

LA IRREDUCTIBLE POSIBILIDAD PARA LA TRASGRESIÓN

Trabajo para optar al título de

Licenciado en Filosofía

Modalidad: monografía

Presentado por

Daniel Enrique Barrera Torres

Cod.: 2011132040

Directora

María Camila Espitia Doncel

Codirector

Fabio Enrique López Díaz

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencia Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2018

Resumen: Al abordar las principales obras de Cornelius Castoriadis se hace evidente su incesante interés por constituir y trazar su proyecto de autonomía, siendo este un camino que involucra tanto a la psique como a la sociedad. Por tal motivo, el trabajo que se desarrolla en este texto es, en principio, una reconstrucción de los conceptos más importantes que se necesitan para explicar cómo la imaginación radical, como flujo incesante de representaciones, tiene la capacidad de crear, destruir, transformar y trasgredir los imaginarios sociales y, de este modo, logra no sólo trastocar las instituciones, sino también cambiarlas e instituir nuevas.

Para esto, es preciso rastrear y reconstruir el entramado de elementos necesarios para exponer de manera clara el proyecto de sociedades e individuos autónomos. En este sentido, se exponen las relaciones individuo-sociedad y psique-sociedad, demostrando que la verdadera tensión se sitúa entre la psique y la sociedad, siendo irreductibles la una con la otra. Luego de ello, el proceso de socialización por la que atraviesa la etapa inicial de la psique, la mónada psíquica, cumple un rol fundamental pues es a través de dicho proceso que se da una sustitución del placer de órgano, propio de la mónada psíquica, al placer de representación y, por lo tanto, la búsqueda de su satisfacción esta orienta con la necesidad de ordenación del estrato natural para que este, junto con la sociedad, le doten del sentido que requiere para su subsistencia.

Para terminar, se presentan de manera clara las características básicas del proyecto de autonomía, teniendo en cuenta que este puede ser llevado a cabo en dos niveles, uno social y otro individual. Para efectos de este trabajo, se hace hincapié en el nivel individual y de esta manera se propone a la educación como un escenario que puede ser transformado para de este modo posibilitar, tanto a estudiantes como profesores, la apertura de la imaginación radical, sin límites y restricciones, de dejar que su flujo incesante de representaciones cree, destruya, transforme o trasgreda los imaginarios sociales, cambiando su manera de ver y vivir en el mundo.

Palabras clave: Psique, imaginación radical, lógica de magmas, lógica conjuntista-identitaria, significaciones imaginarias sociales.

Abstract: When dealing with the main works of Cornelius Castoriadis, his incessant interest in constituting and charting his autonomy project is evident, this being a path that involves both the psyche and society. For this reason, the work developed in this text is, in principle, a reconstruction of the most important concepts needed to explain how the radical imagination, as an incessant flow of representations, has the capacity to create, destroy, transform and transgress the social imaginaries and, in this way, manages not only to disrupt the institutions, but also change them and institute new ones.


For this, it is necessary to trace and reconstruct the framework of necessary elements to clearly expose the project of autonomous societies and individuals. In this sense, the individual-society and psyche-society relations are exposed, demonstrating that the real tension is between the psyche and society, being irreducible with each other. After that, the socialization process through which the initial stage of the psyche, the psychic monad, goes through a fundamental role because it is through this process that there is a substitution of the organ pleasure, typical of the psychic monad, to the pleasure of representation and, therefore, the search for their satisfaction is oriented with the need of ordering the natural stratum so that it, together with society, gives it the sense it requires for its subsistence.

Finally, the basic characteristics of the autonomy project are presented clearly, bearing in mind that this can be carried out in two levels, one social and the other individual. For the purposes of this work, emphasis is placed on the individual level and in this way education is proposed as a scenario that can be transformed in order to enable students and professors to open their radical imagination without limits and restrictions, of letting their incessant flow of representations create, destroy, transform or transgress social imaginaries, changing their way of seeing and living in the world.

Key words: Psyche, radical imagination, logic of magmas, conjunctive-identity logic, social imaginary meanings.

A Nelly y Alberto, mis padres, por apoyarme con cariño y paciencia en todos y cada uno de mis proyectos inacabados.

A mis amigos, que desde la distancia y la resistencia me acompañan en este camino libertario que tomamos como forma de vida.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 5 de 60	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	La irreductible posibilidad para la trasgresión
Autor(es)	Barrera Torres, Daniel Enrique
Director	Espitia Doncel, María Camila; López Díaz, Fabio Enrique
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2018. 56 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	FILOSOFÍA POLÍTICA; PSICOANÁLISIS; SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS SOCIALES; PSIQUE; AUTONOMÍA.

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que propone a la educación como un escenario para la trasgresión, destrucción y creación de nuevas significaciones imaginarias sociales y, por lo tanto, de nuevas instituciones. De acuerdo con esto, se explora de manera detalla la obra del filósofo Cornelius Castoriadis para de esta manera lograr reconstruir sus principales conceptos y lograr fundamentar la propuesta de una educación para la autonomía.</p>

3. Fuentes
<p>Castoriadis, C. (1997). <i>El avance de la insignificancia</i>. Buenos Aires: Editorial universitária de Buenos Aires.</p> <p>Castoriadis, C. (1997). <i>Ontología de la creación</i>. Bogotá: Ensayo y Error.</p> <p>Castoriadis, C. (2002). <i>Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)</i>. México: Fondo de cultura económica.</p>

Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

4. Contenidos

Distinción individuo-psyque.

La mónada psíquica y el proceso de socialización.

Lógica conjuntista-identitaria.

Significaciones imaginarias sociales.

Lógica de magmas.

Imaginación radical.

Proyecto de autonomía.

Sociedades heterónomas y sociedades autónomas.

Autonomía social e individual.

Actitud crítica, reflexión y *praxis* en el individuo autónomo.

Educación y trasgresión.

Educación como escenario para la autonomía.

Pedagogía como escenario para la autonomía.

5. Metodología

6. Conclusiones

Con la apertura de la mónada psíquica y el proceso de socialización, la psique abre su mundo de sentido, dando lugar al placer de representación por medio del cual busca la satisfacción de este, no solo en el mundo sino también en imaginarios sin referente alguno. Por lo cual, la ordenación del mundo y el estrato natural desempeña un proceso fundamental en el desarrollo del ser humano, pues

al organizar el mundo por medio de la lógica conjuntista-identitaria, y por supuesto, del *legein* y el *teukhein*, la psique crea e instituye sus imaginarios sociales que fungen como bases para su sociedad.

De este modo, los imaginarios sociales instituidos dotan de características muy especiales y específicas a cada sociedad, a tal punto que, por más globalización y apertura que se tenga a las sociedades de todo el mundo, cada una de ellas conserva características que la hacen ser única y diferente a las demás. Es también por dicha razón, que la imaginación radical, así como también los imaginarios sociales, históricamente, han llegado a ser muy diversos y diferentes entre ellos, es más, es imposible establecer cómo han de organizarse las futuras sociedades, pues el flujo de representaciones que crea el imaginario social no tiene límites ni restricciones, la fuerza magmática no puede ser, de ningún modo, clasificada ni preestablecida.

Ahora bien, las sociedades heterónomas se han encargado, mediante múltiples mecanismos e instituciones (la educación, las prisiones, el control y la vigilancia), de clausurar, mantener, reproducir y dar continuidad a su *statu quo*, pretendiendo extraer y negarle a la psique su capacidad para destruir y crear nuevos imaginarios. Sin embargo, la imaginación radical será siempre punto de fuga y resistencia ante las estructuras de poder, pues como bien se ha demostrado, la imaginación radical es un componente atávico del ser humano cuya renuncia o constricción solo puede darse con la muerte del ser humano.

Sin embargo, para que el proyecto de autonomía se instituya es preciso que los individuos tengan las herramientas, conocimientos y disposiciones necesarias para que estos sean autónomos, es decir, que se involucren y asuman su rol como seres políticos capaces de autoinstituirse sus propias leyes e instituciones. Es, en otras palabras, recobrar lo que el poder les ha negado y hecho creer que no tienen ni pueden hacer, a saber, la capacidad de hacer emerger una nueva sociedad.

Por lo tanto, la actitud crítica, la reflexión, la *praxis* y la educación son escenarios y principios que posibilitan la consolidación del proyecto de autonomía y de individuos autónomos, pues, como se mencionó antes, la imaginación radical permite, de manera constante y sin importar las circunstancias histórico-sociales, poner en tensión las instituciones y los imaginarios de cualquier sociedad. Lo que ocurre aún si se hace de manera individual o colectiva, pues es claro que desde la cotidianidad se pueden hacer cambios contundentes, sin importar roles, profesiones, limitaciones económicas etc. cada uno, desde su lugar, puede trastocar y trasgredir lo instituido.

Por otra parte, es preciso dejar abiertas algunas posibles reflexiones que tienen origen en este trabajo. En primer lugar, no es del todo claro cómo las representaciones creadas por la imaginación radical se crean sin referente material en el mundo, pues parece que esto sólo es posible para las significaciones imaginarias primarias o centrales, como Dios, la patria y la justicia entre otros, en cuyo caso es claro que estos imaginarios no tienen ningún referente en el estrato natural. Sin embargo, en las significaciones imaginarias secundarias no es claro cómo puede ser posible que surjan representaciones sin referente alguno, pues parece existir una suerte de necesidad de que estos, los imaginarios secundarios, provengan de objetos en el mundo con las cuales las representaciones estén vinculadas de manera directa.

Además de esto, si bien las sociedades heterónomas, por medio de la clausura de las significaciones, se cierran sobre sí mismas en tanto que defienden sus imaginarios e instituciones por medio del uso

dominante de la verdad, queda la pregunta de cómo han de responder estas sociedades ante un mundo en el cual el contacto entre sociedades y culturas es cada día mayor, debido a la economía, la globalización y, por supuesto, la tecnología, entre otros factores, que parecieran indicar dos posibles caminos: por un lado, el irremediable camino que nos conduce a la destrucción de este tipo de sociedades, pues llegará el punto en el cual su clausura sea desbordada por el incesante cuestionamiento proveniente del intercambio cultural e intelectual entre sociedades. O también, puede terminar en un caso extremo, por supuesto, en el florecimiento de autarquías, ya no solo de carácter económico, sino también social, cultural, intelectual etc.

Para terminar esta reflexión, es preciso destacar que la propuesta de Castoriadis podría tener unas interesantes implicaciones y contribuciones con las teorías decoloniales para abordar, retomar y reflexionar acerca del sentido de pensar desde las especificidades históricas de Latinoamérica, involucrando las experiencias intelectuales que han surgido en este continente, y de este modo, ponerlas en diálogo con el mundo. Pues, así como la filosofía no culmina con Hegel, las teorías de la educación tampoco se agotan con Piaget o Montessori, sino que, por el contrario, Paulo Freire, José Martí e incluso Simón Rodríguez tienen mucho que aportar a la transformación de las significaciones imaginarias sociales de Latinoamérica y el mundo. Este punto se constituye como un interesante tema de investigación.

Elaborado por:	Barrera Torres, Daniel Enrique
Revisado por:	Espitia Doncel, María Camila; López Díaz, Fabio Enrique

Fecha de elaboración del Resumen:	06	06	2018
--	----	----	------

Contenido

Agradecimientos	10
Introducción	11
Primer capítulo. Psique e imaginación radical	14
Distinción individuo-psyche.....	14
La mónada psíquica y el proceso de socialización	15
Lógica conjuntista-identitaria	20
Legein.....	21
Teukhein.....	25
Legein-Teukhein: diferencias de la lógica conjuntista-identitaria en el ser humano y en lo histórico-social.....	27
Significaciones imaginarias sociales como creaciones <i>ex nihilo</i>	28
Lógica de magmas	29
Imaginación radical.....	32
Segundo capítulo. Proyecto de autonomía	34
Las significaciones imaginarias sociales y el papel de la lógica conjuntista-identitaria en la ordenación del mundo.....	34
Sociedades heterónomas y sociedades autónomas	37
La autonomía individual y social.....	42
El rol de la pedagogía y la educación en la creación de sociedades autónomas.....	43
Actitud crítica, reflexión y <i>praxis</i> en el individuo autónomo	45
Tercer capítulo. Educación y trasgresión.....	47
Educación como escenario para la autonomía	47
Pedagogía como escenario para la autonomía	49
Conclusiones.....	57
Bibliografía.....	60

Agradecimientos

Agradezco a mi familia, por apoyarme sin reparos en todos y cada uno de los proyectos y caminos que he trazado, por fecundar esta inagotable curiosidad por la filosofía y el arte, y por enseñarme, con desbordante amor, el valor de la vida y la libertad. A mis amigos, cuyos caminos se han cruzado con el mío dejando bellos recuerdos y valiosos conocimientos que me han dado fuerza en momentos difíciles, a ellos que, sin importar en donde se encuentren, son semilla de resistencia y libertad. Así mismo, agradezco al profesor Fabio López por acompañarme a dar los primeros trazos en este proyecto inacabado. De igual forma, manifiesto un especial agradecimiento a la profesora María Camila Espitia por acogerme de manera comprensiva y cariñosa bajo su guía y tutela en la culminación de este trabajo. Finalmente, agradezco a todos aquellos seres humanos que no temen pensar que una sociedad distinta puede ser posible, a todos aquellos que dejan siempre abierta la puerta de la insubordinación.

