esta concepção do sócio-histórico, ele desenvolve-a na sua obra principal, *A instituição imaginária da sociedade*, para depois dar conteúdo à sua ontologia do vivo centrada no imaginário a partir da categoria do para-si. Este artigo explora o conteúdo desta ontologia e as suas implicações para o conhecimento do sócio-histórico, particularmente os critérios de distinção entre formas autónomas e

heterónomas do sócio-histórico. O objetivo é situar os contributos deste autor para a discussão e compreensão da relação entre ontologia, conhecimento da realidade sócio-histórica e realidade sócio-histórica efectiva.

Palavras-chave: ontologia, conhecimento, sociedade, história, imaginação

1. Introducción

La reflexión acerca de las formas en que se ha dado la relación entre los modos de significación sobre el ser y su conocimiento, particularmente de lo sociohistórico, es amplia, compleja y problemática. En un primer momento, esta indagación remite a la creación de la filosofía y la ciencia, tanto en Grecia antigua como en la época moderna de Europa Occidental, la cual ha significado aperturas de ambos dominios y su vínculo, así como clausuras y separaciones.

En dos momentos, la creación de la filosofía y la ciencia significó la posibilidad de que la reflexión y la crítica de las representaciones “tradicionales” sobre el ser abrieran nuevos modos de pensar y conocer, en vinculación estrecha. Sin embargo, y siempre en relación con las formas en que dichas sociedades en su momento histórico se desplegaban, se crearon nuevas clausuras. Del lado de la filosofía, por ejemplo, se pretendió establecer más allá de las realidades efectivas los principios trascendentales de todo lo pensable y conocible. Por el lado de la ciencia, principalmente en la época moderna, el positivismo como parte de una racionalidad instrumental pretendió —en cierto nivel con el pretexto de la metafísica— la autonomización del conocimiento, por lo cual se separó de la Filosofía.

Un resurgimiento importante en relación con el conocimiento de lo sociohistórico y lo humano, principalmente en contrapartida de dicho positivismo científico, fue el marcado por los “filósofos de la sospecha”, Marx, Freud y Nietzsche, los cuales influenciaron proyectos como el de la Escuela de Frankfurt. En relación con estas perspectivas, pero con nuevos aportes y posturas, más cercanas al relativismo, surgen también los denominados giros lingüístico, histórico y político. De tal forma que en el marco sociohistórico de los movimientos revolucionarios y sociales, dichas perspectivas del pensamiento y el conocimiento de este dominio están en estrecha relación entre ellas y con dichas situaciones sociales; asumen en distintos niveles la impronta crítica de lo social y político y el apuntalamiento de su transformación hasta que surge un decidido relativismo de lo sociohistórico que se distancia de esta intencionalidad política.

Por otro lado, en el contexto de finales del siglo XX, en América Latina surgen diferentes movimientos revolucionarios y sociales, tanto urbanos como rurales, como el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de México (EZLN), los Trabajadores Rurales Sin Tierra (Brasil) y los piqueteros (Argentina). A la par, en el plano de interés, surge el giro decolonial y más recientemente el giro ontológico. De estos destaca, por un lado, la crítica a la perspectiva

occidental sobre la Filosofía y la ciencia, la cual va de una “desmitificación” de su origen y pertenencia a Europa; una exigencia de situar su condición de posibilidad en la colonización; una igualdad de modernidad a colonialidad; una relativización sociocultural de la Filosofía y la ciencia, particularmente en el dominio epistemológico como ontológico, en tanto dimensiones propias de otras culturas, o incluso de cualquiera; así como una exigencia de decolonización del saber, el ser y el poder.

Es en este panorama en el que se sitúa el presente artículo. La exploración de los aportes de Cornelius Castoriadis sobre dicha problemática son centrales, particularmente en cuanto su ontología encarna una concepción del ser sociohistórico desde lo imaginario, que supone una teoría centrada en la distinción de formas socioculturales e históricas heterónomas y autónomas. Para ello, se inicia con la discusión de la ontología heredada que hace el autor respecto de las formas de conocimiento de lo sociohistórico en Occidente a partir del marxismo, al tiempo que destaca la creación de la filosofía y la ciencia como parte del proyecto de autonomía, así como la tensión entre ambas en tanto aparición de nuevas formas de heteronomía. Posteriormente, se revisa el contenido concreto de la ontología propuesta por Castoriadis desde la categoría de para sí en lo vivo. Se revisan y problematizan las categorías de para sí biológico, psíquico, social e individual de hecho, y social-individual de proyecto, así como las modalidades en que en ambas se configuran los mecanismos de producción y reproducción de mundos según sean heterónomos o autónomos.

Finalmente, se discuten algunas implicaciones sobre la subjetividad social e individual autónoma para resaltar la importancia de estos aportes para el campo que vincula a la Filosofía, concretamente la ontología, con el campo del conocimiento de lo sociohistórico, que es entendido también como campo de las Ciencias Sociales. En último término, la ontología de Castoriadis sitúa lo sociohistórico desde una filosofía y teoría de lo imaginario instituyente y radical que apuntala la importancia del proyecto de autonomía; el conocimiento de formas sociohistóricas e individuales de acuerdo con los modos de su producción, heterónomos o autónomos, como forma de superar el determinismo y relativismo dominante en este campo que vincula las formas de significación del ser sociohistórico y su conocimiento.

2. Desarrollo

2.1. Tensiones y clausuras en el conocimiento de lo sociohistórico: de la ontología dentro del proyecto de autonomía a la ontología como determinación del ser

Castoriadis (2005) sostiene que los alcances y condiciones de posibilidad del conocimiento no pueden reducirse a la indagación del sujeto o el objeto de conocimiento, es decir, no es un problema que se reduzca a la Epistemología; más bien, como parte de los problemas históricos que competen a la Filosofía, implica la indagación amplia y simultánea tanto del sujeto como del objeto de conocimiento. Sitúa los alcances y límites del conocimiento en las formas sociohistóricas concretas, en tanto creación de mundos sociales que se alteran en el tiempo. Las formas sociohistóricas comportan

la facultad de conocer, la cual entiende como dominio conjuntista-identitario, al tiempo que establecen e instituyen los modos de su despliegue, de tal manera que sujeto y objeto de conocimiento, tanto en lo colectivo como en lo individual, están inscritos en dichas condiciones sociohistóricas.

En este sentido, las facultades cognitivas y de entendimiento de un individuo están vinculadas a la facultad conjuntista-identitaria y a su modo de institucionalización. Por ello, la producción de conocimiento no puede derivarse únicamente de las facultades de un sujeto individual. Antes bien, la producción sociohistórica de conocimiento se apoya y alimenta de dichas facultades singulares: las hace posibles en tanto potencia del pensamiento y conocimiento; no reduce por esta cuestión al individuo, sino que lo sitúa en su vínculo con la cultura y la sociedad a la que pertenece. De igual forma, inscribe los procesos de conocimiento en la problemática que articula lo subjetivo con lo objetivo; así como el conocimiento es producto de sujetos colectivos e individuales, este no es mero producto subjetivo, sino que, al referir a lo que es, implica objetividad. Con ello quiere superar los planteamientos subjetivistas y objetivistas de la producción de conocimiento:

La solidaridad de estas dos dimensiones, la subjetiva y la objetiva, y su entrelazamiento permanente son insoslayables. Cada nuevo paso dado en una de las dos direcciones remite de nuevo al otro, y viceversa. Todo conocimiento es una coproducción, y no podemos realmente separar lo que “proviene” del sujeto y lo que “proviene” del objeto. Es lo que me gustaría llamar el principio de la indecidibilidad del origen. Para el observador límite, la cuestión de saber lo que viene de él y lo que viene de lo observado es indecible. Nosotros nos entregamos a este juego pero no podemos jugarlo solos, ni completamente solos como “individuos”, ni completamente solos como “colectividad de sujetos”. (Castoriadis, 2005, p. 222)

Estos planteamientos los hace en el campo del conocimiento de la ciencia que denomina greco-occidental (principalmente la Física, Biología, Matemática) para destacar, por un lado, la historia de la ciencia como parte del proyecto de autonomía social e individual, y no solo la ciencia como racionalidad instrumental o lo que él llama expansión ilimitada del dominio racional, la cual es una pretensión de autonomización de la razón del proyecto de autonomía, del cual forma parte el capitalismo. Por otro lado, lo hace para destacar que el conocimiento científico es una forma sociohistórica dentro de otras, ya que en cualquier sociedad y cultura existe una dimensión propia que hace posible el conocimiento de estos estratos de realidad: la dimensión ensídica o conjuntista-identitaria. El problema es que, en la mayoría de las sociedades y culturas, el conocimiento se produce condicionado por mundos creados de manera heterónoma, es decir, mundos donde el origen está atribuido a entidades no humanas.

De esta forma, si los límites del conocimiento de estos niveles de realidad dependen del contenido de cada cultura respecto de sí misma y de otras, implica asumir que, según sea el contenido de un determinado universo sociocultural y los modos en que se significan los estratos físico y biológico, se darán las formas de su conocimiento y sus alcances.

Así, Castoriadis señala, de manera particular que, si bien la ciencia cobró significado dentro del proyecto de autonomía, también significó dentro del proyecto de dominio de la naturaleza, en una versión en que ciencia y tecnología significan expansión y pretensión de autonomía ilimitada del dominio conjuntista identitario y, con ello, una forma nueva de heteronomía. En el despliegue de ambas se entiende el devenir del conocimiento científico en el mundo occidental en tanto sus logros, límites y problemas.

Del mismo modo, este problema lo dilucida en el campo de conocimiento de lo humano. Aquí la cuestión se complejiza, ya que, al ser las formas concretas de lo sociohistórico las que orientan y condicionan los modos de conocimiento, el objeto es la misma sociedad en acto de representarse y conocerse. De tal forma, toda sociedad y cultura establece modos de representación y conocimiento del dominio humano, de sí misma y de los otros. En este sentido diferenciará de nuevo entre los modos de conocimiento en sociedades heterónomas y sociedades autónomas. Las primeras tienden a la interpretación y conocimiento de sí mismas y de los otros desde la externalización y clausura de cuestionamiento de su origen, a partir de sus significaciones instituidas de forma heterónoma (Castoriadis, 2002).