Introducción

La importancia de la obra de Cornelius Castoriadis reside en su innovadora y original reflexión en torno a la psique y la sociedad, ya que cuestiona los fundamentos del racionalismo y el pensamiento heredado, es decir, todos aquellos fundamentos de la filosofía que edificaron a la sociedad occidental. Los temas trabajados por este autor van desde la crítica a la economía, al capitalismo, a las ciencias sociales, así como también sus valiosos aportes a la reflexión del intrincado proceso de socialización de la psique y cómo este crea sus instituciones y significaciones imaginarias sociales.

Por tal motivo, su obra y reflexión están orientadas, en buena parte, a criticar todas aquellas perspectivas que pretenden delimitar y restringir la actividad del ser humano a funciones determinadas por las estructuras dominantes para que orienten su actuar. Por ejemplo, el capitalismo pone la economía como la institución que domina la sociedad al punto de que ésta atraviesa el conjunto de las relaciones sociales, relegando a planos de menor importancia el resto de los componentes de la vida del ser humano.

Además de esto, Castoriadis aborda de manera detallada y rigurosa los postulados de Marx, analizando sus límites y contradicciones, por ejemplo, que la historia ha demostrado que no existen disposiciones inherentes a las sociedades para que estas avancen hacia estadios superiores, así como tampoco se puede explicar el desarrollo de la sociedad de acuerdo con sus fuerzas productivas. Según él, estos postulados simplifican y niegan de manera devastadora la fuerza del colectivo anónimo, la sociedad, y su papel en la creación de sus instituciones y significaciones imaginarias sociales.

De allí que, la obra de Castoriadis sea de vital importancia en la medida en que no solo critica los determinismos del pensamiento heredado, sino que también desarrolla de manera detallada el proceso y los elementos que le permiten al ser humano, y, por ende a la psique, instituir la sociedad de la cual hacen parte, sin perder de vista la irreductible capacidad de la misma, para trasgredir, crear, destruir e instituir nuevos imaginarios sociales y, por lo tanto, nuevas instituciones y sociedades.

Lo anterior es posible gracias a la imaginación radical, elemento inherente de la psique, que consiste en un flujo incesante de representaciones de carácter afuncional, es decir, que no corresponde con la satisfacción de necesidades biológicas, sino que por el contrario surgen

de manera inmotivada, en ocasiones sin un referente en el mundo, por medio del cual se instituyen sus imaginarios. Pero, para que la imaginación radical pueda crear este tipo de representaciones debe ligarse a la lógica de magmas, entendida como fuerza capaz de hacer surgir representaciones indeterminadas y desfuncionales, es la posibilidad, siempre presente, de crear y destruir, de instituir y deponer.

Para llegar a hacer uso de esta fuerza creadora, la psique debe abandonar su primer estadio, la mónada psíquica, para quien el placer de órgano determina el mundo de sentido, es decir, todo en su mundo está vinculado única y exclusivamente con la satisfacción de los requerimientos biológicos, siendo ella la única fuerza que le da sentido al mundo (es omnipotente). La forma de romper con este estadio es a través del proceso de socialización, para que, en virtud de este proceso, pueda vincularse al colectivo anónimo del cual va a ser parte.

De este modo, el placer de órgano pasa a un segundo plano de importancia, que, aunque no se ha abandonado del todo, pierde importancia frente al placer de representación, un placer desfuncional que corresponde exclusivamente con la representación, afecto e intención de la psique. Por lo tanto, el flujo de representaciones creadas por la imaginación radical no corresponde con la búsqueda de satisfacer necesidades biológicas, es más, en muchos casos tampoco requiere de referentes existentes en el mundo. Gracias a esta última cualidad surgen, por ejemplo, representaciones como Dios, Estado, justicia o patria, que son elementos que no están en el estrato natural, que fungen como ejes transversales de las bases de varias sociedades.

Ahora bien, para instituir hace falta que el mundo, entendido como todo aquello que circunda al ser humano, sea organizado y para esto la lógica conjuntista-identitaria juega un papel fundamental, pues le permite a la psique organizar, establecer, delimitar, identificar, consolidar y nombrar el estrato natural y de este modo, poder instituir y consolidar sus imaginarios sociales. Cabe resaltar que para que estos imaginarios sean del orden social y no individual deben ser compartidos por el conjunto del colectivo anónimo.

Por tal razón, existen dos elementos esenciales en la lógica conjuntista-identitaria, que son el *legein* y el *teukhein*. El primero de ellos referido al decir, nombrar, delimitar e identificar por medio del lenguaje todo aquello que compone a la sociedad. El segundo elemento, *teukhein*,

entendido como el hacer social, es decir, el tipo de relación y uso particulares que vinculan al estrato natural con el social, por ejemplo, y uso de ciertos elementos, como, por ejemplo, piedras, pinturas y plantas en ritos sagrados para una comunidad indígena, o el uso de ciertas plantas y restos animales para la caza.

Por lo tanto, la propuesta de Castoriadis estimula y plantea la posibilidad, siempre presente, de instituir proyectos para una sociedad distinta, una en la cual sus individuos estén involucrados de manera directa con los asuntos políticos de su sociedad, una sociedad, como él mismo la denomina, autónoma. Pero, como Castoriadis lo expone, para llegar a este tipo de sociedad es necesario que los individuos adquieran una serie de características como: la actitud crítica, reflexión y praxis, pues se requiere de individuos autónomos a los que no se les limite de ninguna manera su capacidad para crear nuevos imaginarios, en otras palabras, que la imaginación radical se logre expresar en su totalidad.

En este sentido, la educación adquiere un lugar de vital importancia, pues si bien ha sido utilizada históricamente como un lugar de reproducción y domesticación de individuos, puede ser también un lugar que posibilite el cambio al enseñar a sus individuos la importancia del amor por pensar, reflexionar y actuar de manera crítica. Sin embargo, para que esto sea posible, la educación y, en general, los elementos que la componen (relaciones maestro-estudiante, contenidos, etc.) deben cambiar para de este modo lograr romper con la estructura de la educación tradicional y hegemónica que defiende y reproduce un *statu quo* determinado.

En conclusión, el pensamiento no termina ni concluye con dogmas ni verdades absolutas, así como tampoco la sociedad concluye ni se agota con instituciones que aparentan ser eternas e inmodificables, por el contrario, Castoriadis instiga al incesante cuestionamiento, a la eterna pregunta por el carácter, proceder, validez y pertinencia de las instituciones, la sociedad y sus imaginarios.

Primer capítulo. Psique e imaginación radical

El objetivo de este primer capítulo es exponer los elementos constitutivos del concepto de imaginación radical que, si bien se abordan a lo largo de la mayoría de los escritos de Castoriadis, se condensan y desarrollan principalmente en *La institución imaginaria de la sociedad* (2013) y *Ontología de la creación* (1997).

Para empezar, se aborda el análisis de la distinción entre individuo y psique, para de este modo desarrollar lo que el autor ha de considerar como la verdadera polaridad, a saber, la que se presenta entre psique y sociedad. A continuación, se expone el proceso de socialización a la que se enfrenta la psique en su primera etapa, la mónada psíquica, y cómo esta organiza el mundo con la lógica conjuntista-identitaria. Para terminar, se expone el concepto de imaginación radical y la lógica de magmas, elementos que son la base de la propuesta de este autor, para de este modo esclarecer cómo la imaginación radical, siendo un elemento atávico del ser humano, nos permite trasgredir, resignificar, destruir y crear los imaginarios sociales y, en últimas, a la sociedad misma.

Distinción individuo-psique

Es preciso empezar este recorrido teórico explicando los motivos por los cuales la psique tendrá un lugar privilegiado en la posibilidad de trasgresión, es decir, en cuestionar, quebrantar y resistir a las leyes e instituciones de una sociedad, y en la consolidación de las sociedades y sus instituciones, relegando a un plano menor al individuo, siendo éste una construcción social.

El individuo, al ser el resultado de un proceso de socialización, encarna, en distintos grados o niveles, las instituciones y significaciones de la sociedad en la que se encuentra. Por lo tanto, la relación individuo-sociedad no configura ni posibilita, en ningún sentido, problemas, tensiones o debates, es decir, no se presenta una oposición en esta relación, sino que por el contrario la una es resultado de la otra.

Ahora bien, la verdadera polaridad se encuentra entre psique y sociedad, pues estas son irreducibles e inseparables. Por un lado, la psique, al necesitar un elemento dador de sentido, requiere de la sociedad para que le provea de tal sentido y, sin embargo, aún con las redes de

instituciones y mecanismos de socialización más elaborados¹, una parte de la psique, la imaginación radical, nunca se verá inmersa ni supeditada a la sociedad. Con lo cual, se hace evidente que para que se organice una sociedad, es preciso que la psique rompa su mónada psíquica y atraviese un proceso de socialización. En otras palabras, ni la psique crea sociedades, ni la sociedad crea la psique.

Aquí cabe aclarar, que la psique *organiza* la sociedad, dotándola de sus significaciones imaginarias e instituciones, pero no la *crea*, en la medida en la sociedad es creación de sí misma, por lo cual, mantiene su unión y coherencia por medio de sus instituciones y las significaciones que estas instituciones encarnan.

La mónada psíquica y el proceso de socialización

En primera instancia, con el nacimiento de cualquier ser humano, se presenta lo que se designa como *mónada psíquica* siendo esta el estado inicial de la psique, que se caracteriza, en primer lugar, por consolidar su representación deseo-afecto de manera a-temporal, omnipotente y sin intervención de ningún elemento externo a ella, es decir, in-alteridad. Representación definida como la presentación de figuras, formas, objetos y contenidos a partir de los cuales se crean los imaginarios (Castoriadis, 1997).

Por lo tanto, el sentido y orientación de la psique es dado exclusivamente a partir de su representación deseo-afecto solipsista, pues su mundo de sentido está cerrado sobre sí mismo y para que algo exterior y nuevo pueda entrar, debe regirse por su organización y estructura. Aquí el tipo de placer que atraviesa a la mónada psíquica es el *placer de órgano*, es decir, un placer funcional el cual, y por medio de la imitación y aprendizaje, está situado exclusivamente en el plano de lo instintivo y biológico. El proceso de socialización abre el mundo de la mónada psíquica para que tenga lugar el mundo en sociedad, por tal motivo, el aprendizaje y, en general, la educación de la mónada tendrá un papel fundamental para la aceptación e interiorización de las bases y elementos que fundamentan una sociedad².

Ahora bien, Castoriadis considera la psique de una manera muy particular ya que para definirla es preciso que esta sea puesta en relación con la corporalidad o materialización del

¹ Se pueden tener en cuenta las reflexiones sobre biopoder y biopolítica propuestas por Negri y Hardt.

² Estas bases y elementos van desde los valores de una sociedad, la estructura y funcionamiento de los roles de una familia, hasta las normas y las leyes que la rigen.

cuerpo, es decir, psique/soma: “La psique no es más que la forma del cuerpo” (Castoriadis, 1997, p. 246). Es decir, que define la psique como una proyección no perceptible del cuerpo. Esta caracterización de la psique como convergencia psique/soma, nos conduce a unas relaciones de independencia y dependencia de la una frente a la otra que configuran, determinan y esclarecen esta extraña concepción, con la cual no se pretende resolver o eliminar los interrogantes de la relación alma y cuerpo, pero si supone la explicación, como se hará evidente, de que psique y soma no son esencialmente distintos y es preciso que se lleven a cabo reflexiones que salgan de la simple reducción de la una sobre la otra, o de su separación y distanciamiento irreversible.

De este modo, se plantea que la psique es dependiente del soma en tanto que la existencia de la primera requiere, de manera indispensable, la existencia de la otra. Es evidente que no puede existir cuerpo sin mente ni mente sin cuerpo (referidos al ser humano, claramente). Ahora bien, el soma es dependiente de la psique, en la medida en que la psique puede somatizar un sin número de aspectos (psicosomáticos), como, por ejemplo, el ingerir un placebo como remedio para algún padecimiento o dolor corporal. Ahora bien, el soma es independiente de la psique, por ejemplo, al no tener ningún control sobre procesos orgánicos, como la digestión, que se efectúan en el cuerpo sin consideración de la psique. Y, por último, la psique es independiente del soma cuando las exigencias que hace el cuerpo no son correspondidas de manera adecuada por la psique, por ejemplo, cuando una persona es torturada, aún de la manera más aberrante, no se le brinda ninguna información a la policía (Castoriadis, 1997, p. 176)

Para terminar, es preciso tener en cuenta que cada tipo de sociedad tiene procesos de socialización distintos y sus variables pueden ser tan amplias como el número de sociedades que han existido a lo largo de la historia. Sin embargo, existe un elemento transversal a todos los procesos de socialización, que consiste, en primer lugar, en la ruptura de la mónada psíquica, haciendo necesario su adhesión a un nuevo mundo de sentido sin el cual la psique no podría existir, en palabras de Castoriadis

La psique humana no puede vivir por fuera de un mundo de sentido, y, cuando, en el curso de su socialización, su propio sentido monádico es dislocado, como debe serlo, la catástrofe

que de ello le resulta debe ser reparada por la interiorización del sentido suministrado por las personas que han sido investidas en su medio. (1997, p. 175)

De allí que, como bien indica este filósofo, el sentido que la psique requiere para su subsistencia debe ser provisto por las instituciones y las significaciones imaginarias sociales que estas instituciones encarnan, es decir, la representación del mundo en el que se encuentra una sociedad, el papel y el lugar que esta tiene dentro de dicho mundo. Este proceso, de reemplazar un mundo de sentido por otro, se puede denominar *quid pro quo*, es decir, la sustitución de una cosa por otra.

Sin embargo, el proceso de socialización va más allá pues no es posible hablar de una *disposición* propia de la psique de ser socializable, en primer lugar, porque dicho proceso se da de manera imperfecta, es decir, nunca se someterá por completo a la sociedad y sus instituciones. En segundo lugar, hablar de una disposición para este proceso sería hablar también de una disposición para el aplazamiento de la satisfacción, la renuncia del placer, el abandono de la omnipotencia del pensamiento, el reconocimiento del otro independiente y los otros indefinidos (Castoriadis, 1997, p. 243). En última instancia, sería hablar de una disposición para abandonar el mundo de sentido que la mónada psíquica establece para sí misma, y esto, desde luego, siempre se dará de manera forzada.

Otro cambio fundamental en el proceso de socialización es la apertura de la psique al placer de representación, que, al contrario del placer de órgano, es un placer a-funcional, donde su representación deseo-afecto no estará sometida a lo instintivo, como por ejemplo al desligar la sexualidad de la reproducción sexual, sino dirigida a elementos que hacen parte del nuevo mundo de sentido en el que se introduce la psique. Aquí, cabe aclarar que la psique socializada nunca deja de lado por completo el placer de órgano, pues este siempre se mantendrá en cierto grado y es constitutivo de la psique ya que en ella se encuentran los vestigios de la regulación animal, sino que, por el contrario, lo interesante aquí es la aparición de un nuevo placer el cual, podríamos decir, está orientado por la sociedad.

Además de esto, otro aspecto fundamental en la socialización es la imaginación, entendida en un principio como la capacidad: “de hacer aparecer representaciones, que proceden o no de la excitación externa” (Castoriadis, 1997, p. 140). Esto se debe a que, al igual que el placer de representación, la imaginación es de carácter a-funcional o desfuncionalizada, es decir, es

una imaginación que no responde a las necesidades biológicas y sus finalidades, sino que por el contrario crea formas, representaciones, y en general, cualquier tipo de contenido que no corresponden con los requerimientos instintivos o biológicos del ser humano. Por lo tanto, la imaginación rompe con las regulaciones instintivas (Castoriadis, 1997, p. 182) y permite un flujo creador de representaciones que serán de vital importancia en la consolidación de cualquier sociedad y sus instituciones.

Esto se debe, a que la sociedad es, sin excepción alguna, la consolidación y emergencia de las significaciones imaginarias sociales (Patria, Dios, mercancía) encarnadas por una red de instituciones (lenguaje, familia, modos de producción). Es decir, que estas significaciones imaginarias sociales, como ya se había mencionado, son la creación de un mundo propio a partir de las significaciones, definiendo *significación* como un haz interminable de remisiones a *otra cosa* (Castoriadis, 2013, p. 386), por ejemplo, a billetes, iglesias, estatuas etc., o también a elementos de la naturaleza, donde lo importante aquí es la elección y funcionalidad que la sociedad le instituye a estas significaciones (no es lo mismo el $1=3$ para el cristianismo que para las matemáticas. Para dicha religión, esto representa la trinidad: padre, hijo y espíritu santo, elementos que componen a un único ser, Dios. En cambio, en la matemática decir que $1=3$ no tiene sentido alguno, pues de ninguna manera y bajo ninguna operación matemática un 1 sería igual a 3).

De allí que, si bien las significaciones imaginarias sociales se consolidan a partir de la potencia creadora de la imaginación, estas nunca se erigen de manera eterna y estática pues la imaginación (también denominada como imaginación productiva, imaginación creadora o imaginario radical) siempre posibilita, de manera constante e irreductible, los cambios sociales, las trasgresiones y la aparición de nuevos imaginarios sociales, ya que esta, la imaginación radical, es flujo constante de creación y destrucción, y así mismo como instituye también destruye y consolida nuevos imaginarios. Como bien indica Castoriadis: “La historia es imposible e inconcebible fuera de la *imaginación productiva o creadora*, de lo que hemos llamado lo *imaginario radical*.” (2013, p. 235)

Respecto a las instituciones, estas no pueden ser nada distinto a lo antes mencionado, es decir, una institución es una red simbólica consolidada a partir del imaginario social instituyente (lo cual es equivalente de las significaciones sociales imaginarias), fundamentada en dos

componentes, uno funcional y uno imaginario. Funcional en tanto que debe responder a una necesidad o requerimiento social, como la escuela, por ejemplo, e imaginario en la medida en que se debe delimitar su orientación como institución. Por ejemplo, el Apolo de Delfos para los griegos es una institución real, así como también el fetichismo sobre la mercancía en la economía capitalista (Castoriadis, 2013) en ambos casos, como instituciones cuentan con un componente funcional, el oráculo servía a los griegos como lugar de consulta con los dioses y la economía capitalista es el eje central para el intercambio y la propiedad privada, pero también cuentan con un componente imaginario, a saber, que es posible comunicarse con los dioses y que la mercancía es lo más deseable y digno de admiración, después del dinero. Cabe precisar que, lo que se entiende aquí como simbólico no es más que la relación entre significación y su imagen, figura o contenido al cual está referido (Castoriadis, 2013, p. 377).

Las consideraciones anteriores, tanto de la sociedad, de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales, no tendrían sentido alguno si estas estuvieran referidas a los individuos y no a la psique, es más, claramente lo que se ha demostrado es que un individuo, al ser un fragmento de la sociedad, no podría, de ninguna manera ni bajo ninguna circunstancia, propiciar cambios sociales ni replantearse imaginarios sociales, en la medida en que la capacidad y potencia de incesante creación es propia del imaginario radical, siendo esta, un elemento constitutivo de la psique.

Recapitulando el proceso de socialización, la imaginación radical será la fuente primaria cuya función, luego de romper la mónada psíquica, será la de crear un mundo de sentido compartido con otros individuos, en donde su posición y disposición, en relación con este mundo, será activa en tanto que deberá actuar sobre él. Y a partir de esto, Castoriadis considera que la representación, el afecto y la intención, son principios para la creación del *mundo propio* de la psique (Castoriadis, 1997, p. 150).

Representación, ya definida anteriormente, es la presentación de figuras, formas, objetos y contenidos a partir de los cuales se crean los imaginarios (por ejemplo, que un animal sea considerado un dios, o que una persona sea la reencarnación de sus ancestros etc.). Afecto, pues las relaciones de las representaciones y la psique no le serían indiferentes y siempre tendrían una carga afectiva, por supuesto no siempre positiva, pues, por ejemplo, el objeto,

animal o idea que encarne el mal o lo maligno, no tendría la misma carga afectiva que Dios. Y, por último, se habla de intención, pues la psique se relaciona con el mundo de acuerdo con una intencionalidad que subyace a la relación, bien sea con objetos u otros individuos (Castoriadis, 2013, p. 458).

Con lo anterior, se evidencia un elemento fundamental de la imaginación radical, que reside en que, al ser un poder creador, es también un poder de organización, aspecto crucial, pues dará lugar a la aparición de la *lógica conjuntista-identitaria*, la lógica que ordena el mundo.

Lógica conjuntista-identitaria

Los principios de la lógica aristotélica son las bases fundacionales del pensamiento occidental en la medida en que ordenan el mundo de una cierta manera, logrando que sus elementos o bases se prolonguen en el tiempo y en la historia (desde Grecia hasta la actualidad). En este sentido, los fundamentos de la lógica aristotélica son los siguientes: el principio de identidad, el principio de contradicción y el principio del tercero excluido.

De allí que, el pensamiento occidental fundamentado de acuerdo con las reflexiones y orientaciones grecolatinas se ha constituido sobre la tesis que Castoriadis plantea de la siguiente manera: “ser es ser algo determinado (*einai ti*); decir es decir algo determinado (*ti legein*)” (Castoriadis, 2013, p. 351) donde la determinación implica de cualquier manera organizar, establecer, delimitar, identificar y consolidar un orden para el mundo. Por consiguiente, que la imaginación radical al crear también organice, no quiere decir otra cosa que la lógica que reviste la vida, la sociedad, las instituciones y por supuesto también la relación de la psique con el mundo será de carácter conjuntista-identitario y, por lo tanto, esencial e ineliminable. Con lo cual, se desea indicar que es una lógica cuyos esquemas de separación, delimitación y definición permiten la consolidación de la identidad y, por ende, de la diferencia.

Sin embargo, cabe aclarar que la teoría de conjuntos tiene un horizonte más amplio del que aquí se presenta, y, por consiguiente, contiene una mayor cantidad de fundamentos y problemas, que para nuestro tema no es necesario tener presente. En palabras de Castoriadis

Entiendo por éste, simplemente la lógica corriente, que llamo conjuntista-identitaria, abreviando ensídica, porque es la que, una vez purificada, preside la constitución de la teoría

de conjuntos, en todo caso la teoría llamada ingenua de los conjuntos, que está en la base de la matemática moderna. Esos términos no deben asustar: se trata de todo lo que se puede construir y edificar a partir de los principios de identidad, contradicción, tercero o enésimo excluido (n finito) y de la organización de un dato cualquiera en elementos, clases, relaciones y propiedades unívocamente definidas. (1997, p. 165)

De este modo, en la lógica conjuntista-identitaria se encuentran dos instituciones primarias por medio de las cuales se hará posible la organización/ordenación del mundo, la sociedad y sus instituciones, a saber, la institución del *legein*, referida al lenguaje y la representación social, y la institución del *teukhein*, que encarna el hacer social, así como también la producción y la creación. En toda sociedad e institución social subyace la ordenación del mundo por medio de la lógica conjuntista-identitaria, pues es el contenido material e inmaterial que cada sociedad constituye a través de sus imaginarios. Preguntarse por qué una sociedad delimita, designa, nombra e identifica el mundo de una determinada manera y no de otra, es una pregunta que desborda la orientación de este trabajo. Lo importante consiste en poder identificar el elemento que hace posible la organización del mundo, más no, explicar por qué una sociedad es monógama, polígama o fetichista, pues estas son sólo particularidades de las sociedades, que, por medio del flujo discontinuo e inesperado de la imaginación radical, pueden llegar a existir.

Legein.

El *legein* aparece entonces como el aspecto conjuntista-identitario del distinguir, decir, elegir, poner, reunir y decir, lo cual es condición para el origen de cualquier sociedad. Pues como es evidente, cualquier colectivo anónimo de individuos, que constituyen una sociedad, requieren de un cierto grado de ordenación del mundo, claro está, que no se hace de manera homogénea y unívoca, ya que, y la historia lo demuestra, han existido numerosas sociedades muy distintas entre ellas, que son el resultado del sin número de posibilidades de ordenación del mundo.