Sobre el proyecto de autonomía, hace énfasis en que es la condición de posibilidad de conocimiento de lo humano en sí mismo. En él sitúa una actitud humana radicalmente diferente ante las formas de representación y conocimiento del ser sociohistórico. En la autonomía dichas representaciones se asumen como creaciones humanas y dejan de ser externalizadas en entidades no humanas, como Dios, al tiempo que se pone en el centro la transformación deliberada de estas. Este movimiento reflexivo y crítico sobre las formas de representación, que explican lo humano y lo sociohistórico como creaciones humanas, son ya un modo de pensar en sí mismo este dominio; en él recaen las posibilidades de conocimiento del mundo propio y del de los otros:

A través de nuestros esfuerzos para conocer a los otros, independientemente de toda consideración de interés práctico, vamos más allá de la clausura de significación de nuestra propia institución. Ya no dividimos el mundo humano entre nosotros y ellos –nosotros: los únicos verdaderos seres humanos; los otros; salvajes, bárbaros, paganos, y así sucesivamente–. Ya no consideramos nuestra propia institución de la sociedad como la única buena, razonable, verdaderamente humana, y las instituciones de los otros como curiosidades, aberraciones, <<absurdistas primitivas >> (Engels) o castigo divino por su naturaleza diabólica. Dejamos de considerar además nuestra representación del mundo como la única llena de sentido. Sin abandonar necesariamente nuestras instituciones – ya que, en realidad, son estas instituciones las que hicieron este cuestionamiento –, podemos adoptar una posición crítica sobre ellas. (Castoriadis, 2002, pp. 263–264)

En este sentido, lo que interesa a Castoriadis es seguir el movimiento de la autonomía, tanto en el dominio social como en el ámbito de la Filosofía y la ciencia. Es de hecho su seguimiento y

participación política dentro del socialismo efectivo y la revisión de los postulados filosóficos y teóricos del marxismo, concretamente de la crisis de ambos, lo que lo lleva a dilucidar el problema que subyace a los principios del materialismo histórico, el cual atraviesa los modos de pensar y conocer lo sociohistórico: el problema de la ontología como determinación del ser. Esto significa que el socialismo y el marxismo, en un primer momento, formaron parte del proyecto de autonomía social e individual.

Se puede decir, entonces, que un gran periodo de análisis de la condición humana en torno a lo sociohistórico, concretamente de las formas de su conocimiento y los presupuestos ontológicos predominantes, Castoriadis los realiza de forma indirecta durante su militancia en Francia. Específicamente los desarrolla como parte del proyecto político de la revista *Socialismo o Barbarie*, revista colectiva en la cual se hacía análisis del socialismo efectivo, sus planteamientos teóricos y filosóficos, particularmente desde la perspectiva trotskista. Sin embargo, la situación y crisis del socialismo ruso derivaría en fracturas políticas, teóricas, filosóficas en torno al proyecto revolucionario orientado por el marxismo que culminan en la ruptura del grupo.

En dicho contexto, Castoriadis continúa con la crítica de los fundamentos del marxismo, lo cual lo lleva a renunciar a este, al tiempo que se dispone a profundizar la reflexión y análisis de la condición sociohistórica, en la cual destaca su encuentro con el psicoanálisis freudiano. Por ello, su periodo de profundización filosófica y teórica sobre la condición humana se desarrolla de manera más fuerte en este periodo, siempre en un horizonte de crítica y análisis de la situación social y política, así como de la necesidad de transformación radical, es decir, de necesidad del proyecto de autonomía social e individual.

De este modo, su crítica al marxismo parte de la centralidad que este le otorga a la dimensión material/económica para la comprensión de lo sociohistórico. Resalta que, a partir de la problematización de las contradicciones entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción, Marx pretende situar la relevancia del desarrollo de la técnica como fundamento del devenir histórico de cualquier sociedad y cultura, siendo la cultura occidental la que va de avanzada en dicho desarrollo (Castoriadis, 2013).

Lo anterior no significa olvidar aportes centrales del marxismo como la importancia de lo material/económico dentro de cualquier sociedad:

Nadie, a partir de Marx, puede ya pensar la historia <<olvidando>> que toda sociedad debe asegurar la producción de las condiciones materiales de su vida y que todos los aspectos de la vida social están profundamente vinculados al trabajo, al modo de organización de esta producción y a la división social que le corresponde.

Otra cosa es reducir la producción, la actividad humana mediatizada por unos instrumentos y unos objetos, el trabajo, a las <<fuerzas productivas>>, es decir a fin de cuentas a la técnica, atribuir a esta un desarrollo <<en ultimo [sic] análisis>> autónomo y construir una mecánica de los sistemas sociales basada en una oposición eterna, y

eternamente la misma, entre una técnica o unas fuerzas productivas que poseerían una actividad propia y el resto de las relaciones sociales y de la vida humana, la <<superestructura>>, dotada tan arbitrariamente como lo otro de una pasividad y de una inercia esenciales. (Castoriadis, 2013, p. 33)

De igual forma, reitera la importancia de algunos aportes de Marx a la filosofía y teoría sociohistórica, como que la significación de una teoría se halla en su momento y su arraigo social; la necesidad de que la teoría no es solo interpretación de una realidad, sino que debe abonar a su transformación; así como el riesgo de que una teoría se convierta en ideología. Sin embargo, a pesar de dichos aportes y a diferencia de la tendencia de los marxistas de querer “rescatar” a Marx, incluso contraviniendo con dichos principios, Castoriadis (2013) problematiza el vínculo entre el método o las categorías marxistas y el material o la realidad social que analiza, interpreta, discute y busca transformar:

Pero la imposibilidad de establecer una distinción rígida entre método y contenido, entre categoría y material, aparece aún más claramente cuando se considera no ya el conocimiento de la Naturaleza, sino el conocimiento de la Historia. Pues en este caso no hay simplemente el hecho de que una exploración más profunda del material ya dado, o la aparición de un nuevo material puede conducirá [sic] a una modificación de las categorías, es decir, del método. Hay sobre todo, y mucho más profundamente este otro hecho, sacado precisamente a la luz por Marx y por el propio Lukács: las categorías en función de las cuales pensamos la historia son, por una parte esencial, productos reales del desarrollo histórico. Estas categorías no pueden llegar a ser clara y eficazmente formas de conocimiento de la Historia más que cuando han sido encarnadas o realizadas en formas de vida social efectiva. (pp. 23-24)

De esta forma, el análisis teórico del marxismo centrado en el desarrollo de la técnica obedece a la realidad efectiva donde lo material/económico se ha erigido como dimensión central de la vida social, en la cual la vida económica y material, al orientarse por la significación de la expansión ilimitada del dominio racional, pretende subordinar todas las demás dimensiones sociales, al mismo tiempo que pretende explicar transversalmente la historia humana en función de esta lógica. Es decir, el análisis teórico y filosófico del marxismo se detiene en su veta autónoma ante el empuje de la institución social de la expansión ilimitada del dominio racional al grado de reflejar su significación central. No solo sucumbe, sino que no logra mantener su espíritu crítico: ver este problema.

La conclusión de lo anterior es que el método de análisis de lo social, desde la perspectiva marxista, no está separado del material, es decir, de la realidad sociohistórica instituida, de sus tendencias. Castoriadis señala que no puede haber método de análisis de lo social e histórico que permanezca indiferente al desarrollo histórico efectivo, no por un determinado “desarrollo” o “progreso” del conocimiento, sino por la estructura del conocimiento de lo sociohistórico, pero, sobre todo, por

razones que tienen que ver con la estructura de su objeto, es decir, con el modo de ser de lo social y lo histórico; para Castoriadis, lo social-histórico está hecho de significaciones que establecen los modos de su conocimiento y que son a partir de estos modos los que se comprenderá su condición:

El objeto de conocimiento histórico, siendo un objeto por sí mismo significante o constituido por significaciones, el desarrollo del mundo histórico es ipso facto el desarrollo de un mundo de significaciones. No puede haber ruptura entre material y categorías, entre hecho y sentido. Y este mundo de significaciones, al ser aquel en el cual vive el “sujeto” del conocimiento histórico, es también aquel en función del cual necesariamente capta, para comenzar, el conjunto del material histórico. (Castoriadis, 2013, pp. 24-25)

Si el contenido filosófico y teórico del marxismo implicó que su significación se encontraba en su momento sociohistórico, la exigencia de participación en la transformación social, así como la denuncia de los riesgos ideológicos que puede encarnar la teoría, en tanto principios, esto posteriormente se derrumbó, dejó de sostenerse, principalmente porque dichos principios filosóficos y teóricos se vieron atravesados por la significación efectiva del dominio ilimitado de lo racional, la cual contenía la clausura de la acción crítica y reflexiva. Por ello, las categorías y el método marxista para el análisis de lo social suponen una ontología de lo sociohistórico de carácter material/económico que es determinista.