Aquí se hace presente la relación entre naturaleza y psique, cuya característica fundamental será que ésta, la naturaleza, de ningún modo determina, condiciona o restringe las representaciones de la psique. Es decir, que la naturaleza no es ella misma una organización, ni bajo ella subyace una lógica conjuntista-identitaria. Afirmar lo contrario, sería considerar

al ser humano como un animal al que se le presenta un *mundo de sentido* organizado, fijo y homogéneo, inhabilitando la posibilidad de cambios, trasgresiones y, en general, de cualquier intento de reorganización del estrato natural, pues hacerlo pondría en peligro la existencia misma de este animal.

Si se afirma que la naturaleza cuenta con una ordenación, inherente a ella, se estaría indicado que de una u otra manera la naturaleza determina, limita o condiciona tanto las representaciones como las significaciones imaginarias que una sociedad puede crear lo cual, niega por completo la diversidad de historias y sociedades que han existido en el mundo a lo largo del tiempo, para algunas de las cuales una vaca o un mono representan un ser sagrado, mientras que para otras estos mismos animales han de ser considerados como simple alimento o, en casos extremos, plagas. Por el contrario, el estrato natural no limita ni restringe los imaginarios sociales, eso solo lo puede hacer la imaginación radical, quien determina cómo organiza su mundo, cómo lo ve y cómo se relaciona con él.

En otras palabras, es fundamental que la organización del mundo implique un apoyo en la naturaleza, lo cual no significa, de ninguno modo, ser el reflejo o verse determinado por la misma. Por el contrario, en el estrato natural se encuentran los puntos de apoyo, las limitaciones, los obstáculos y toda una serie de condiciones para que los objetos y las figuras que hacen parte de la naturaleza se relacionen de manera directa de la psique, más no se configura ningún tipo de restricción o condicionamiento del flujo de representaciones que pueda crear la imaginación y, por tanto, tampoco se restringe ni delimita la organización que se hace del mundo a partir de la lógica conjuntista-identitaria y muchos menos de los imaginarios sociales instituyentes³.

En este asunto debemos precisar un par de cuestiones. En primer lugar, una sociedad ya instituida, es decir, con la consolidación, por supuesto nunca estática, de las significaciones imaginarias de la sociedad, establecidas por una red de instituciones⁴, implica que ya exista

³ Es evidente, en el caso de las sociedades cristianas, que de ninguna manera se presenta en la naturaleza algo tan siquiera similar a la trinidad conferida a dios. Es decir, en la naturaleza no existe nada que me indique que algo al ser Uno pueda constituirse a partir de Tres y, sin embargo, es la piedra angular para una religión y sus seguidores.

⁴ Por ejemplo, el imaginario social de Dios o el de los modos de producción, encarnados en la institución de la Iglesia y el mercado (sistema económico), respectivamente.

una organización del mundo, por medio del *legein* y, en última instancia, del lenguaje. Pero este lenguaje es constituido, a su vez, por dos dimensiones, a saber, *lengua* y *código*.

Es *lengua* ya que corresponde y encarna las significaciones, y por lo tanto no se cierra sobre sí misma, sino que puede ser pensada o representada de múltiples formas; es precisamente por este motivo que el ser humano no se encuentra aprisionado por el lenguaje (Castoriadis, 2013, p. 386). Por otro lado, también es *código*, en la medida en que organiza a partir de la lógica conjuntista-identitaria. En el código, como *legein*, debe existir una correspondencia entre significantes (las palabras, por ejemplo) y los elementos a los que se refiere (Castoriadis, 2013, p. 377). A diferencia de la *lengua*, este sí vuelve sobre sí mismo, pues como código debe tener un único referente, de lo contrario, la organización del mundo no sería posible.

En cuanto a la organización del estrato natural, es de vital importancia tener en cuenta que no sólo se lleva a cabo en un sentido *afirmativo*, es decir, indicar *esto es*, sino que necesariamente implica la existencia del *esto no es* o al menos *esto no es así*. De esta manera, el *no ser* requiere también de un *ser* para poder ser negado. Lo que la sociedad organiza del estrato natural no es sólo lo que le sirva o lo que le sea funcional, es una organización de “toda”⁵ la naturaleza que le circunda. Esto indica, que para la sociedad no existe información que no le sea pertinente ni nada que no sea investido por la significación, “[...] todo lo que, de una u otra manera, es aprehendido o percibido por la sociedad, debe *significar* algo [...]” (Castoriadis, 2013, p. 372).

Lo anterior, abre paso a un tema que por el momento se puede designar como el problema de la identidad. El cual consiste en que para que *algo* sea investido por una significación, es necesario que se establezca la identidad de ese algo, y para esto, no basta con definirlo a partir de lo que no es, sino que también debe contar con la *mismidad* o identidad consigo mismo. Para esto, se hará uso del término *signo* entendido simplemente como la reducción material que define y distingue a un objeto, figura o elemento de todos los demás, es por medio del signo que se instituye la identidad.

⁵ Hago referencia a *todo* lo que le es posible a una sociedad dada, en un momento histórico dado, de acuerdo con sus posibilidades, para organizar el mundo. Ciertamente no se le puede reclamar a Ptolomeo por su desconocimiento del Universo.

Ahora bien, la relación del signo con el objeto es muy particular, pues se le confiere a un objeto una determinación que, en cuanto objeto individual, lo hará parte de aquello que se le asigna como universal, es decir, a una clase o conjunto. De allí que, el objeto pueda ser separado y reintegrado de su conjunto —es separable pero también inseparable— en tanto que, como elemento único, es decir, aun cuando cuente con múltiples particularidades, le subyace algo que lo liga a un signo universal.⁶ Por tanto, esta relación signo-objeto se denomina relación signitativa, de separación y reunión, donde el signo, al designar algo, separa al objeto de su conjunto, pero al designar el conjunto, reúne en él todos aquellos elementos que por su constitución forman parte de ese conjunto (Castoriadis, 2013).

Sin embargo, el tema de la identidad debe sortear un inconveniente interesante, pues como se mencionó mucho antes, la psique, para constituir su mundo de sentido, se vale de la representación, el afecto y la intención, así como del flujo de representaciones creadas por la imaginación, orientadas por estos elementos. Por lo tanto, el objeto que corresponde a un signo, y la representación de éste, es inseparable de la representación que se consolida de él, así como también de la carga afectiva y de la intención de la psique sobre el objeto. De allí que: “Las representaciones correspondientes a los mismos signos para individuos diferentes son incomparables” (Castoriadis, 2013, p. 404).

Por lo tanto, se debe hablar de identidad ligada a equivalencia, pues aun cuando un signo tenga que designar un objeto, y en este sentido no pueda cambiar de ningún modo⁷, como *lengua*, al referirse a las significaciones, está atravesada por la representación, el afecto y la intención, que harán que el objeto de dicho signo pueda variar de manera innumerable, como innumerables psiques y representaciones puedan existir en el mundo. A esto es lo que denomina Castoriadis como *iteración*, es decir, repetir lo mismo como diferente, o lo diferente como lo mismo (Castoriadis, 2013).

⁶ Por ejemplo, aun cuando mi perro sea grande, amarillo, con la cola enroscada y de lengua morada, y el de mi vecina sea pequeño, chato y no tenga cola, a pesar de estas particularidades, siguen siendo perros, en tanto mamíferos carnívoros de la familia de los cánidos.

⁷ Es preciso recordar las características del código. Pues bien, el signo no es más que código, sólo que este último no representa identidad ni relación signitativa con el objeto.

Es de esta forma, como la institución conjuntista-identitaria del *legein* instituye la realidad, designando, nombrado, diciendo y, en última instancia, configurando la identidad de las representaciones, de lo que *es*, pero también, de lo que *no es* o de lo que *no es así*.

Teukhein.

De esta manera, aparece ahora la institución primaria del *teukhein*, que al igual que el *legein*, es una institución conjuntista-identitaria, y por lo tanto permitirá la organización del mundo en otro nivel, en el *hacer* social.

De este modo, se entiende con *teukhein* la operación de reunir, adaptar, fabricar, construir “Por tanto, es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a...” (Castoriadis, 2013, p. 411). De modo tal que, para reunir, adaptar o construir, se requiera del decir, definir, designar etc. Es decir, se presenta, una implicación circular entre *legein* y el *teukhein*, donde sus posibilidades dependen de la existencia de la otra. Razón por la cual, estos componentes de la lógica conjuntista-identitaria, comparten casi la totalidad de sus características, por supuesto no las que se refieren al lenguaje como *lengua* y *código*, pero sí se servirá de ellos.

Y es por medio de la relación *legein-teukhein* que es posible hablar de la “fabricación” de individuos, pues como se mencionó con anterioridad, los individuos son construcciones sociales que, como resultado del proceso de socialización y la constitución de la realidad, encarnan las significaciones imaginarias sociales que se erigen como instituciones. Por lo tanto, el uso del término *fabricar*, sólo designa aquello que ya está dentro de la definición del mismo concepto, es decir, no podríamos hablar de la fabricación de psiques, porque la imaginación radical, así como el placer de órgano, entre otros elementos biológicos e instintivos, nunca podrán ser aprehendidos por la sociedad. Pues bien, el individuo es la porción de la psique que se puede socializar, pero también es la parte que la psique requiere para su subsistencia, pues la dota del *sentido* que la psique demanda.

Por tal motivo, se fabrican individuos cuando en el proceso de socialización se adquieren costumbres, rituales, léxicos, herramientas, prácticas, gestos, y en general, todos los elementos organizados a partir del *legein-teukhein*. Ya que, aun cuando el individuo no encarne los imaginarios sociales de alguna institución, por ejemplo, el de la patria, este deberá ser parte de los registros (cédula de ciudadanía, propiedades, sistema de salud, etc.) y actuar

del modo que determina la sociedad, de lo contrario sería puesto en una cárcel⁸. Recordemos, por ejemplo, el uso de las instituciones y programas de resocialización. Lo que indica que, como individuo, subyace en él un *valor como* y un *valor para*, configurados a partir de la adecuación social que tiene, en la medida en que, como individuos, se asume un rol, una función, un sitio (Castoriadis, 2013).

Con lo cual no se afirma una determinación estática del individuo, sino simplemente el requisito que cualquier individuo tiene, ya que se debe tener una relación, función y lugar frente a los demás individuos como también con la institución. Por tanto, su *valor como* es el valor del individuo en tanto individuo, por consiguiente, equivalente respecto a cualquier otro individuo, y su *valor para* es en aras del papel que debe desempeñar para la sociedad.

Por otro lado, cabe aclarar que a diferencia del *legein*, al hablar del *teukhein* debemos poner en consideración especial el concepto de imaginación, pues en esta instancia, la imaginación puede tener dos fundamentos distintos.

Por un lado, desempeñando un papel exclusivamente de representación, es decir, de presentación de imágenes, formas o contenidos (olores, sabores, colores etc.) con lo cual no se pretende insinuar que la imaginación sea una “copia” o “fotografía” del mundo, pero si estaría confinada a la reproducción de las representaciones socialmente instituidas (Castoriadis, 1997).

Por otro lado, la imaginación, entendida como imaginación radical tendría un papel a desempeñar muy distinto, pues recordemos que esta, al ser potencia creadora, puede modificar y crear instituciones, asunto que supera las posibilidades de la imaginación entendida como representación (Castoriadis, 2013).

Queda claro que, al hablar del *legein* no es posible hacer tal distinción, ya que el flujo de representaciones orientadas por la representación, el afecto y la intención, así como también la división del lenguaje en *lengua* y *código* imposibilitan la reproducción de sus contenidos

⁸ Recuerdo grandes y emblemáticos personajes de la historia como, por ejemplo, Alexandros Panagoulis, por cierto, contemporáneo de Castoriadis, quienes, aun teniendo una fuerte perspectiva y convicción libertaria, deben hacer uso de elementos de identificación como cédulas o pasaportes, entre muchos otros mecanismos, para hacer parte de la sociedad que con ansias se desean cambiar.

tal cual como se instituyen socialmente, pues se presenta lo mismo como diferente y lo diferente como lo mismo.

Para terminar, el *teukhein* instituye la realidad de acuerdo con lo que se puede reunir, fabricar, transformar, construir, etc, pero también, definiendo aquello que no puede reunir, fabricar, transformar o construir. La realidad la instituye de acuerdo con lo que le es posible y lo que le es imposible.

Legein-Teukhein: diferencias de la lógica conjuntista-identitaria en el ser humano y en lo histórico-social

Si bien tanto individual como socialmente *legein* y *teukhein* tienen la misma función, la de ordenar el mundo y construir la realidad, en cada uno de ellos tendrá aspectos distintos. Por un lado, para el ser vivo, nombrar, decir, fabricar, construir solo hacen parte de él, y lo hacen ser un ser humano. Pero no existe allí ni relación signitiva, ni finalidad del construir *para*, pues no existe una proyección ni de uso ni de creación. El lenguaje es lenguaje *para* y *con* otros, nunca para sí mismo. De allí que, el *legein* del ser vivo no podrá aprehender su naturaleza, y si lo hace, su designación no corresponderá con el de otros seres vivos, por tanto, todo lo que se escape de su ordenación del mundo no será más que ruido. Así mismo, todo lo que escape a la institución conjuntista-identitaria del *teukhein* no podrá ser aprehendido por el ser vivo más que como catástrofe (Castoriadis, 2013, p. 424).

Ahora bien, los límites sociales del *teukhein* representan una clausura sobre ella, pero al mismo tiempo posibilita sus cambios y transformaciones. Por ejemplo, que una sociedad en principio defina, designe y construya sus hogares con ciertos materiales y bajo ciertas técnicas, clausura aquello que es posible y también lo que en su momento puede ser considerado como imposible, a tal punto, que la adquisición de nuevos conocimientos sobre la construcción y los materiales requeridos para tal fin sean nuevamente clausura, pero también, posibilidad de transformación. Por lo tanto, el *teukhein* social se proyecta finalidades, el del ser vivo no.

De igual modo, ocurre con el *legein* social pues como se mencionó anteriormente, por medio de este todo puede ser nombrado, no hay nada que escape al decir, aun cuando no se tenga

mucha claridad sobre lo que se nombra⁹. Y en este sentido puede considerársele como clausura, pero ella misma dispone de los mecanismos para alterarla, por ejemplo, al designar, nombrar o definir de maneras distintas (Castoriadis, 2013, p. 424). Por lo tanto, el *legein* social requiere de la relación signitativa tanto para la designación como para instituir identidades.

Significaciones imaginarias sociales como creaciones *ex nihilo*

Como se ha expuesto antes, las significaciones imaginarias sociales son la representación del mundo en la que se encuentra una sociedad, pero también el papel y el lugar que esta tiene dentro de dicho mundo y, por lo tanto, configuran las instituciones de una sociedad. De manera que se presenta una imposición del imaginario social sobre la psique. Dicha exigencia se lleva a cabo a través del proceso de socialización, y la creación del individuo, que por definición ya es social. Sin embargo, esto podría suscitar algunos interrogantes que se pretenden esclarecer en este momento.

Si bien las significaciones imaginarias sociales se producen a partir del flujo creador de la imaginación radical de la psique, los imaginarios sociales son la convergencia de los imaginarios individuales, de allí que, las significaciones imaginarias sociales no sean el reflejo exacto ni idéntico de los imaginarios que lo constituyen, ni mucho menos quiere decir, que las instituciones encarnen todo aquello que las individualidades crean.

Por otro lado, estas significaciones sociales no son construcciones *in nihilo* (en la nada) ni *cum nihilo* (con la nada), por el contrario, son construcciones que, aun siendo libres e inmotivadas, se dan *bajo presión*, es decir, *ex nihilo* (de la nada) (Castoriadis, 1997, p. 193). Dichas exigencias pueden ser de cuatro órdenes, a saber, externas, internas, históricas e intrínsecas.

Por presión externa se entienden aquellas provenientes del primer estrato natural, del que hace parte el aspecto biológico del ser humano. Aquí, se debe tener en cuenta que, si bien la naturaleza limita y condiciona a la sociedad, debido a sus características particulares (desértico, tropical, selva húmeda etc.) la naturaleza, de ningún modo, es causante de que la sociedad sea de determinada manera y no de otra. Las presiones internas refieren al sustrato

⁹ Recordemos muchas de las hipótesis que se manejan en el campo de la física, donde aun sin estar seguros de la existencia de dicho elemento, sin ella no se podría explicar toda una teoría física.

inicial a partir del cual la sociedad se crea, es decir, la psique. Es aquí donde el proceso de socialización tiene lugar y que éste se lleve a cabo es de vital importancia, pues la psique requiere ser dotada de sentido, pero a su vez la sociedad también requiere de la psique, como futuro individuo que hará parte de ese colectivo anónimo.

Por otro lado, las presiones históricas corresponden con el legado de tradición y, por ende, de pasado que cada sociedad debe tener, pues ninguna emerge *in vacuo* (Castoriadis, 1997, p. 195). Por último, las presiones intrínsecas son la coherencia y la necesidad de ser completas. Respecto a la coherencia, esto indica que las instituciones y las significaciones sociales deben ser coherentes, no sólo entre sí mismas, sino también con el comportamiento de sus individuos. Además, estas sociedades¹⁰ deben ser completas, es decir, que se dé, de manera efectiva, una clausura de la significación, lo cual no es otra cosa, que decir que la sociedad debe encontrar en ella misma las soluciones a sus problemas (Castoriadis, 1997, p. 197).

Lógica de magmas

Al desarrollo y posterior proliferación de la filosofía grecolatina, la lógica tradicional y, en general, del pensamiento que Castoriadis (2013) denomina heredado, se le debe no sólo la fundamentación del pensamiento racionalista, sino también, la construcción de un mundo cuyas bases tienen por fundamento dicho pensamiento, donde se ha considerado al ser humano, como un ser racional y determinado. Motivo por el cual, definir la lógica de magmas, conocida también como fuerza magmática, implica no sólo un esfuerzo para su comprensión, sino también para que sea tenida en consideración por sociedades que se han constituido bajo el principio aristotélico en el cual algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y del mismo modo¹¹. De allí que, Castoriadis considere que: “Y hoy, la aceptación no crítica por todos de todo lo que ofrece la «modernidad» es, para comenzar, una actitud simplemente *admitida*, también «idiota» y potencial e infinitamente más catastrófica.” (1997, p. 253)

Pues bien, se considera como magma aquello que antecede a la imposición de la lógica conjuntista-identitaria, es decir, es la fuerza que subyace en la psique. Una posible

¹⁰ Esto sólo se debe aparecer en las sociedades *heterónomas*, de las que se hablará en capítulos siguientes, pues no ofrecen información relevante a los propósitos de este capítulo.

¹¹ Curiosamente, es la misma sociedad cuya religión se basa en el extraño principio de la trinidad, donde Uno se constituye a partir de tres, siendo tres y uno al mismo tiempo.

descripción de lo que es el magma puede ser la siguiente: es una pero también es múltiple. Siendo múltiple, sus elementos constitutivos no pueden ser numerados; sin embargo, no deja de serlo, pues de ella emerge un indeterminado número de términos cambiantes que se reúnen de manera transitiva en una representación, o bien, está compuesta de ingredientes, que aun cuando son homogéneos -en tanto representaciones-, están hechos de materiales que pueden ser distintos, o indistintos (Castoriadis, 2013, p. 535).

De acuerdo con lo que hasta ahora se ha expuesto, el magma está involucrado en la creación de representaciones que son las que organizan el mundo para el individuo o para la sociedad. En un primer momento tales representaciones están ligadas al estrato natural, es decir reflejan lo que existe con independencia del sujeto. Pero, esta representación no está dotada exclusivamente de lo externo, pues puede integrar elementos que se generan en el seno mismo del magma y que, por lo tanto, no responden a la separación objetual que impone la lógica conjuntista identitaria. Un ejemplo que permite pensar esta distinción con mayor claridad puede ser el fetichismo por la mercancía propio del capitalismo (y que se había mencionado anteriormente). En la representación de la mercancía puede distinguirse entre lo dado por el objeto que está en el estrato natural y que constituye la mercancía, que podría ser un auto o un pocillo, de los imaginarios que dotan a estos objetos de la mistificación propia del capitalismo que busca promover el consumo. Específicamente, consideremos el ejemplo del pocillo, es posible concebir dos pocillos de características físicas muy similares (mismo tamaño, forma, color parecido); uno de ellos tiene un valor monetario que representa solo el tercio del valor del segundo. Esta diferencia en el valor no está explicada por las características físicas, como se señaló, sino por los imaginarios asociados a ellos, como por ejemplo el que uno sea vendido por una famosa marca internacional de café y el otro en una tienda de barrio. Regresando a la consideración del magma, se diría que esta permite representar los pocillos en cuanto su estructura física, por un lado, y también permite asociar imaginarios como el que el pocillo de la famosa marca de café debería ser más costoso.

De allí que, este magma, junto con la imaginación radical, crean representaciones de manera inesperada y discontinua, y aun cuando se tiene, o no, un referente en el mundo, lo que la imaginación radical crea no da cuenta del objeto *como es* o *como se nos presenta*. Por el contrario, el sinnúmero de representaciones que pueden aparecer depende también de

factores sociales como la religión que dotan a la imaginación de sentidos que van mucho más allá del mismo objeto¹². Por lo mismo, diversas sociedades se pueden llegar a hacer representaciones distintas del mismo objeto¹³. En palabras de Castoriadis: “Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en calidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (2013, p. 534).

La fuerza magmática también se presenta en lo que antes se denominó *lengua* pues ella, al ser reflejo de las significaciones, es también reflejo del magma que posibilita el flujo constante de creaciones, representaciones y significados. De allí que, gracias a esta fuerza el ser humano no se quede estático ni limitado por su propia organización del mundo, pues si lo estuviera, la designación, reunión, fabricación etc., que otorga mediante las palabras y relaciones que expresa mediante el lenguaje serían los límites inamovibles de su representación imaginaria del mundo. Pero, la historia demuestra que no es así, pues se presentan cambios, trasgresiones y alteraciones a los imaginarios sociales, se erigen nuevas instituciones, otras se transforman y otras desaparecen. Eso demuestra que la representación del mundo no es estática y, al contrario, está en constante transformación tanto a nivel del imaginario como a nivel del lenguaje. En otras palabras, todo lo que se puede llegar a constituir como institución imaginario o sociedad, depende del magma del colectivo anónimo de individuos que erija determinadas significaciones imaginarias, y no otras (Castoriadis, 2013).

Por consiguiente, se evidencian dos cuestiones. Por un lado, que el estrato natural, así como todos los objetos que puedan ser considerados bajo la lógica de magmas, no concluyen ni se reducen a la organización que se establece por medio de la lógica conjuntista-identitaria. En segundo lugar, que dicho magma, al poder consolidar una ordenación del mundo prácticamente ilimitada, no puede ser de otra forma, sino plasticidad e indeterminación.

¹² Pensemos en los objetos sagrados. El carácter sagrado de un objeto no depende de su composición física sino del lugar que tiene dentro del rito religioso. Por ejemplo, esto es lo que diferenciaría a una ostia de una oblea pequeña.

¹³ El murciélago, por ejemplo, fue para los Mayas una deidad, mientras para los cristianos, de acuerdo con lo que se indica en la biblia, es considerado un animal inmundo.

Imaginación radical

Si bien, a lo largo de lo expuesto en este texto se ha llevado a cabo una fuerte aproximación al concepto de imaginación radical, resultará muy útil precisar algunos cuantos elementos propios de este concepto. Para empezar, es necesario esclarecer el término radical y los motivos al emplearlo para este propósito. Luego, es importante recapitular en qué consiste la imaginación radical, y, por último, aclarar que este término es con el que se designa una característica o potencia de la psique, pero que en lo social se denomina de las siguientes maneras, a saber, imaginario social instituyente, imaginario social y significaciones imaginarias sociales.

Castoriadis considera que la imaginación, que apareció con Aristóteles bajo el concepto de *phantasia*¹⁴, no ha sido trabajada, ni se le ha dado el lugar ni la importancia que ésta tiene, pues la imaginación es la conexión con la imagen, figura, forma etc., pero también, con la invención y creación (Castoriadis, 1997, p. 132). Sin embargo, para este autor, cuando se habla habitualmente de la imaginación, se la toma como simple facultad de imitación, representación o combinación, por lo que se le liga con la ficción o lo irreal. Como se ha sostenido, por ejemplo, al hablar de la lógica de magmas, esa no es la función de la imaginación y, de hecho, como es caracterizada por Castoriadis, tiene un carácter radical en oposición a la designación simplista que se le ha dado.

De este modo, pasamos a su definición. Por un lado, como se ha mencionado, se entiende la imaginación radical como la potencia de crear representaciones, aun cuando no exista un referente físico, en el mundo, para dicha creación. Por tanto, la imaginación es el poder de hacer de lo que es, algo que no es, o no puede ser (de acuerdo con la realidad de la física) (Castoriadis, 1997). A esto, se le debe sumar que la imaginación radical es la que posibilita que cada psique constituya un mundo propio, entendido por un conjunto de representaciones que implica, irremediamente, el empleo de la lógica conjuntista-identitaria.