Lo anterior lo explica también de este modo: es con la creación y reaparición (la autonomía la ubica originalmente en la Grecia antigua) de la autonomía como significación en Europa Occidental durante un periodo histórico que va del siglo XIII a mediados del siglo XX, específicamente de la Ilustración hasta finales de la Segunda Guerra Mundial, pero también con la aparición de otra significación: la expansión ilimitada del dominio racional. Destaca no solo la creación y coexistencia de ambas significaciones imaginarias durante este momento histórico, sino su conflicto, confusión y contaminación:

El proyecto de autonomía se radicaliza, tanto en el campo social y político como en el intelectual. Se cuestionan las formas políticas establecidas; se crean formas nuevas que implican rupturas radicales con el pasado. Con el desarrollo del movimiento, la contestación invade otros dominios, más allá del estrictamente político: las formas de propiedad, la organización de la economía, la familia, la posición de las mujeres y las relaciones entre los sexos, la educación y el estatuto de los jóvenes. ... Al mismo tiempo, se crea una nueva realidad socioeconómica –en sí misma un “hecho social total”–: el capitalismo. El capitalismo no es simplemente la interminable acumulación por la acumulación, sino la transformación implacable de las condiciones y de los medios de acumulación, la revolución perpetua de la producción, del comercio, de las finanzas y del consumo. Encarna una nueva significación en el imaginario social: la expansión ilimitada del

“dominio racional”. Después de un tiempo, esa significación penetra y tiende a informar a la totalidad de la vida social. (Castoriadis, 2008, p. 19)

De igual forma, cada proyecto significa y orienta de manera diferenciada la razón y, con ello, la dimensión conjuntista identitaria. En la autonomía, la razón implica la distinción de las significaciones sobre lo justo, lo verdadero, la igualdad, la equidad, mientras que, en la expansión ilimitada, la razón es una suerte e intención de autonomización del dominio conjuntista identitario:

En su acepción capitalista, el sentido de la “Razón” es claro: es el entendimiento (el Verstand de Kant y Hegel), es decir lo que yo llamo la lógica conjuntista identitaria, que esencialmente se encarna en la cuantificación y conduce a la fetichización del “crecimiento” por sí misma. ... Pero para los movimientos sociohistóricos que manifiestan el proyecto de autonomía social e histórica, la “Razón” significa, desde el punto de partida, la distinción tajante entre factum y jus. Esa distinción se convierte en el arma principal contra la tradición (contra la pretensión de continuar con el statu quo, simplemente porque está instalado) y se prolonga en la afirmación de la posibilidad y el derecho de los individuos y la colectividad de encontrar (o de producir), por sí mismos, los principios que ordenen sus vidas. (Castoriadis, 2008, p. 19)

De tal manera que el marxismo, sus categorías y método, situados en su desarrollo sociohistórico efectivo, el material, tuvo en principio una pertenencia al movimiento social e intelectual efectivo del proyecto de autonomía social individual, pero se vio orientado finalmente por la expansión ilimitada del dominio racional, fue parte de una época en que los conflictos de ambas significaciones era la condición:

A pesar de esas contaminaciones recíprocas [sic], las características esenciales de la época son la oposición y la tensión entre las dos significaciones centrales ... La expresión efectiva de esa tensión se encuentra en el despliegue y la persistencia del conflicto político, social e ideológico. ... ese conflicto, fue, en sí mismo, la principal fuerza motora para el desarrollo dinámico de la sociedad occidental durante esa época, y la condición sine qua non para la expansión del capitalismo y la limitación de los irracionalismos de la “racionalización” capitalista. Es una sociedad turbulenta- realmente turbulenta, intelectual y espiritualmente- la que constituyó el medio favorable para la afiebrada creación cultural y artística de la época “moderna”. (Castoriadis, 2008, p. 21)

Esta cuestión significa que estas categorías y método marxista no pueden simplemente reinterpretarse; habría que distanciarse de tal método aunque existan principios de este que son parte del proyecto de autonomía. Por ello, Castoriadis (2013) enfatiza que no puede sostenerse una ontología determinista de lo sociohistórico centrada en el desarrollo de necesidades materiales y económicas por medio del empuje de la técnica.

A partir de esta lectura del marxismo centrada en el vínculo entre la tendencia de la expansión ilimitada instituida y la ontología materialista que le subyace, Castoriadis se distancia y renuncia al marxismo. Posteriormente, profundiza en las maneras de operar de lo que llama ‘ontología heredada del ser como determinado’ (Castoriadis, 2013), al tiempo que orienta y mantiene sus inquietudes por el movimiento social e individual de la autonomía como guías directas e indirectas de su trabajo filosófico y político sobre el ser sociohistórico en sí mismo.

Ante las preguntas de ¿qué es lo histórico-social?, ¿qué mantiene unida a una sociedad?, ¿por qué hay alteración y emergencia de lo nuevo? O, más sintéticamente: “¿Por qué hay distintas sociedades y no una sola y en qué se diferencian? ¿Por qué hay diferencias entre las sociedades y en qué consisten esas diferencias?” (Castoriadis, 2013, p. 273), el autor indaga las distintas respuestas y las clasifica en dos tipos principales: el fisicalismo y el logicismo.

El fisicalismo está caracterizado por reducir lo sociohistórico a la naturaleza, específicamente a la naturaleza biológica del ser humano, incluso cuando se reduce a mero mecanismo físico. El representante principal de esta perspectiva es el funcionalismo, el cual “supone necesidades humanas fijas y explica la organización social como el conjunto de funciones que tienden a satisfacerlas” (Castoriadis, 2013, p. 274). El problema en esta perspectiva es la existencia de múltiples actividades que no cumplen la función de satisfacción de necesidades biológicas, más cuando son vistas en el espectro de la diversidad sociocultural, de tal manera que “las necesidades humanas, en tanto sociales y no meramente biológicas, son inseparables de sus objetos, y que tanto las unas como los otros son instituidos cada vez por la sociedad en cuestión” (Castoriadis, 2013, p. 275).

Sobre el logicismo señala diferentes tipos. El primero es el estructuralismo, que a su vez es el más pobre:

Así, pues, la misma operación lógica, repetida un cierto número de veces, daría cuenta de la totalidad de la historia humana y de las diferentes formas de sociedad, que solo serían las diferentes combinaciones posibles de una cantidad finita de los mismos elementos discretos. Esta combinatoria elemental ... debe suponer cada vez como indiscutibles, tanto el conjunto de elementos sobre el cual recaen sus operaciones, como las oposiciones, o diferencias que postula entre ellos. (Castoriadis, 2013, p. 275)

Sobre la segunda forma del logicismo, menciona que es lo opuesto al estructuralismo, ya que es una versión mucho más rica. Esta versión es básicamente la forma de la razón que encarna la significación de la expansión ilimitada. Sin embargo, aun con sus variaciones en el logicismo y el fisicalismo, lo que resalta Castoriadis (2013) es que:

En todo esto, no queda absolutamente nada de la sociedad como tal –se entiende que del ser propio de lo social– que manifieste un modo de ser diferente del que ya conocíamos por otras vías. Tampoco queda gran cosa de la historia, de la alteración temporal producida en y por la sociedad”. (p. 277)

En este punto en que el ser sociohistórico es reducido a una lógica y ontología determinista, Castoriadis empieza a problematizar y perfilar históricamente la ontología de lo sociohistórico que considera necesario seguir dilucidando. Señala entonces sobre la forma en que se ha pensado y descubierto lo sociohistórico desde otras regiones y de cómo, dentro de este proceso, dichos descubrimientos han terminado por subordinarse a lo existente. Señala que, dentro de los procesos de indagación del material sociohistórico, se desvelan otras cosas de lo que se piensa explícitamente, es decir, algo diferente a lo ya pensado, lo impensable que se revela como contradicción. De estas contradicciones, la más valiosa es la que muestra que las nuevas regiones de lo real descubiertas, ni lo conocido con anterioridad, pueden ser pensadas con los mismos medios (Castoriadis, 2013).

Es otras palabras, ni la coherencia ni la identidad de lo nuevo, ni la lógica ni la ontología que requiere, pero tampoco la elaboración de lo nuevo desde la lógica y ontología heredadas, pueden asegurarse; son inciertas o, más precisamente, requieren producirse en esas condiciones de incertidumbre. En este sentido perfila que cuando emergió, se asomó, se descubrió, que lo sociohistórico no es dado por determinado, sino que es de otra lógica y otra ontología, el problema fue que en el marco de la incertidumbre, y de la exigencia de cuestionamiento de lo heredado, este entró en conflicto y fue subordinado:

En particular, las regiones acerca de las cuales estamos tratando aquí —lo imaginario social radical y lo histórico-social— implica un cuestionamiento profundo de las significaciones heredadas del ser como determinado y de la lógica como determinación. En la medida en que el autor percibe el conflicto que de ello deriva, este último tiende a resolverse gracias a la subordinación del nuevo objeto a las significaciones de lo que ha sido descubierto, a la ocultación de lo que se ha desvelado, a su marginación, a la imposibilidad de tematizarlo, a su desnaturalización por reabsorción en un sistema en el que sigue siendo extraño, a su permanencia en forma de aporía intratable. (Castoriadis, 2013, p. 281)

De ahí que desde Aristóteles, pasando por Kant, Hegel, Marx y Freud, el imaginario radical e instituyente fueron enunciados y ocultados. En último término, lo que reitera Castoriadis (2013), como factores fundamentales que operan dentro de estos procesos, es que:

La lógica-ontología heredada está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida histórico-social; hunde sus raíces en las necesidades inexorables de esa institución, de la que, en cierto sentido, es su elaboración y arborescencia. Su núcleo es la lógica identitaria o de conjunto, y es precisamente esta lógica la que campea soberana e ineluctable sobre dos instituciones sin las cuales toda vida social resulta imposible: nos referimos a la institución del *legein*, componente ineliminable del lenguaje y de la representación social, y la institución del *teukhein*, componente ineliminable de la acción social. (p. 281)

Interesa destacar hasta aquí que las posibilidades de dar cuenta de lo humano y lo sociohistórico en sí mismos están dadas no por la facultad de conocer, cuestión que es propia de cualquier sociedad y cultura, sino por cómo esta dimensión está situada en un universo de significaciones instituidas que configuran un mundo; sobre todo, por el modo en que dicho mundo está configurado: heterónomo o autónomo. Del mismo modo es que la emergencia del proyecto de autonomía significa la condición de posibilidad de cuestionamiento y reflexividad de las significaciones instituidas (filosofía), por tanto, las posibilidades de su conocimiento en sí; es decir, que ontología y conocimiento de lo sociohistórico son interdependientes y forman parte del proyecto de autonomía. A su vez, si bien la Filosofía aportó a la comprensión humana y su conocimiento, es con la aparición de la autonomización del dominio conjuntista identitario que la ontología y lo sociohistórico entran en la lógica de la determinación; en la clausura del proyecto de autonomía, filosofía y conocimiento de lo sociohistórico se subsumen a una forma de heteronomía implicada en el proyecto racional de la expansión ilimitada, el cual aparece como incuestionable, como proyecto “autónomo” origen y fin de la historia humana.