Además, la imaginación radical tiene un carácter desfuncional (o a-funcional) que será de vital importancia, pues es gracias a esto, que se rompe la relación biológica e instintiva con

¹⁴ Para Castoriadis (1997), existen en el *tratado sobre el alma* dos concepciones sobre la imaginación, a saber, la imaginación primera, que si bien guarda cierto parecido con la imaginación radical, su aparición no tiene continuidad ni es elaborada por completo. Y, por otro lado, la imaginación segunda o secundaria que se encuentra en el orden de la imitación y combinación de representaciones, es decir, relacionada con lo irreal.

el mundo, y de este modo la psique abandona, hasta donde le es posible, el placer de órgano y le da paso al placer de representación, en el que la organización de su propio mundo posibilitará que cada psique recubra los objetos que se representa de acuerdo con su representación, afecto e intención, sobre lo cual ya se ha hablado.

Por otro lado, se debe tener muy presente la relación entre el imaginario radical, que, si bien opera bajo la lógica de los magmas, también hace uso de la lógica conjuntista-identitaria, en la medida en que necesita ordenar su mundo y el mundo socialmente instituido. Castoriadis hace alusión a esta característica, cuando indica que: “Para poder fabricar y decir es menester que la sociedad *se fabrique* y *se diga*. Fabricarse y decirse son obra de lo imaginario-radical como sociedad instituyente” (2013, p. 423).

Para terminar, cabe aclarar que la imaginación radical se presenta en dos niveles. Por un lado, en la psique y, por otro, en lo histórico social. Como psique es el flujo incesante de creaciones inesperadas que se originan por representaciones, afectos e intenciones. Como histórico social, entendido como el flujo de creación del colectivo anónimo. Castoriadis lo refiere de esta manera:

A lo que es posición, creación, dar existencia en lo histórico-social lo llamamos imaginario social en el sentido primero del término, o sociedad instituyente. A lo que es posición, creación, dar existencia en la psique/soma para la psique/soma, le llamamos imaginación radical. (Castoriadis, 2013, p. 571).

A lo largo de este capítulo se han definido y esclarecido los conceptos y elementos fundamentales que permiten entender no solo cómo se instituyen los imaginarios sociales y la sociedad, sino también cómo el proceso de socialización abre el mundo de sentido de la psique y le permite crear y hacer surgir ese flujo incesante de representaciones que caracteriza a la imaginación radical. Ahora bien, en el siguiente capítulo se desarrollan las reflexiones acerca de las sociedades heterónomas y las sociedades autónomas, así como también el proyecto de autonomía propuesto por Castoriadis.

Segundo capítulo. Proyecto de autonomía

En este capítulo se sostiene la tesis de que la imaginación radical crea las significaciones imaginarias sociales atribuyéndole una característica irreductible, a saber, la posibilidad de crear, destruir, trasgredir y modificar tanto los imaginarios sociales como las instituciones, las cuales son reflejo de la creación humana. Sin embargo, la sociedad ha elaborado unos esquemas y mecanismos para dar continuidad al *statu quo* de sus individuos impidiéndoles de múltiples maneras poder llevar a cabo cambios en la sociedad, por tal motivo, se desarrolla la distinción entre sociedades heterónomas y sociedades autónomas.

Ahora bien, las sociedades autónomas y sus individuos deben tener una serie de características que les permiten llevar a cabo las transformaciones que los seres humanos deseen llevar a cabo, bien sea de manera individual o colectiva, entre dichas características encontramos la actitud crítica, reflexión y *praxis*. Por lo tanto, en la última parte de este capítulo se definirán y analizarán tales conceptos.

Las significaciones imaginarias sociales y el papel de la lógica conjuntista-identitaria en la ordenación del mundo.

El ser humano en principio es una mónada psíquica cerrada sobre sí misma, de modo tal que configura su propio mundo y con él, los fantasmas y representaciones que le satisfacen. Sin embargo, el proceso de socialización, como apertura de la mónada psíquica a la sociedad, logra instaurar nuevas representaciones que generan la satisfacción necesaria para que la psique entre a ser parte de la sociedad. Cuando una psique no encuentra satisfacción en las representaciones del mundo que la sociedad le presenta, el ser humano puede llegar a morir, pues requiere de ellas para su subsistencia. Ejemplo de esto es el caso de los lactantes anoréxicos quienes alucinan y creen estar satisfaciendo la necesidad de pecho sin hacerlo físicamente. En este caso, el infante no se alimenta del pecho ya que el mundo de satisfacción y representación que crea su mónada psíquica encuentra el pecho físico como un elemento que altera y no hace parte de su representación del mundo (Castoriadis, 2004, p. 21).

Durante la socialización, la madre personifica la sociedad en tanto que ésta se relaciona de una tal manera con el recién nacido. La forma como carga al infante, como lo amamanta, le habla y lo toca, demuestran que nada de esto se hace de manera instintiva ni universal, por el

contrario, la madre transmite y da cuenta de unos caracteres propios de su sociedad que determinan su relación con el hijo.

De allí que, la institución de la sociedad sólo puede darse por medio de la psiquis de cada uno de los seres humanos que conforman el colectivo anónimo que se constituirá como sociedad. Dicho colectivo consolida e instituye sus propias significaciones imaginarias, que dan origen a sus instituciones, las cuales deben orientarse por una dimensión funcional, pues es preciso que para salvaguardar cualquier sociedad se deben garantizar ciertos elementos como la reproducción, la vida material, la convivencia entre los individuos, etc. Sin embargo, la funcionalidad de las instituciones varía en cada sociedad de acuerdo con sus imaginarios. Así:

El examen de cada sociedad, incluida la nuestra, mostrará que todas ellas someten el conjunto de las instituciones funcionales a finalidades ya no "funcionales" (¿qué podrían ser éstas, además?) sino imaginarias, y que dependen de las significaciones sociales del conjunto considerado. (Castoriadis, 2004, p. 25)

Por ejemplo, una sociedad cristiana confiere importancia a la heterosexualidad de sus individuos como forma de postergarse en el tiempo, pero pacta y supedita las relaciones sexuales de acuerdo con sus preceptos religiosos conservando la reproducción de su sociedad dentro del vínculo sagrado del matrimonio.

De este modo se puede entender cómo las significaciones imaginarias sociales consolidan sus instituciones las cuales encarnan y dan cuenta de sus imaginarios. Por ejemplo, la significación imaginaria de Dios no sólo instituye la religión, sino también todo un andamiaje y red de instituciones que se ven permeadas por la religión. De allí que, una sociedad es religiosa cuando en su lenguaje, economía, núcleos familiares, entre otras instituciones, se hace evidente la presencia omnipotente de Dios.

Así pues, tiene lugar una importante distinción entre significaciones imaginarias primarias (centrales o nucleares) y las secundarias. Por significaciones primarias se entienden todos aquellos imaginarios que no tienen un referente directo o explícito con *algo* en el mundo, y que nacen completamente del imaginario social. Significaciones como Dios, ciudadano, justicia, economía o dinero no se despliegan socialmente a partir de un referente, sino que por el contrario es la significación la que crea y organiza las instituciones y, en general, el

mundo social. Allí se encuentra su importancia, pues orienta, estructura y mantiene unidos a los individuos de la sociedad, o como lo dice Castoriadis: “lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones” (2013, p. 557). Es decir, para que una sociedad sea feudal, sus individuos deben compartir las significaciones imaginarias de siervo, vasallaje, sacerdote y señor, elementos que caracterizan dicha sociedad y la hacen ser esa y no otra.

De allí que, las significaciones imaginarias secundarias son aquellas que dan cuenta y están directamente integradas con las significaciones primarias, de este modo, cuentan con un referente en el mundo social, por ejemplo, un billete de mil pesos colombianos puede cambiar de tamaño, estructura etc., pero representa el imaginario social de la economía y el dinero. Sin estos imaginarios sociales la presencia del billete no tendría sentido alguno dentro de una sociedad. Por consiguiente, las significaciones secundarias se encuentran unidas y cobran sentido por su relación con las significaciones centrales, sin las cuales no tendrían su valor social.

Ahora bien, no es posible explicar el origen y organización de una sociedad en particular, ni mucho menos manifestar los motivos por los cuales dicho colectivo anónimo instituyó determinadas significaciones sociales. Con esto se deben aclarar las posibles concepciones deterministas contra las cuales Castoriadis ha entablado una fuerte discusión, pues aun cuando una sociedad se instituya y organice el individuo no se reduce a las instituciones de su sociedad, es decir, en él siempre se encuentra la posibilidad de crear nuevas representaciones a partir de la imaginación radical. Y es, en este sentido, que dicha imaginación ha de ser pensada en tanto inmanencia como trascendencia.

Se presenta como inmanencia en la medida en que la imaginación radical y su flujo constante de representaciones ha creado un mundo social que requiere de la lógica identitaria, así como también de las instituciones del *legein* y el *teukhein* para consolidar sus significaciones imaginarias sociales y sus respectivas instituciones. En pocas palabras, su inmanencia representa la estabilidad transitoria de sus instituciones. Pero también es trascendencia debido a su flujo constante de imaginarios con los cuales puede destruir lo establecido y crear nuevos mundos sociales. Es decir, si el individuo se reduce a su sociedad, éste no sería más que un mero autómatas: “la constitución del individuo social no elimina y no puede eliminar

la creatividad de la psique, su autoalteración perpetua, el flujo representativo como emergencia continua de representaciones distintas” (Castoriadis, 2013, p. 500).

Sociedades heterónomas y sociedades autónomas

Como hasta ahora se ha visto, la sociedad se instituye a sí misma ya que su origen no proviene de la disposición o voluntad divina ni mucho menos es la edificación sagrada de sus antepasados. La sociedad se instituye cuando la psique (de cada ser humano dentro de la colectividad) crea el mundo social y de significaciones en las que converge el colectivo anónimo que da vida y encarna la sociedad. De acuerdo con esto, de ningún modo la sociedad puede ser instituida por individuos, en la medida en que la noción de individuo supone que estos ya han sido socializados y por ende encarnan de una u otra manera la sociedad en la que se encuentran.

Por otro lado, la sociedad es también autoalteración pues este mismo colectivo, al estar conformado por seres humanos, tiene como elemento inherente la imaginación radical que crea el flujo constante de representaciones que da origen a la sociedad establecida pero que también le permite su trasgresión, reinventado sus imaginarios e instituciones.

Como resultado de esto, si una sociedad cambia no lo hace porque sus instituciones lo permitan, por el contrario, las instituciones están dirigidas a los individuos que son quienes encarnan los imaginarios sociales y, por ende, la relación individuo-sociedad no representa la verdadera dimensión de las tensiones de la relación entre ambos elementos. No obstante, psique y sociedad son inseparables e irreductibles, a tal punto que la sociedad nunca podrá absorber la psique pues requiere de la imaginación radical para su subsistencia (Castoriadis, 2013) y, asimismo, la psique necesita de la sociedad pues ella encarna su posibilidad de sentido que le es usurpado con la ruptura de la mónada psíquica. Cabe resaltar que sin un mundo que dote de sentido a la psique, a ésta no lo espera más que la muerte o en su defecto una afectación psicológica que hará de este individuo merecedor de su reclusión y estudios psiquiátricos.

Sin embargo, Castoriadis indica que “esta autoinstitución en general no se sabe como tal (lo que ha hecho creer que no se puede saberse como tal)” (2013, p. 575). Es decir, el origen de las sociedades, históricamente, se ha ligado a un proceder externo a la sociedad misma. Por ejemplo, algunas sociedades consideran que estas —y sus instituciones— proviene del seno

mismo de Dios, a tal punto, que se siguen considerando como el pueblo elegido por él. Ello implica que los individuos no reconozcan el papel activo que tienen en la creación y transformación de los imaginarios sociales, a tal punto que asumen que los imaginarios sociales, y la sociedad misma, están irrefutablemente instituidos.

Lo anterior implica una autoalienación, o lo que es lo mismo, una sociedad heterónoma, entendida como una sociedad que oculta su irrevocable característica de autoalteración al atribuir su origen como sociedad a falsas razones extra sociales (como lo pueden ser Dios, la razón, los ancestros o las leyes de la historia) (Castoriadis, 2013, p. 575). En este aspecto, la lógica identitaria adquiere un papel importante, pues ella funge como mecanismo de defensa ante los posibles cambios sociales.

Para ello, una sociedad heterónoma despliega su dominación en todos los aspectos de la sociedad que le es posible, desde el lenguaje, las actividades de sus individuos, la familia y todo el conjunto de las instituciones, lo que se denomina *clausura de la significación* (Castoriadis, 1997, p. 197). En esta clausura se debe entender que la sociedad, como un mundo de significaciones imaginarias sociales, ha de encontrar las respuestas a todas las preguntas dentro de sus propios imaginarios, de este modo, el creyente que atraviesa momentos de duda debe encontrar las respuestas a sus preguntas en el texto sagrado y en los representantes de Dios en la tierra.

De este modo, la racionalización del mundo, los determinismos políticos y el pensamiento hegemónico o heredado (filosofía greco-occidental), son elementos de los que se sirven las sociedades heterónomas para ocultar su autoalteración. Dichos elementos conducen a un mismo postulado: la violencia del discurso con el cual la lógica identitaria implanta la verdad y coherencia como única manera de comprender el mundo social y natural. Ejemplo claro de este asunto es el uso de la lógica aristotélica y sus fundamentos: el principio de identidad, es decir, que A es A, el principio de contradicción (A no es no A) y el principio del tercero excluido (A no puede ser A y no A, tampoco A ni no A).

En este sentido, la lógica aristotélica como fundamento de occidente ha conseguido delimitar el pensamiento y organizarlo a partir de unos parámetros determinados previamente, al punto de naturalizar dichos postulados, tanto así, que pensar en que algo pueda ser y no ser es en el

mismo momento, en el mismo lugar y en el mismo sentido es considerado una falacia. Con lo cual, el pensamiento heredado se expresa y hace evidente como la pretensión incesante de construir y consolidar La Verdad y un discurso coherente que la sustente. Sin embargo, la institución del *legein*, aún bajo las más ridículas pretensiones de verdad, cuenta con un elemento inherente y necesario que es la polisemia, cuya importancia radica en que mantiene abierta la posibilidad de interpretar, reinterpretar y construir nuevos códigos y signos. En palabras de Castoriadis:

Ser en el lenguaje, es aceptar ser en la significación. Es aceptar que no hay respuesta determinada para la siguiente pregunta: ¿Qué es Sócrates, y quién es Sócrates? Es aceptar que, Sócrates -flujo heraclíteo somato-psíquico, danza de electrones y de representaciones, considerado, sea cual fuese la manera en que lo enfoquemos, en una indefinición de otros flujos y de otras danzas- en tanto nombre (engañosamente denominado <<propio>>) cubre a la vez un término de referencia <<suficiente en cuanto al uso>> y una significación que remite a una indefinición de otras significaciones, como así también a una indefinición de aspectos de lo que es. (2013, p. 545)

Con lo cual, se evidencia la importancia de la filosofía en dos sentidos, en primer lugar, cuando se hace uso de ella para fundamentar la lógica identitaria en su grado máximo de dominación y coerción, como se demuestra en las sociedades heterónomas, pero también la filosofía continúa manteniendo abierta la posibilidad de romper con el pensamiento heredado y por ende de promover la creación de nuevos pensamientos y nuevas formas de organizar el mundo. De este modo, se pueden identificar al menos tres maneras de proceder de los filósofos: en primer lugar, la postura defendida por Castoriadis en la cual coexiste y es inherente el hacer filosofía y estar inmiscuido en las realidades políticas de sus ciudades y sociedades. En segundo lugar, aquellos personajes que abandonan la realidad política para concentrarse en problemas filosóficos y, por último, aquellos que hacen una racionalización de lo real, instaurando la verdad aceptada —y, por ende, la lógica conjuntista ya establecida— como eje orientador de sus postulados (Castoriadis, 2008).

Con lo anterior, no se puede más que aclarar cómo el pensamiento heredado, los determinismos y en general todas las concepciones que pretenden negarle a la sociedad su capacidad de autoalteración, no hacen más que sacralizar los poderes otorgándoles la

investidura propia de todo aquello que no puede ser criticado: la defensa del dogma y sus instituciones.

El poder entendido como “la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, *a sí mismo*, no habría hecho necesariamente (o habría hecho quizá) [...]” (Castoriadis, 2008, p 92) expresa claramente que los individuos, siendo ellos reflejo de su sociedad, son los directamente intervenidos por las instituciones, de modo tal, que estos pueden expresar el mayor grado de poder de la sociedad cuando interiorizan de manera dócil e irreflexiva los valores e imaginarios sociales. A este hecho se le denomina *infra-poder*, es decir, el poder que subyace en cualquier sociedad es el poder de nadie, pues radica tanto en los individuos de la sociedad como en sus instituciones, es la fuerza que pretende mantener y perpetuar en el tiempo a una sociedad sin sufrir alteraciones ni cambios (Castoriadis, 2008, p. 92). Se debe recordar que el anclaje del individuo o la psique socializada con su mundo social son todas aquellas instancias como la familia, las leyes, la educación, los ritos etc, que sustentan y son reflejo de todo el andamiaje social, así como también del *statu quo* y de los imaginarios que debe mantener la sociedad para su subsistencia.

Sin embargo, como se ha expresado en distintos momentos de este documento, la psique tiene siempre la irreductible posibilidad de no ser alienada por la sociedad, en estos casos, la trasgresión y la patología (enfermedades físicas o mentales) son muestras claras de los puntos de fuga de la psique. Esto es posible porque la imaginación radical en su constante flujo creador no se supedita por completo, ni en el mismo nivel, a las significaciones imaginarias sociales y porque éstas, al ser creación del imaginario radical, siempre tienen abiertas sus posibilidades de alteración y cambio.

En este sentido, se trasgrede cuando se llevan a cabo acciones que rompen con los preceptos y normas que imperan en la sociedad, dichas acciones pueden ser individuales o colectivas. Individuales como todas aquellas maneras de pensar y actuar en la cotidianidad que ponen en tensión las maneras “adecuadas” o socialmente aceptadas de llevar una vida. Y colectivas, que como bien ha demostrado la historia, alcanzan su punto máximo en las revoluciones, pues estas reestructuran el *corpus* social. Ejemplo de esto es la revolución francesa, a la que Castoriadis confiere gran importancia, pues si bien no es posible imitarla, sigue teniendo hoy

día la misma importancia que en 1789, en tanto que sienta las bases de la democracia moderna.

Además de la trasgresión, existe otro punto de fuga o resistencia a la sociedad y sus mecanismos para perpetuarse que es la patología. Si bien este trabajo no se centra en este tema, es importante hacer algunas precisiones sobre su definición. En primer lugar, la patología se presenta como una resistencia no intencional, es decir, el individuo que la padece no desea alterar la sociedad y, por lo tanto, su alcance será individual y nunca colectivo. Por otra parte, las patologías, puntualmente las psicológicas, operan de manera tal que el individuo puede llegar a verse recluido e intervenido medicamente por los mecanismos de salud y normalización dispuestos en la sociedad¹⁵ (el sanatorio, la cárcel etc.). En caso de “mejorarse” este individuo puede volver, con prescripción médica, a la sociedad, a su entorno familiar y cotidiano, controlando de manera directa la resistencia de la psique por medio del ojo totalitario de la sociedad.

Y ¿por qué adquiere tanta importancia la filosofía? Su importancia recae en que la filosofía, así como también la democracia, entendida como la actividad política de los individuos de una sociedad quienes construyen y crean de manera directa las instituciones y los imaginarios sociales, es decir, autogobierno, tienen un mismo origen, a saber, Grecia. Castoriadis lo refiere al afirmar que:

la creación por los griegos de la política y la filosofía es la primera aparición del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar. (Castoriadis, 2008, p. 102).

De este modo, personajes como Sócrates dan cuenta del tipo de filósofo que reflexiona estando inmiscuido en las cuestiones de la *polis* y no se aleja de ella pues su obrar sólo puede adquirir importancia estando en sociedad y no en un jardín o academia alejado de las cuestiones sociales.

¹⁵ Es preciso recordar el trabajo intelectual de Michael Foucault sobre las sociedades de control, sociedades disciplinarias y, en general, acerca de instituciones como la cárcel y el manicomio, entre otros.

La autonomía individual y social

Proyecto de autonomía y sociedades autónomas son designaciones del horizonte de posibilidades con las que cuenta el individuo y la colectividad, inherentes a su condición, que existen para poder trasgredir la estructura de las sociedades heterónomas.

Para abordar este tema es preciso delimitar, en primer lugar, el concepto de autonomía. Del griego *auto* “uno mismo” y *nomos* “norma”, la autonomía designa a aquellos individuos que se dan a sí mismos las leyes, lo cual implica la acción reflexiva sobre sí mismo, como ser humano, y sobre su sociedad. De allí que la autonomía tenga dos aspectos, uno interno y uno externo. El interno está relacionado con la irreductible posibilidad de la imaginación radical para crear sus imaginarios, elemento que de ninguna manera puede ser eliminado, pues es constitutivo de la condición humana. Y es externa en la medida en que ningún individuo puede ser autónomo y libre si su sociedad no es libre y autónoma, es decir, si en la sociedad no se han instituido las significaciones imaginarias sociales sobre estos asuntos, no se crearán instituciones que propendan por la libertad y la autonomía de sus individuos, “A quien dice querer ser libre y no tener nada que ver con la institución (o, lo que es lo mismo, con la política) se les debe volver a enviar a la escuela primaria” (Castoriadis, 2008, p. 107) y esto no nos puede hacer pensar más que la libertad no puede darse de manera individual si esta no se da también de manera social, pues si bien es cierto que un individuo puede ser libre y autónomo en algunos aspectos de su vida, no lo podrá ser del todo, no, cuando la sociedad a la que pertenece le impone maneras de ser que van en detrimento de su posición política.

Siendo así, el proyecto de autonomía surge como el germen de la trasgresión y creación de nuevas significaciones imaginarias. Aparece de manera individual cuando éste no se pregunta más por cuestiones metafísicas sobre Dios o el Ser, sino que pone en discusión la verdad de su realidad y de lo que piensa —en otras palabras, cuestiona los imaginarios sociales instituidos—. Y se presenta de manera colectiva cuando la misma sociedad es la que se interpela sobre la pertinencia de sus leyes, de la justicia y, en general, de cualquier elemento que la organice, para luego ser ella misma quien dé respuesta a la pregunta ¿Qué leyes debemos tener? (Castoriadis, 2008).

Ahora bien, una sociedad autónoma es aquella en la cual sus instituciones, y en general la política -como actividad de deliberación-, abre la participación directa de los individuos, de

tal manera, que brinda espacios para la intervención política en todos los niveles. Es decir, permite plantear, replantear, discutir e interrogar sus leyes, su justicia y, en general, la organización del cuerpo social. Siendo así, la democracia será la designación para este tipo de sociedades, por supuesto, aclarando que de ningún modo puede ser la democracia occidental, por el contrario, por democracia se debe entender “el régimen de la reflexividad colectiva” (Castoriadis, 2008, p. 123).

El rol de la pedagogía y la educación en la creación de sociedades autónomas

Por lo tanto, educación y pedagogía sólo pueden darse en sociedad y se presentan desde el nacimiento del individuo hasta su muerte. En este sentido, la educación en una sociedad autónoma debe plantear y abrir espacios para la discusión y participación política de sus individuos. De esta manera, la *poiesis*, como creación, es el objetivo que se debe plantear la educación a nivel social e individual, pues: “Una sociedad autónoma, en tanto colectividad que se autoinstituye y se autogobierna, presupone el desarrollo de la capacidad de todos sus miembros para participar en actividades reflexivas y deliberativas” (Castoriadis, 2008, p. 123). Esto se puede poner en contraste con la educación en las sociedades heterónomas, en las cuales el proceso de aprendizaje se convierte en memorístico y repetitivo, donde en lugar de abrir escenarios para la discusión, o bien se mutilan y silencian los interrogantes o bien se les da respuesta a partir del conocimiento establecido y los parámetros hegemónicos (es preciso recordar el concepto de *clausura de la significación*, antes mencionado).

Acerca de la pedagogía, esta se debe entender como aquel proceso, que al igual que la educación empieza con el nacimiento de un ser humano y termina con su muerte, consiste en el apoyo y proceso de convertir esta criatura recién llegada al mundo en un ser humano, es decir, es el proceso de devenir del neonato en ser humano autónomo. En este sentido Castoriadis sostiene que: “El objeto de la pedagogía no es enseñar materias específicas, sino desarrollar la capacidad de aprender del sujeto -aprender a aprender, aprender a descubrir, aprender a inventar-.” (Castoriadis, 2008, p. 120). De aquí se desprende el que cualquier creación que elabore un individuo en su proceso de aprendizaje de ningún modo puede ser vista como buena o mala, simplemente debe ser entendida como la posibilidad de replantear y construir nuevos pensamientos y la concreción de estos. En este punto es fundamental presentar la importancia de la concreción, pues es necesario consolidar las nuevas

instituciones y nuevos sistemas de pensamiento porque, de lo contrario, todo sería interminable interrogación, duda e indeterminación, esto, por supuesto, sin perder de vista que el individuo tiene la capacidad de volver a reinventar todo lo que ha creado.