Sin embargo, aunque ontología y conocimiento sociohistórico, así como el movimiento social y político efectivo se vean reducidos, su creación histórica en torno a la autonomía se mantiene como germen. Ese rastro es el que permite continuar una ontología de la creación imaginaria como parte del proyecto de autonomía. En última instancia, lo que hace Castoriadis es dar cuenta de la emergencia y subsunción de la ontología y el conocimiento de lo sociohistórico, de la creación y transformación de un proyecto autónomo en heterónomo, al mismo tiempo que sigue el rastro de la autonomía para continuar con dicho proyecto; para insistir en la diferenciación de los proyectos autónomos de los heterónomos; del lugar y forma, del pensamiento y el conocimiento de la condición humana en ambos.

En este sentido, Castoriadis desarrolla una teoría de lo social-histórico centrado en la creación imaginaria. Es una teoría del imaginario social y radical a la cual le subyace una ontología y lógica donde el ser vivo en general, y el ser humano en particular, se caracterizan por la creación imaginaria de mundos para sí.

2.2. Una ontología desde el para sí como creación imaginaria: de los rasgos transversales de lo vivo al problema de la ruptura en la psique humana

Castoriadis (2004) orientará su trabajo sobre el pensar lo sociohistórico en sí mismo y encontrará en el imaginario social su cualidad radical distintiva, enfatizando en ella la capacidad de autocreación, autoalteración y autoinstitución de una sociedad, más allá de lo real y racional, pero al mismo tiempo con base en ellos. Será desde esta formulación con la que inicia el contenido de una ontología centrada en la facultad imaginaria de creación en lo vivo; ontología que subyace a una propuesta que es también una epistemología y una ética política. Este proyecto ontológico es de los últimos que desarrolla, pero no lo culmina; sin embargo, sus aportes centrales se

encuentran en distintos volúmenes de *Las Encrucijadas del laberinto*, así como en los seminarios que impartió en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (1986–1987), publicados con el nombre de *Sujeto y verdad en el mundo histórico social: La creación humana I*.

La filosofía del ser vivo u ontología de lo vivo que propone parte de una primera demarcación de la naturaleza no viva o mundo físico, de la naturaleza viva, para problematizar la diferencia radical entre ambas y orientar el desarrollo analítico que le interesa: el de la imaginación en lo vivo como cualidad que le permite la creación de un estrato, de un mundo propio. Para dar cuenta y razón de la imaginación como característica de los seres vivos en general, y de los humanos en particular, propone la categoría de para sí. Subcategoriza a los seres vivos imaginantes en seres de hecho y seres de proyecto. Los primeros son lo vivo, lo psíquico, el individuo y la sociedad, mientras los segundos son la sociedad autónoma y la subjetividad reflexionante. En tanto modalidades y formas del para sí, todas ellas están caracterizadas por la autofinalidad, el autoconocimiento y, principalmente, la creación de un mundo propio.

En primera instancia señala que lo característico de todo ser vivo, de todo ente biológico, es la capacidad de hacer ser *imagenes* de forma espontánea para la construcción de un mundo propio; esta creación implica una representación selectiva del mundo físico, es decir, la fuente de lo que se presenta espontáneamente tendrá que ver con las regularidades del mundo físico para poder vivir en él, pero, también, con lo que tiene que ver con el conocimiento de sí mismo. Lo anterior es así porque la finalidad de todo ser vivo tenderá a la construcción de un mundo para su preservación como individuo y, en esa medida, a la preservación de la especie de la que forma parte. De ahí que lo que crea como mundo tenga que estar en estrecha relación con lo que el mundo es. Por ello, [Castoriadis \(2004\)](#) señala que el mundo físico nutre al ser vivo ontológicamente además de materialmente. De esta forma, lo viviente implica dentro de los límites que le impone el mundo, creación de un mundo propio y autocentramiento:

Existencia de un mundo propio para la entidad de que se trata: mundo del perro, de la ballena, de la célula, del árbol, del sistema inmunológico. Existencia, por cierto, pero de hecho, creación. 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. (p. 57)

Creación de mundo a partir de lo que el mundo es, en tanto comporta regularidades que son susceptibles de acceso y organización, supone tanto la facultad imaginaria como la facultad que el autor denomina conjuntista-identitaria, es decir, la facultad de acceder, conocer, organizar lo que el mundo tiene de regular y organizable; en otras palabras, la capacidad ensídica del ser vivo.

Existe un estrato del ente natural lo suficientemente *organizable* para que el ser vivo exista en él; y lo esencial de la organización que impone el ser vivo a ese estrato es conjuntista-identitario, *ensídico* para abreviar. Llamo a este estrato, en el que está incluido el ser vivo, el primer estrato natural. Como parte del primer estrato natural, el ser se nutre de

el [sic] no solo utilizando su materia-energía... sino que se nutre de él, se puede decir, ontológica y lógicamente por cuanto dicho estrato le permite construir cada vez su mundo propio de ser vivo. (Castoriadis, 2005, 226)

Aquí, entonces, se encuentra un aspecto central de lo biológico: la facultad imaginaria posibilita la facultad ensídica y, puesto que su finalidad es la supervivencia en el mundo que se le presenta, la facultad imaginaria y la facultad ensídica colaboran estrechamente. En esta modalidad del para sí, la capacidad de creación de formas/imágenes que configuran el mundo propio tienen que ver con cómo es el mundo en sí, de tal manera que el mundo en sus regularidades provee al ser vivo de elementos para la construcción de su mundo, sin los cuales no podría sobrevivir; es decir, en palabras de Castoriadis (1998), que la imaginación en este nivel es canónica, opera como creación de representaciones ligadas de manera rígida y permanente a la satisfacción de las necesidades biológicas, de tal forma que la creación de representaciones: “lo viviente lo hace de una vez por todas, siempre ‘del mismo modo’, y lo hace en el sometimiento a la funcionalidad” (p. 130).

Ahora bien, no todos los seres vivos poseen el mismo dispositivo imaginante. Este varía de acuerdo con las miras que posee, es decir, sus cualidades de percepción. El ser vivo podrá acceder a las características del estrato de realidad en el que vive según dicho dispositivo imaginante/ensidizable/perceptivo. Así, la fuente de creación del mundo del para sí será la selectividad, conocimiento y representación de algunos aspectos de aquel estrato de realidad en que viva y pueda acceder-imaginar, por lo cual sus insumos de representación son limitados, no puede abarcar la totalidad del mundo. En este sentido menciona que:

La selectividad corresponde en primer lugar a la naturaleza del mundo a secas, del existente físico. Este no es simplemente homogéneo, lo viviente se crea y se desarrolla parasitando algunos estratos de este existente. De otro modo, necesitaría un dispositivo representativo universal, un sistema que tuviera una reacción, en forma de representación, a todo lo que se presentase a él, en cualquier escala... Un dispositivo representativo, en la medida en que es algo definido, es un dispositivo determinado; si es determinado, es limitado. (Castoriadis, 2004, p. 62)

Esta acción de creación de mundo *para sí*, a partir de lo que el mundo es, quiere decir significación del mundo; la creación imaginaria del mundo es dotación de significado y sentido con base en lo que el mundo es en sí. Ahora bien, esto supone que la imaginación permite y produce significación. Desde este nivel de creación, lo vivo comporta los elementos de la creación de significaciones, a saber: representación, intención, afecto.

Representación: hacer algo para sí. Afecto: modalización de esta representación que, repercutiendo, repercutiendo en el 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—. (Castoriadis, 2004, p. 97)

Hasta aquí lo que se quiere destacar es que la existencia del ser vivo implica una capacidad de creación de mundo a partir de sus facultades de imaginación según ciertas regularidades de lo que se le presenta como existente físico y natural, por tanto, de la existencia de múltiples mundos y múltiples estratos de realidad que coexisten de acuerdo con la diversidad de seres vivos. Ya en este nivel del para sí en relación con el existe físico implica y representa una coproducción de mundos, una heterogeneidad constitutiva si se piensa que en sí mismo el primer estrato físico es heterogéneo, al igual que los mundos de lo vivo que posibilita, es decir, una heterogeneidad e irreductibilidad entre ellos:

De manera que la simple existencia del ser vivo implica la efectividad de un inmenso estrato ensidizable de lo que es, estrato que excede de manera inconmensurable lo vivo, al tiempo que esa simple existencia implica la posibilidad y la efectividad de que surjan, en el ser/ente formas nuevas e irreductibles (como el propio ser vivo y sus obras). Implica pues (puesto que el ser vivo pertenece al ser/ente) una heterogeneidad ontológica esencial, esto es, una estratificación irregular de lo que es o una falta de integridad plena y radical de toda determinación entre estratos del ser/ente. (Castoriadis, 2005, p. 229)

Estamos pues ante un planteamiento de lo vivo como subjetividad en tanto creación imaginaria de mundo para sí, en apoyo de lo que es el mundo físico en sí. Subjetividad en el ser vivo significa capacidad de producir significaciones organizadas como mundo con sentido para sí, de tal forma que “estamos aquí de lleno en un estrato ontológico que podríamos llamar estrato de creación imaginaria” (Castoriadis, 2004, p. 75). Entonces, ¿qué se puede y tiene que explicitar de lo vivo a partir de estos rasgos transversales cuyo eje es la imaginación?

En este primer momento la categoría de para sí permite una perspectiva ontológica del ser vivo caracterizado transversalmente por la capacidad imaginaria en tanto potencia creadora de mundo y, en ese sentido, si la subjetividad está caracterizada por lo que habita el sujeto en tanto mundo, supone reconocer que desde lo biológico hay subjetividad: “si reconocemos en lo viviente la posición de un mundo propio, la autofinalidad, la representación/afecto/intención, postularemos una psique en general para lo viviente” (Castoriadis, 2004, p. 82). De tal manera que es preciso reconocer, con base en la pluralidad y diversidad en lo vivo, una pluralidad de sujetos y subjetividades, de estratos de realidad que coexisten como mundos.

Es entonces la facultad imaginaria, como rasgo transversal en todo lo vivo, la que despliega, en apoyo de la percepción o dispositivo sensible, la capacidad ensidizable o conjuntista-identitaria para permitir al ser vivo crear mundo desde lo que el mundo físico le impone, y siempre para el mundo que crea, el mundo que imagina, con lo cual la fuente primaria de la subjetividad es el mundo objetivo. No hay pues en la construcción de un mundo, o estrato nuevo como subjetividad, separación del mundo en sí: hay interdependencia entre la objetividad y la subjetividad.

Asimismo, los modos de subjetivación o creación de subjetividad en el sujeto, al situarse en lo que el mundo es en sí, y al orientarse por la preservación de la especie y del individuo, son modos de clausura de la imaginación. La relación del sujeto con su contenido subjetivo y, con ello, con su imaginación, es una relación de subordinación a lo estrictamente en sí del mundo físico y a la supervivencia; una relación de clausura de su imaginario: el modo de subjetivar en tanto relación con la imaginación es de limitación, de cierre.

Ahora bien, las formas e implicaciones del para sí en tanto creación de mundo no se detienen en lo biológico. Se da una ruptura radical en el mundo vivo humano caracterizadas por la apertura de la imaginación, la misma que orienta las subsecuentes formas de *para sí*; cuestión que da cuenta propiamente de la humanización. Señalar dicha diferenciación ontológica de lo humano con lo estrictamente biológico no se sitúa en la lógica ontológica heredada que instituye la perspectiva occidental como diferencia entre naturaleza y cultura, la cual justifica y legitima la dominación de la primera. La diferenciación en esta ontología obedece a una comprensión de lo que es, lo que somos, conforme a la multiplicidad de formas de ser que coexisten, así como las implicaciones en sus relaciones, las cuales solo son separables para fines analíticos, políticos y filosóficos, pero que en la realidad no están separados; no es que sea justificable la dominación de uno sobre de otros, antes bien, obliga a asumir los sentidos e intenciones creadas, por tanto, su inevitabilidad o transformación.

De esta manera, la transversalidad de la condición imaginante de lo vivo se fractura en lo humano tanto en lo psíquico como en lo social. La ruptura de la psique humana con la psique animal es un modo de para sí que presenta la problemática de la apertura imaginaria. Para la caracterización de la singularidad del psiquismo humano, [Castoriadis \(2002\)](#) se apoya en el trabajo de Sigmund Freud. En primer lugar, aclara que la característica del psiquismo humano no es la sexualidad sino su distorsión: “No es nuestra sexualidad lo que explica que somos torcidos; el hecho de que somos torcidos es lo que explica el cariz y la importancia que toma nuestra sexualidad” (p. 82).

Señala dos rasgos transversales del psiquismo humano. El primero es la disfuncionalización del psiquismo, ya que este deja de someterse a lo estrictamente biológico, a la producción y reproducción de la especie, aunque siga funcionando también en ese sentido:

La psique humana en general- y también es verdadero para cada una de sus instancias- no trabaja de manera funcional, al menos su funcionamiento no está sometido a una finalidad que se referiría al sustrato biológico. Por ejemplo, la psique no funciona esencialmente para conservar el cuerpo y reproducir la especie. ([Castoriadis, 2002, p. 82](#))

El segundo rasgo es la prevalencia del placer representativo sobre el placer de órgano. Ambos rasgos entonces conforman lo que sería característico del psiquismo humano: la ruptura de lo que es en sí el mundo para la preservación de la vida, de tal manera que la imaginación permite la creación de mundos sin asidero a lo real ni a lo racional (entiéndase como la facultad ensídica). Por tanto, la diferencia principal del psiquismo del ser vivo, en general, respecto del psiquismo humano, radica no solo en que su capacidad de creación de mundo se orienta por la finalidad de conservación de

la especie y con base en lo que el mundo es en sí, sino que su construcción de mundo se da de una vez y para siempre, a diferencia del psiquismo humano, en donde el flujo queda abierto a la creación de formas no sujetas a lo biológico y en donde la psique encontrará placer de representación:

Hablamos siempre de la imaginación en tanto capacidad de ver lo que no está, de ver en algo eso que no está ahí; de poner lo que no está a secas, o de poner en algo eso que no está ahí. La dificultad es que hemos dicho que debemos suponer esta facultad, el imaginar espontaneo [sic], en todas partes en donde hay para sí, en todas partes en donde hay viviente. Lo viviente hace ser una imagen, una percepción ahí donde hay una x, e incluso ahí donde no hay nada —la sombra, por ejemplo—, pero lo hace de una vez por todas, siempre de la misma manera, y en el sometimiento a la finalidad biológica. Para el psiquismo humano, la espontaneidad de representación no está sometida a un fin asignable: hay flujo representativo ilimitado e incontrolable, ruptura de la correspondencia rígida entre la imagen y x, como también ruptura en la consecución fija de las imágenes. No tenemos un mundo de imágenes creados de una vez por todas, sino un surgimiento perpetuo de imágenes, un trabajo o una creación perpetua de una imaginación radical. (Castoriadis, 2004, p. 84)

Esta caracterización del psiquismo humano como imaginario radical, como ruptura y distorsión de la imaginación del para sí biológico, establece la aparición de lo nuevo sin asidero a lo real. Sin embargo, el problema es que un psiquismo así no podría subsistir por sí mismo. La relación con la imaginación en el para sí psíquico es de una apertura radical que encuentra en sí mismo principio y fin: la psique queda desregulada y abierta al flujo de la espontaneidad imaginante donde el sujeto es susceptible de encontrar placer. Por sí mismo no podría sobrevivir, ya que ha dejado su animalidad en sentido estricto, es decir, su imaginario situado y orientado a la supervivencia:

Lo cierto es que el anillo funcional del simple ser vivo queda roto [sic] queda roto en el hombre y que esa ruptura se realiza por la presión de un desarrollo exorbitante, propiamente monstruoso, del psiquismo, desarrollo análogo a una neoformación patológica y particular de la imaginación como imaginación radical, flujo representativo incesante, sin relación con “necesidades vitales” y hasta contrarios a estas, constituye un surgimiento inmotivado de representaciones. (Castoriadis, 2005, p. 229)

Así, la producción de subjetividad que se da en la psique tiende, más allá de lo real, a estar desvinculada del estrato físico: sin compromiso, con la supervivencia encuentra placer en las imágenes que produce. La relación con la imaginación es de apertura, sin regulación ni limitación, al tiempo que deja de ser la psique animal que puede subsistir en el asidero a lo real físico. Aquí la relación del para sí psíquico humano con su imaginario puede quedar a la deriva si no hay intervención de un otro. Sin embargo, la importancia de caracterizar la psique humana desde el imaginario radical se encuentra en que brinda un contenido de la singularidad irreductible de cada ser humano. El imaginario radical caracteriza la especificidad y diferencia humana con otras formas

de vida al tiempo que abre la potencialidad de sus manifestaciones en los múltiples sujetos humanos.

Hasta aquí es preciso destacar la importancia de estos aspectos: lo vivo significa creación imaginaria de un mundo propio para sí desde el mundo en sí, gracias a la facultad imaginaria y la facultad ensídica. La espontaneidad imaginante y cognitiva le permiten al ser vivo descubrir, ordenar, significar, es decir, crear su propio mundo a partir de lo real existente en sí que le es accesible en los límites de lo que su dispositivo le permite y en la clausura de la supervivencia. Por tanto, la imaginación y la facultad ensídica están presentes desde lo vivo, de ahí el planteamiento de una psique para lo viviente en general y de la subjetividad como estrato de creación imaginaria.

De igual forma, lo vivo significa el reconocimiento de una pluralidad de mundos que lo real físico soporta y contiene. Esto quiere decir que ni la imaginación, en tanto producción de significados y sentidos (representación, intención y afecto), ni la capacidad racional de acceder al mundo en sí, son exclusivos de lo humano: son rasgos transversales de lo vivo, por tanto, desde lo vivo hay subjetividad y objetividad, mundo propio y mundo en sí.

Es también central la dilucidación de la psique humana como ruptura de lo imaginario en cuanto al mundo en sí y la supervivencia. Indica una primera forma de indeterminación en lo humano, pero, sobre todo, de creación imaginaria más allá de, en tanto flujo de significaciones que no tienen correspondencia con lo físico y en donde la psique encuentra sentido y satisfacción. Esta primera apertura imaginaria indica una singularidad radical en todo sujeto humano.

Pero la creación de formas más allá del mundo en sí en la psique humana no permite paradójicamente la subsistencia. Al mismo tiempo que es condición de posibilidad, depende de la emergencia de otra forma de ruptura y apertura del imaginario en lo vivo: del imaginario social instituyente. Para [Castoriadis \(2004\)](#), esta segunda ruptura y apertura imaginaria es central en sí misma como para sí, y en tanto posibilita la producción del individuo. De ahí que, además de los rasgos transversales del psiquismo humano (desfuncionalización biológica y placer de representación), es necesario considerar rasgos verticales, a saber, la estratificación de la psique humana en tanto individuación.

2.3. El imaginario social instituyente como ruptura radical del para sí biológico y la producción del individuo: constituyentes y heteronomía

No es en la psique humana como para sí la que permite dar cuenta de lo humano como ruptura y creación de nuevas formas no sujetas a lo biológico, aunque es condición de posibilidad; es en el *para sí* social donde se encontrarán las concreciones de una imaginación humana, específicamente, el imaginario instituyente permite la creación de formas inéditas, empezando por sí misma, por su ser social:

Como propiamente biológico, el género humano es pues monstruoso, formado por ejemplares absolutamente ineptos para la vida. La especie humana probablemente

habría desaparecido sino [sic] se hubiera producido otra aparición en el nivel del anónimo colectivo: la autocreación de la sociedad como sociedad instituyente. (Castoriadis, 2005, pp. 229-230)

En respuesta a las formas heredadas que dan explicación a lo sociohistórico desde esquemas deterministas, Castoriadis (2013) responde a la pregunta sobre lo que mantiene unida a una sociedad refiriendo a su institución imaginaria y al magma de significaciones que la atraviesa. Las diversas sociedades, en su multiplicidad y diferencia, así como en sus cambios a través del tiempo, no se pueden entender sin la capacidad instituyente de las sociedades humanas, su capacidad de crear mundo desde el mundo en sí pero más allá de él. De tal forma que el para sí sociohistórico está caracterizado por la ruptura de la creación de mundo sujeta al primer estrato natural para fines de preservación de la especie.

De la misma forma, en los niveles biológico y psíquico, una sociedad implica la articulación de del dominio imaginario y el conjuntista-identitario. El primero refiere a la capacidad instituyente, es decir, a la dimensión de una sociedad que le permite la creación imaginaria de formas que devienen significaciones, las cuales instituye como un mundo verdadero y real para sí misma. La primera de estas significaciones define el nosotros y orienta el despliegue de un magma que recubre la totalidad social:

Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la “institución de la sociedad como un todo”; aquí la palabra institución esta [sic] empleada en un sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo). (Castoriadis, 2005, p. 67)

De esta manera, lo creado por el imaginario social apunta siempre a establecerse como real y verdadero para determinada sociedad en forma de magma de significaciones; de creaciones producto del imaginario instituyente como mundo social para sí. A su vez, la dimensión conjuntista-identitaria de la sociedad permite afrontar las exigencias del mundo concreto y del mundo que crea: el conocimiento de las regularidades del mundo físico, biológico, las regularidades humanas, es decir, conocer y acceder a los estratos de lo que el mundo es en sí mismo para poder vivir en él, y poder así desplegar la institución imaginaria creada. Por tanto, toda sociedad, toda cultura, produce sus formas e instituciones del conocimiento; la ciencia es una de ellas, mas no la única. Más aún, el imaginario social instituyente permite un nuevo modo de ensidización u organización de lo que es en sí, accediendo no solo al primer estrato natural, sino a otros. Por esta razón es que la imaginación instituyente es la que apertura las posibilidades de acceso y conocimiento del mundo que ya estaban en el para sí biológico:

Pero esta organización sui generis o multitud de organizaciones potenciales y efectivas in re y de organizaciones, de las cuales cada una es casi exhaustivamente ensidizable, no se detienen en el primer estrato natural. Tal organización parece incumbir a la totalidad del ser/ente “natural” que nos es accesible. Es lo que muestra la historia de la ciencia en el sentido fuerte del término ... Para comprender bien su significación, debemos situar su nacimiento en el contexto más general de la organización ensídica de todas las sociedades. (Castoriadis, 2005, p. 232)

Es de tal forma que las finalidades de una sociedad no se reducen a la cuestión biológica, sino que integra esta finalidad dentro de otras que son su principal fin: preservar su mundo y mantener su institución. Lo social-histórico aparece entonces como dominio donde se despliega un modo específico del ser vivo: el imaginario social instituyente como creación de mundos que exceden lo racional y lo real apoyándose en ambos; mundos hechos de significaciones y sentidos. Lo histórico-social propiamente crea un magma de significaciones que se hace efectivo en prácticas, lenguaje, normas, valores, herramientas; se instituye tanto en lo concreto material, los objetos, como en las prácticas y relaciones sociales: los afectos, la sexualidad; el magma atraviesa y conforma el mundo social.

En este sentido, Castoriadis (2002) plantea instituciones primeras y secundarias que comportan un magma de significaciones. De igual forma plantea que si el mundo social instituido se despliega como unidad, como totalidad, esta no es absoluta, sino que tiende a la autoalteración puesto que la dimensión instituyente de la sociedad no desaparece, sino que corre a la par de lo instituido, de tal forma que: “En tanto que absoluto y total, el infra-poder de la sociedad instituida (y, tras él, de la tradición) esta, pues, abocado al fracaso” (Castoriadis, 2008, p. 93). Es decir, el énfasis de lo sociohistórico como para sí está puesto en la capacidad irreductible de sociedades y colectivos humanos de producir y crear mundos; de la potencia y latencia de esta facultad más allá de los diversos mundos efectivos, de tal forma que uno de los problemas centrales radica en dar cuenta de los modos de producción, reproducción y resguardo del mundo que crea e instituye una determinada sociedad, en el entendido de que su primer modo de producción radica en su imaginación instituyente y el establecimiento, institucionalización, de un magma de significaciones.

En este sentido, la producción del individuo es una forma de para sí fundamental para la reproducción de la institución. Vía la socialización en la crianza y la educación en sentido amplio, como proceso inacabado y permanente, se produce el individuo. En cuanto a esta producción:

la psique monádica, demente, del ejemplar singular del homo sapiens se transforma en individuo social por la imposición que sufre de un lenguaje, de modos de conducta, de miras realizables, de la capacidad de coexistir con otros y por fin de aspectos concretamente discernibles del magma de significaciones sociales instituidos cada vez. (Castoriadis, 2005, p. 230)

Esto supone que todo nuevo ser humano que llega a un determinado mundo social para poder vivir en él, y para poder vivir, tendrá que incorporar, vía el lenguaje, ese mundo. [Castoriadis \(2004\)](#) en este sentido señala que el mundo social en cuestión tendrá que brindar a la psique diversas instancias de inscripción donde desplegar y sustituir su flujo imaginario radical. Estas instancias de inscripción son de acuerdo con [Fernández \(2017\)](#):

Por un lado, “objetos” de derivación de las pulsiones o de los deseos, es decir, modalidades socialmente instituidas de invertir y sublimar. Por el otro, polos de identificación, es decir, instituciones que operen como referentes donde anclar “el flujo de representaciones, afectos y deseos” (así denomina Castoriadis la dimensión propiamente psíquica) y puedan configurarse las pertenencias colectivas. Por último —y reagrupando los dos anteriores—, sentido, es decir, razón de ser de las acciones, sentimientos, pensamientos, valores, que pueblan una vida. (p. 61)

Este proceso en que la psique deposita o enviste las instancias sociales, para constituirse como individuo, se llama sublimación. Es el proceso de subjetivación donde la psique puede concretar un mundo gracias a la creación colectiva y social de significaciones e instituciones. De esta forma, la institución de la sociedad hace posible que un ser humano se convierta en individuo, no en el sentido del individuo como separación de la colectividad, sino de la subjetivación del mundo social. Así, la producción o fabricación de un ser humano implica la coexistencia de múltiples sujetos, de múltiples estratos de realidad vinculados, de múltiples niveles de para sí en acto y en potencia según sean las formas, contenidos, tanto de las relaciones sociales en que se despliega como de su imaginario radical, supone la problemática de la individuación en tanto estratificación de la psique:

El psiquismo que encontramos en nosotros y en los otros es el resultado de todo esto: es una extraña pluralidad en donde coexisten no solo la representación, el afecto y el deseo (intención), la imaginación radical y los fragmentos de la organización ensídica animal, la socialización, etc, sino también algo irreducible, la singularidad del ser considerado, que tratamos a veces de reducirlo a su historia sin lograrlo nunca. Esta extraña pluralidad no forma un sistema. Es una de las mejores instanciaciones que pueden darse de un magma, de un modo de coexistencia, de un tipo de organización que contiene fragmentos de múltiples organizaciones ensídicas pero no es reducible a un sistema ensídico. ([Castoriadis, 2004, p. 92](#))

Desde esta perspectiva, el proceso de individuación supone la organización de estratos de realidad que no son reducibles en su totalidad, sino que coexisten y son conflictivos según el mundo social en donde se desarrollan. No es, pues, una perspectiva que suponga al individuo como mero sujeto social, pero tampoco como simple sujeto del inconsciente que realiza o frustra a través de la cultura, la familia propiamente, sus deseos y pulsiones. El mundo social no es solo la condición de posibilidad y de despliegue del imaginario radical, es también un horizonte de sentido y pertenencia colectiva en sí mismo para el individuo, que coexiste con su singularidad radical.

Además de la producción del individuo como forma de reproducción y resguardo del mundo social, la sociedad se dará otras formas que son centrales. En tanto modo de producción de mundo, para sí comporta un poder que [Castoriadis \(2008\)](#) denomina poder explícito: la función de este poder es “reestablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia la ponga en peligro” (p. 95), además de todo lo que tenga que ver con el porvenir o futuro de la sociedad. Entiende que son diversas las amenazas posibles que se despliegan en el devenir de una forma social, pero destaca al imaginario instituyente, el imaginario radical del individuo, además de la amenaza del imaginario de otras sociedades. Ubica que son estas condiciones las que hacen necesario para cualquier sociedad la existencia de un poder explícito que resguarde el magma de significaciones instituidas. Este poder explícito es la instancia máxima y más general que se da una sociedad como poder y la entenderá como el dominio de lo político. De igual forma, este poder no tiene una forma única y no se puede reducir o igualar con el Estado, ya que este es una forma más dentro de otras en el despliegue sociohistórico:

Las sociedades sin ‘Estado’, [sic] no son ‘sociedades sin poder’. En estas existe no solamente, como en todas partes, un infra-poder enorme... de la institución ya dada, sino también un poder explícito de la colectividad (o de los hechiceros, los guerreros, etc.) relativo a la *diké* y al telos —a los litigios y las decisiones—. ([Castoriadis, 2008, p. 97](#))

Esta instancia más general del poder tiene efectos directos e indirectos sobre la totalidad a la que tiende, por tanto, efectos sobre la subjetivación de la institución en individuos y colectivos implicados en el mundo social en cuestión. Sin embargo, este poder no puede hacerse cargo de todos los espacios y las relaciones que se dan entre las diversas formas colectivas y los individuos que la componen. Para ello, ha de desplegar otras modalidades que incidan en la reproducción y resguardo de la institución en esos niveles, es decir, otros modos de subjetivación del mundo social y su magma. La distinción de los mecanismos que la institución despliega para imponer y asegurar su validez efectiva se puede distinguir entre los que implican coerción, sanción, control, los que son explícitos, y los que son más profundos, no explícitos, que pasan por adhesión, consenso, apoyo, legitimidad y creencia, por la incorporación de la institución que no es necesariamente explícita o violenta, y con la cual hay una identificación sentida, significativa. En este aspecto, la educación y la crianza como modos de la socialización son centrales.

Así, la reproducción y defensa de la institución opera desde la producción de individuos en tanto socialización de la psique humana para su participación y pertenencia al mundo colectivo vía la educación familiar y social hasta los dispositivos de poder político explícito, de tal manera que la institución general y particular como mundo social tiende a su permanencia ejerciendo poder sobre sí de manera transversal: de lo macro a lo micro, produce subjetividad y regula la vida colectiva.

Sin embargo, no todos los mundos sociales establecen los mismos modos de relación con su institución, con su imaginario instituyente y con el imaginario radical de los individuos que producen. La relación de la sociedad con su imaginario se da de dos maneras: heterónoma y

autónoma. Castoriadis (2004) señala que los para sí humanos de hecho, sociedad e individuo, pertenecen a la heteronomía y tienden a la clausura de dicha facultad imaginaria; es decir, si bien van más allá de lo que es ya su imaginación, han roto sus vínculos con lo estrictamente físico y con los fines de supervivencia; esta capacidad tiende a ocultarse. Es la forma más general de las sociedades en la historia humana, en tanto tendencia a la clausura de la interrogación, crítica y reflexión sobre el origen, forma y contenido, del magma de significaciones instituido: tendencia a la negación y externalización del origen de la institución como producción de sí y *para sí*; desresponsabilizándose de ella como producto humano y proyectando en entidades externas como Dios, los dioses, la historia, la razón, el Estado, el capitalismo, su origen.

Al establecer su mundo como verdadero y real para sí instituye el mundo, pero lo hace ocultando el origen humano de dicha creación. Sobre todo, clausura la posibilidad de cuestionamiento de la institución y su magma. La apertura de la imaginación colectiva a creaciones inéditas establece clausuras que ya no tienen que ver con la supervivencia y el mundo en sí, sino con las clausuras que impone la institución creada. Este modo es transversal y se manifiesta en la reproducción y resguardo de la institución. En última instancia, la relación con la imaginación instituyente y radical como fuentes del mundo social e individual, en los para sí de hecho, es de clausura, de contención: aun cuando el imaginario radical e instituyente se manifieste o incida en los cambios, estos no apuntalan una relación radical que reconozca y se responsabilice de la creación imaginaria que la sociedad hace de sí como subjetividad social e individual.

De lo anterior hay que destacar que lo sociohistórico se caracteriza por la capacidad de creación de formas que van más allá del mundo en sí, pero siempre en referencia a este. En los mundos creados de lo sociohistórico están implicadas significaciones sobre el mundo a secas, el mundo propio creado, los otros, la naturaleza. Estas significaciones orientan y condicionan tanto la posibilidad de pensar y cuestionar dichas representaciones, así como la facultad de conocer; de ahí la importancia de la articulación entre significación imaginaria social y conocimiento.

El problema es que en ambos casos, de posibilidad de pensar y conocer lo propio y el mundo en general, la tendencia es a la heteronomía. De esta forma, los modos de reproducción y resguardo, como el individuo, el poder explícito, la crianza, la educación, así como el imaginario instituyente, se hayan constantemente situados por la clausura heterónoma, cuestión que dificulta el pensamiento y conocimiento de sí en lo humano y sociohistórico como producciones imaginarias en sí mismas más allá del mundo en sí.

Sin embargo, lo sociohistórico, además de crear formas radicalmente nuevas, se caracteriza por ser la forma ontológica de lo vivo que puede saberse y conocerse a sí misma. Si bien no es una condición dada en lo humano, ya que la tendencia “natural” es la heteronomía, es una posibilidad que ha emergido en la historia en tanto forma ontológica que puede cuestionarse y reflexionarse, asumirse como creación humana, así como transformarse deliberadamente.

2.4. Elementos para la comprensión de producción de subjetividad social e individual autónoma: de los modos heterónomos a la producción de subjetividad reflexionante en el proyecto de autonomía

Los para sí de proyecto refieren a la ruptura con la heteronomía: en tanto creación social e individual son producciones de mundo que se caracterizan por la asunción del origen de la institución, su cuestionamiento, así como su transformación deliberada. [Castoriadis \(2008\)](#) señala de manera concreta, para dar cuenta de esto, la emergencia de la autonomía en la Grecia antigua y la Europa Occidental. Menciona que la autonomía como proyecto es un germen, un proyecto inacabado susceptible de emerger en cualquier sociedad, más aún cuando ya ha sido creado.

La autonomía social es la posición reflexiva, crítica y de acción deliberada de una sociedad sobre su institución imaginaria; es la puesta en acto deliberado y explícito del imaginario instituyente. Por ello, la autonomía aparece con la creación de la política así como de la filosofía:

La política tal y como ha sido creada por los griegos ha comportado la puesta en tela de juicio explícita [*sic*] de la institución establecida de la sociedad —lo que presuponía, y esto se ve claramente afirmado en el siglo V, que al menos grandes partes de esta institución no tenía nada de “sagrado”, ni de “natural”, pero sustituyeron al no-mos—. El movimiento democrático se acerca a lo que denominado [*sic*] el poder explícito [*sic*] y tiende a reinstituirlo ... Pero no se limita a esto, pretende potencialmente la re-institución de la sociedad y esto se actualiza mediante la creación de la filosofía. ([Castoriadis, 2008, p. 100](#))

El hecho de que una colectividad asuma responsabilidad explícita sobre su ser, sobre las implicaciones éticas y políticas de su contenido, desnaturalizándolo y asumiéndolo como creación que no es real ni racional en el sentido del mundo en sí, significa una posición colectiva donde la crítica, la reflexividad, el cuestionamiento y la imaginación, acompañan lo que se decide instituir, es decir, que es un movimiento que establece formas parcialmente que no las asume como absolutas, definitivas ni cerradas, ya que su fuente, el imaginario instituyente y radical es potencia de creación de nuevas significaciones susceptibles de reflexividad y cuestionamiento, de responsabilidad y decisión colectiva.

El régimen de esta posición y movimiento del colectivo es la democracia, pero no la democracia representativa, sino la democracia directa, al mismo tiempo que su apoyo fundamental es la posibilidad de pensar, de cuestionar las representaciones instituidas sobre lo que es: la filosofía. De igual forma, la acción de la colectividad sobre su magma de significaciones se orienta sobre la búsqueda de las mejores y más justas instituciones:

Estamos autorizados a considerar este nivel, e incluso estamos obligados, por el hecho de la existencia en la historia de la humanidad de una ruptura radical marcada por la emergencia de las sociedades que inician la reflexión sobre sus propias

leyes —¿nuestras leyes son justas?—, sobre sus significaciones imaginarias sociales —¿nuestros dioses son verdaderos?— y las cuestionan, y como consecuencia de esa reflexión, de esta actividad de deliberación colectiva, modifican estas leyes y estas significaciones. (Castoriadis, 2004, p. 56)

Esta forma social va más allá del mundo en sí y la posición del sujeto colectivo sobre su imaginación es de asunción; es una puesta en acto deliberado y explícito. No es que no haya institución: establece formas, pero no las establece como incuestionables, mucho menos inmodificables; su clausura por ello es parcial, pondera la imaginación instituyente puesta al día, no en negación de este, mucho menos de su externalización. De esta manera, si los constituyentes propios del para sí social en tanto modos de producción, reproducción y resguardo de lo que crean e instituyen como mundo, pasan por lo político, la producción y socialización del individuo, estos modos en la autonomía pasan también por su orientación hacia la reflexividad, crítica, acción deliberada y apertura de la imaginación.

De esta forma, si la base de la sociedad es la producción del individuo como máximo resguardo de la institución, en la autonomía las características de este tienen que ver con la subjetividad reflexionante. La característica de esta subjetividad individual es la capacidad de convertir su propio contenido en objeto no objetivo:

Cuando hablamos de la subjetividad como origen de la reflexión tenemos mucho más: la posibilidad de la escisión (Hegel) y de la oposición interna. Por lo tanto, la posibilidad de la puesta en cuestión de sí mismo; recordemos a Platón: el dialogo [sic] del alma consigo misma ... Está [sic] posibilidad de crear este apartamento, de hacerlo ser dentro del “mismo” sujeto, de crear esta escisión, esta oposición interna en donde me pongo a mí y me pongo en cuestión. (Castoriadis, 2002, p. 103)

En este sentido, lo propio de la subjetividad verdadera en el individuo no es la consciencia ni la capacidad de cálculo, sino la capacidad de cuestionamiento sobre sí mismo, sobre su condición de sujeto estratificado, es decir, sobre su condición como sujeto del inconsciente, sujeto social, sujeto racional; la capacidad de tomar deliberadamente su contenido de manera crítica y reflexiva, así como su capacidad de acción deliberada y voluntad actuante:

Asimismo, por consiguiente, en el ámbito del actuar, yo me actuó, pues eso es la voluntad: actuarse como actividad actuante, volver reflexivamente sobre sí mismo como actividad, querer o querer algo con conocimiento de causa, actuar sobre sí mismo reflexivamente como sujeto actuante. (Castoriadis, 2002, p. 107)

Así como en las sociedades heterónomas, el individuo es producto de la institución, el individuo autónomo, la subjetividad reflexionante no se da por hecho, más bien se producen las condiciones de su emergencia:

La historia muestra que la reflexividad de este sujeto humano, esta posibilidad de hacerse objeto objetivo o esta escisión interna siempre estuvo ahí como potencialidad,

pero se realiza muy raramente. [esto tuvo lugar] en las dos instituciones de la sociedad que rompieron con la heteronomía, que también pudieron entonces crear individuos en los cuales la reflexividad se realiza efectivamente, es decir, que se cuestionan así [sic] mismos. (Castoriadis, 2002, p. 106)

Las implicaciones de la producción del individuo reflexivo y actuante recaen directamente en los procesos de socialización. No es suficiente con la emergencia o movimiento radical de la sociedad hacia la política y la democracia, hacia la toma de la institución, su crítica, reflexividad y cuestionamiento, y hacia su transformación deliberada y el establecimiento de un régimen democrático directo. Hace falta la producción de individuos reflexivos, políticos, de voluntad actuante, y esta producción pasa necesariamente por la socialización, tanto en la crianza como en la educación; es decir, los modos de producción, reproducción y resguardo de la autonomía son transversales: no solo apuntan al poder explícito, sino que atraviesan el cuerpo social, los procesos cotidianos de producción de subjetividad; condiciones de la reflexividad y la voluntad actuante en lo social y político que repercuten en la formación y las condiciones de posibilidad de una sociedad autónoma en tanto política:

La participación de los ciudadanos o de los miembros de cualquier colectividad ... no es un asunto en que baste con esperar que ocurra un milagro ... Hay que trabajar para ello, hay que establecer disposiciones institucionales que la faciliten, que lleven a la gente a participar; y la pieza central de eso es la paideia..., la educación. Y esta educación no es solamente asunto de la escuela. La escuela es solo una pequeña parte. Platón ya lo sabía puesto que decía que “los muros de la ciudad educan a los ciudadanos”; y eso es verdad. Todo lo que hace la sociedad es, también, educativo. (Castoriadis, 2007, pp. 90–91)

En este sentido, Fernández (2017) se interesa también por las condiciones de posibilidad de autonomía social y singular, por las posibilidades de experiencia de sí respecto del imaginario radical y el deseo. En términos de las condiciones que hacen posible la experiencia de sí, señala la necesidad de demoras del campo de experiencias que se configuran en el entre y con los otros. Habla de la necesidad de un espacio y tiempo psíquico para la experiencia de sí, es decir, para la posibilidad de pregunta por el deseo, de acceso a la singularidad y el distanciamiento de lo establecido socialmente. De igual forma, señala la importancia de la articulación de la experiencia temporal (pasado, presente, futuro) como apropiación de lo vivido y de lo porvenir, de la capacidad de ilusionar e invertir futuro en la configuración del presente. Así también, menciona las capacidades de anticipar y racionalizar, es decir, de calcular las consecuencias de las acciones. Por ello remarca, en consonancia con los planteamientos de Castoriadis sobre lo que las instituciones deben suministrar a la psique en su proceso de socialización, a saber: objetos de derivación de las pulsiones o deseos (sublimación), polos de identificación y sentido; la problemática derivada de su ausencia: “que las instituciones que deben proporcionar objetos, pertenencias/sentido tambaleen y se insignifiquen, podrían dar cuenta de algunas modalidades del malestar” (Fernández, 2017, p. 61).

Distingue también “la noción foucaultiana de modos históricos de subjetivación de la idea de producción de subjetividad. Los modos de subjetivación son modos de dominio” (Fernández, 2011, p. 12); son aquellos dispositivos sociohistóricos e institucionales que operan como mecanismos de control, disciplinamiento y normalización de la subjetividad. De tal manera que la producción de subjetividad tendrá que ver con la capacidad de un individuo y de una colectividad, como un grupo, de producir significaciones autónomas, es decir, la capacidad de reflexividad y crítica de lo instituido, de acción o voluntad deliberada, de creación de otras significaciones:

Con la noción de producción de subjetividad aludimos a una subjetividad que no es sinónimo de sujeto psíquico, que no es meramente mental o discursiva, sino que engloba las acciones y las prácticas [sic], los cuerpos y sus intensidades; que se produce en el entre con otros y que es, por tanto, un nudo de múltiples inscripciones deseantes, históricas, políticas, económicas, simbólicas, psíquicas, sexuales, etc. Con el término [sic] producción aludimos a considerar lo subjetivo básicamente como proceso, como devenir en permanente transformación y no como algo ya dado. Presenta el desafío de pensar la articulación entre los modos sociales de sujeción y su resto no sujetado. (Fernández, 2011, p. 9)

Hacer una lectura y análisis del para sí heterónimo respecto del para sí autónomo pasa por el hecho de diferenciar las formas constitutivas en que ambos producen, reproducen y resguardan su mundo. En la heteronomía social e individual, la clausura del cuestionamiento y transformación radical de lo dado se expresa en ocultamiento y externalización del imaginario instituyente. Contrario a ello, en la autonomía, la imaginación instituyente y radical son reconocidas como fuente del mundo instituido; se apertura la imaginación a la creación deliberada y explícita, a la crítica y transformación, a la voluntad actuante.

Con ello, lo que se instituye no tiende a la clausura de la imaginación, esta es potenciada desde la política y la socialización como fuente de la reflexividad y acción deliberada. Así, los modos apuntan al favorecimiento de la política y la subjetividad reflexionante. En las sociedades que apuntan a la autonomía, la producción de subjetividad habilita la experiencia, el cuestionamiento, la crítica: no se impone una verdad absoluta, una creación como no humana; se plantea el problema de la justicia, la igualdad, la equidad, la responsabilidad directa sobre la producción y materialización de significaciones en tanto magma que orienta el hacer, los objetos, las herramientas, el pensar, sentir y el lenguaje.

En este sentido, es el surgimiento de las formas ontológicas de proyecto, la autonomía, en tanto cuestionamiento, reflexividad, asunción de creación humana de las significaciones imaginarias, así como la deliberación por las mejores y más justas instituciones (la exigencia por lo que sabe de pensar y hacer), la condición de posibilidad de un conocimiento de lo sociohistórico en sí mismo y sus formas concretas. De esta forma, el vínculo entre política, filosofía, y conocimiento de lo sociohistórico está orientado por la autonomía social e individual. De otra manera, el conocimiento y

pensamiento de lo sociohistórico y lo humano se hayan sujetos a la clausura de cuestionamiento de la institución, a la negación del mundo para sí sociohistórico como creación imaginaria.

3. Conclusiones

La ontología, desde la categoría de para sí, permite situar la producción imaginaria de mundos desde el conocimiento de lo que es el mundo en sí como rasgo transversal de lo vivo. Al ser mundos para sí supone una pluralidad de mundos, pluralidad de subjetividades, que coexisten en tanto estratos de realidad que sostiene el estrato natural/físico en donde se despliega lo vivo. A su vez, permite entender que la distinción entre lo humano y animal se va a dar en la ruptura a la finalidad de supervivencia y lo que es en sí el mundo, para abrir la dimensión imaginaria más allá, así como las posibilidades de conocimiento de lo que es. De esta forma, pluralidad y coexistencia de mundos/subjetividades en lo vivo se caracteriza por la clausura o apertura imaginaria, en la cual se implica la apertura o clausura de conocimiento.

En cuanto a lo humano, al situarse en creaciones que van más allá del mundo en sí, se abren las posibilidades de dicho conocimiento a otros estratos del ser/ente. Pero esta apertura depende del mundo imaginario instituido, particularmente de las significaciones del ser humano singular y social: significaciones y conocimiento de lo sociohistórico coexisten, se coproducen. Sobre este vínculo, sin que sean modos puros, las distinciones centrales se dan en cuanto a las formas en que una sociedad/colectivo se relaciona con lo que produce o instituye en su despliegue histórico y en su despliegue respecto de otros colectivos o sociedades: heteronomía o autonomía.

Pensando en las diversas formas socioculturales heterónomas, al implicar modos de representación y conocimiento del ser sociohistórico, dentro de un cierto relativismo, estas formas y contenidos serían ontológicas e incluso epistemológicas, pero, desde la autonomía, ello implicaría el cuestionamiento explícito del universo sociohistórico instituido, sus significaciones de sí, los otros y las significaciones en general. En las sociedades heterónomas, no puede haber ontología y filosofía en este sentido sin que sea trastocado dicho universo propio y las formas de significación de los otros. Otra cosa es que existan en todas las sociedades y culturas modos de significación y conocimiento de lo que es el ser humano y lo sociohistórico, es decir, de su propia condición, muchos de los cuales no aparecen diferenciados del ser en general.

Esto sucede de tal forma que las posibilidades de pensar y conocer en sí mismo lo sociohistórico están dadas por el cuestionamiento radical de la institución y su magma, es decir, del movimiento de autonomía social e individual. En este sentido, es la política, en primer lugar, el cuestionamiento, asunción de creación humana y transformación deliberada del mundo creado, lo que posibilita el cuestionamiento de las significaciones en el nivel del pensamiento, es decir, de la Filosofía y, con ello, su conocimiento. Si bien, como señala [Castoriadis \(2008\)](#), no hay vínculo directo entre política y filosofía, ambos son parte constitutiva del proyecto de autonomía. No hay, pues, conocimiento de lo sociohistórico sin filosofía, sin situarse en el ámbito de la creación

imaginaria más allá de; situarse en dicho ámbito solo se puede hacer de manera reflexiva: quiere decir que, sin la posibilidad imaginaria más allá del mundo, no hay posibilidad de representación y conocimiento de este como dominio de lo vivo y como dominio humano.

Las posibilidades de conocimiento de lo sociohistórico están vinculadas a una filosofía fundamental no heterónoma, no determinista: a una ontología. Los contenidos de estas han sido contruidos desde el método de dilucidación (pensar lo que hacemos para saber lo que pensamos), el cual ha hecho lo posible en las condiciones sociohistóricas concretas de un movimiento autónomo como germen, por dar cuenta de lo humano, lo sociohistórico en sí mismo. Este trabajo ha logrado situar lo humano y lo sociohistórico no solo como indeterminado, sino dado por creación imaginaria más allá de lo real y de lo racional, y más allá de la supervivencia de lo vivo. Por tanto, la dimensión ensídica sobre sí en la autonomía está estrechamente vinculada a la Filosofía; una separación de esta facultad es una producción imaginaria instituida del conocimiento y la filosofía como determinadas.

Que el conocimiento de lo sociohistórico esté situado y sea posible como parte del proyecto de autonomía significa también que no es neutral. No es simplemente la posibilidad de conocimiento de formas concretas, propias y de otros, más bien implica pensar lo que hacemos para saber lo que pensamos en la exigencia de: ¿qué es lo que debemos de pensar? ¿Cuáles son las mejores y más justas instituciones/significaciones? En el marco de que toda verdad es parcial y corregible, porque fundamentalmente lo humano es potencia latente de creación que no es *per se* positiva o buena, antes bien, depende de la asunción de dicha creación y sus implicaciones.

Una ontología de lo vivo desde el para sí con énfasis en lo sociohistórico y lo humano mantiene el espíritu de una filosofía y una política como parte del proyecto de autonomía, en tanto posición radical del para sí sociohistórico ante sus producciones. Los aportes de Castoriadis al situarse en este proyecto permiten la problematización de las implicaciones filosóficas, teóricas y ético-políticas del vínculo entre formas de pensar y conocer lo humano y lo sociohistórico en el horizonte de las formas concretas donde se despliega.

Referencias

- Castoriadis, C. (1998). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable* (Las encrucijadas del laberinto VI). Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Castoriadis, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa.
- Castoriadis, C. (2007). *Democracia y relativismo*. Debate con el MAUSS. Trotta.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Terramar.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores.
- Fernández, A. M. (2011). *Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Biblos.
- Fernández, A. M. (2017). *Jóvenes de vidas grises: Psicoanálisis y biopolíticas*. Biblos.