De igual manera, la formación, educación o cultura, nos remiten a pensar en la importancia de la transmisión de los valores e imaginarios en el proceso de la autonomía de los individuos. Esto se debe a que, si una sociedad no reformula estos escenarios, a saber, pedagogía y educación, no es posible pensar tan siquiera en la posibilidad de una sociedad autónoma.

Con lo anterior se evidencia la importancia de instituciones trashistóricas como el *ágora* que se erigen como un lugar de reflexión y debate, un lugar abierto a la puesta en discusión de múltiples y muy distintas opiniones, un escenario en el cual no se impone la ley divina ni el destino, ni los generales ni los dictadores. Es el lugar donde se confrontan los desacuerdos y se origina la creación conjunta de nuevas realidades. O, puesto de otra manera, es el lugar que posibilita el proceso creador de la lógica de magmas.

Para recapitular, el punto de quiebre de la sociedad heterónoma no recae en el simple cambio de sus instituciones, o en la pretensión de hacerlo. La verdadera tensión surge con la creación de nuevas significaciones sociales, pues ellas propician la posibilidad de ver, entender y vivir el mundo social de otras maneras. De allí que, creer que una sociedad por ser autónoma ha llegado a su lugar cumbre como modelo ideal de sociedad es perder de vista el núcleo característico del proyecto de autonomía pues es claro que lo que se busca es la posibilidad constante de interrogar y dar vida a nuevas instituciones, aun cuando se crea que se ha llegado al nivel más alto de organización social ya que por más paradisiaco que parezca dicho escenario, la imaginación radical seguirá presente en el ser humano y le permitirá dudar de su sociedad y crear nuevos imaginarios. Justamente, en esto radica el carácter irreductible de la imaginación radical y su posibilidad para trasgredir, pues por más idílica que sea su sociedad, siempre podrá surgir una resignificación de los imaginarios sociales¹⁶.

¹⁶ Para aterrizar esta idea en un ejemplo se puede pensar en sociedades con un alto nivel de bienestar como las de los países nórdicos, que en los últimos años han visto un incremento de las tendencias de ultraderecha. Esto representaría el cambio de imaginario social de una socialdemocracia a un totalitarismo. Por supuesto, esto también funciona en las sociedades que están siendo oprimidas y buscan salir de esta situación, como en el ya mencionado caso de las revoluciones.

Actitud crítica, reflexión y *praxis* en el individuo autónomo

Abordar el tema de individuos autónomos implica tener en consideración que su actuar y manera de pensar ha de diferenciarlos de los individuos alienados. En este sentido, se propone la actitud crítica, la reflexión y la *praxis* como elementos necesarios y constitutivos del ser autónomo.

En primer lugar, los individuos autónomos no pueden aproximarse al conocimiento en general, y por supuesto, a la política sin tener una actitud crítica frente a las opiniones. De lo contrario, se aceptaría sin mayor reparo cualquier cosa que le sea presentada, interiorizando y llevando su vida de acuerdo con las prescripciones del nuevo dogma.

En este sentido, crítica, del griego *krinô*, significa distinguir, separar o discernir (Castoriadis, 2008). Por tal motivo, una actitud crítica no es más que el esfuerzo por separar, distinguir o discernir lo que socialmente se nos presenta como la verdad. Es la posibilidad de aproximarse a los imaginarios sociales de manera cautelosa y rigurosa. Allí se encuentra su importancia, pues no es posible plantearse la posibilidad de reflexionar, concepto que a continuación se abordará, ya que, al igual que la *epokhe*, permite distanciarse, en este caso, de las representaciones e imaginarios y de esta manera poder distinguirlas, separarlas y discernirlas.

Siendo así, la reflexión del individuo autónomo se ve reflejada en su actividad en la medida en que esta implica asumir y dar cuenta de las acciones tanto privadas como públicas, es decir como individuo y sociedad. De este modo, aceptamos la crítica y la discusión pues pensar de manera reflexiva es poder ir más allá de las instituciones y de la sociedad, es poder plantearse un horizonte en el cual la participación y actividad política de los individuos es directa y, por lo tanto, las instituciones darían cuenta de las significaciones imaginarias de la sociedad, de sus aspiraciones y deseos (Castoriadis, 2008). En otras palabras, reflexionar es cuestionar la sociedad —interrogación ilimitada—, es trasgredir la normatividad establecida y los imaginarios sociales, es, en última instancia, develar la investidura sagrada de La verdad para de este modo poder crear nuevos pensamientos.

Para terminar, hablar de *praxis* es volver a mencionar el valor de la actividad humana, social y concreta, cuyo valor recae en la instauración de una nueva ética que rompe con la hipocresía de imperativos filosóficos y dogmáticos, dando lugar a una *praxis* reflexiva y crítica:

Es la actividad que considera al otro como ser que puede ser autónomo e intenta ayudarlo a acceder a su autonomía. El otro es tomado aquí en el sentido amplio; me incluye a mí mismo como <<objeto>> de mi actividad. Como tal, ella es lo propio, no de los seres humanos en general, sino de la subjetividad reflexiva y deliberante. (Castoriadis, 1997, p. 281)

Por lo tanto, *praxis* ha de ser entendida como el elemento trasgresor que se evidencia directamente en la acción del individuo autónomo y su importancia recae en replantear la relación consigo mismo y con los demás. Lo que lleva a devolver el lugar que debería tener todo ser humano en la construcción de su propio porvenir social e individual, que se le ha ocultado históricamente por medio de los mecanismos de control y dominación de las sociedades heterónomas.

En conclusión, las significaciones imaginarias de la sociedad establecen las bases de las sociedades y, en el caso de las sociedades heterónomas, estas buscan perpetrarse en el mundo sin alteración alguna, motivo por el cual hace uso de una entramada red de mecanismos e instituciones. Sin embargo, la imaginación radical encuentra espacios y posturas que le permiten resistir ante las instituciones de poder. Es decir, que el proyecto de autonomía adquiere sentido cuando los individuos son también ellos mismos seres humanos autónomos.

En este sentido, la actitud crítica, reflexión, *praxis*, educación y pedagogía se convierten en elementos importantes para el surgimiento y la consolidación de una sociedad autónoma. Por tal motivo, en el siguiente capítulo se plantea cómo la educación puede convertirse en un escenario que posibilita el despliegue, sin límites ni restricciones, de la imaginación radical, y, por lo tanto, de su capacidad para crear, destruir, transgredir y modificar las instituciones.

Tercer capítulo. Educación y trasgresión

Al abordar el tema de la educación es preciso esclarecer las características de esta y de la pedagogía, sin perder de vista que, a lo largo de la historia, las sociedades heterónomas transformaron la institución de la educación y le otorgaron la función de reproducir y mantener el *statu quo* de la sociedad, para lo cual se ha servido de múltiples mecanismos como la repetición memorística de los conocimientos para facilitar el adoctrinamiento e imposición de la lógica conjuntista ya instituida en la sociedad.

Por tal motivo, el objetivo de este capítulo es postular la necesidad de rescatar la educación y la pedagogía como espacios que pueden llegar a posibilitar el desarrollo de individuos autónomos y, por lo tanto, encontrar allí un escenario de vital importancia dentro del proyecto de autonomía que facilite la trasgresión de las bases de las sociedades heterónomas. Por lo cual, se exponen las características que tiene este tipo de educación y el papel que debe desempeñar.

Educación como escenario para la autonomía

La autonomía, entendida como ponerse leyes uno mismo (autolimitación), implica todo un conjunto de elementos que se deben tener muy presentes, como lo es el carácter crítico, la reflexión y la praxis, para que esta se pueda lograr y concretar de manera adecuada¹⁷. En este sentido, los individuos autónomos han de ser aquellos que, en un principio, pongan en cuestionamiento las instituciones de su sociedad.

Ahora bien, la educación juega un papel esencial en toda sociedad, tanto autónoma como heterónoma, pues es por medio de la educación de sus individuos que una sociedad trasmite sus imaginarios sociales, es decir, que el proceso de socialización de la mónada psíquica implica que el mundo al que se abre y le circunda (la sociedad donde nace) lo forma de acuerdo con sus bases y parámetros, de acuerdo con significaciones imaginarias sociales. En este sentido, la educación, de acuerdo con Castoriadis (2002), empieza con el nacimiento de cualquier ser humano y termina con su muerte.

¹⁷ Aunque no se ahondará en el tema, Castoriadis critica de manera contundente los movimientos que nacieron luego de mayo del 68, que se autoproclamaban como movimientos autónomos, pero, de acuerdo con este autor, su consigna sobre la autonomía no era más que una farsa, pues la entendían como un *hacer lo que se quiera* sin límite ni medida.

La anterior es la primera característica de la educación, lo que implica que no se centra en la educación de las escuelas, sino por el contrario, en todos aquellos elementos y aspectos que circundan a sus ciudadanos y los inscribe en los imaginarios sociales instituidos¹⁸, en otras palabras, es todo aquello que la sociedad propaga y con lo cual se educan sus ciudadanos¹⁹. Es preciso recordar, por ejemplo, cómo los medios de comunicación afianzan y legitiman imaginarios sociales, por supuesto ya instituidos, sobre los individuos, de manera que estos últimos, llegan a apropiarse y reproducir, sin discusión alguna, lo que los medios les indican.

En este sentido, la educación en una sociedad autónoma debe dotar de los conocimientos y habilidades necesarios para que los individuos puedan cuestionar sus instituciones. Allí se encuentra el primer paso para el cambio, es una trasgresión de carácter individual con proyección social. Esto es posible, ya que la trasgresión surge con la creación de nuevos imaginarios, tanto individuales como sociales, pues cambia la manera como se constituye la realidad, abre nuevas posibilidades de ser y pensarse el mundo, lo cual es posible cuando se cuestiona la sociedad.

Sin embargo, para que este tipo de educación, según esta acepción, pueda tener lugar, es preciso que las instituciones y la sociedad promuevan y fomenten espacios de debate, encuentro y deliberación, así como también que todo lo que provenga de ellas (medios de comunicación, relaciones sociales y, en general, todos los aspectos de la vida cotidiana) encarnen las características de una sociedad autónoma. En otras palabras, de acuerdo con Castoriadis, no pueden existir individuos autónomos sin instituciones autónomas y viceversa (2002).

Lo anterior devela una paradoja que es tenida en cuenta por este filósofo (2002) y que concentra, de manera escueta, su pensamiento filosófico, pues, de acuerdo con todo lo que hasta ahora se ha desarrollado, es imposible pensar, por ejemplo, en una sociedad de caníbales si sus individuos no son caníbales, así como tampoco puede desarrollarse un grupo de caníbales sin una sociedad en la que converjan. De este modo, la respuesta se encuentra

¹⁸ Estos elementos van desde los valores que le trasmite a un individuo su núcleo familiar, hasta el tipo de relación que se tiene con los funcionarios públicos, las fuerzas del orden etc.

¹⁹ Castoriadis trae a colación en repetidas ocasiones el pensamiento de Platón, quien considera que en la *polis* hasta las murallas y los muros educan a los ciudadanos.

en uno de los ejes transversales de sus postulados filosóficos, a saber, en la imaginación radical.

Como se ha mencionado antes, el individuo puede trasgredir las instituciones de diferente manera y en distintos niveles (niveles de repercusión en la sociedad) que van desde el *simple* cuestionamiento hasta la *praxis* crítica y reflexiva. Esto solo puede ser posible por medio de la imaginación radical, elemento irreductible y atávico del ser humano, pues es desde allí que el flujo incesante de creación y destrucción le brinda la posibilidad de pensar la sociedad de manera distinta. Pensarse una sociedad diferente es pensarse un mundo y una realidad diferentes.

Pedagogía como escenario para la autonomía

Al igual que la educación, la pedagogía también empieza desde el nacimiento, pero no termina con la muerte del individuo. En este sentido, pedagogía es la educación dirigida a los individuos que aún no han llegado a su edad adulta. Una característica que tienen tanto la educación como la pedagogía en común es que están dirigidas a alguien determinado, es decir, es educación cuando hay interacción directa con los individuos (Castoriadis, 2002). Sin embargo, como se mencionó anteriormente, la sociedad propaga constantemente una serie de elementos por medio de los cuales se educa a los individuos, esto constituye la educación, pero no es educación la proyección e interacción a futuro que ha de tener la sociedad con sus individuos aun no nacidos, es decir, con las próximas generaciones de ciudadanos. Por ejemplo, la constitución de 1991 educa a sus ciudadanos conforme al cuerpo legislativo consignado en ella, pero no puede ser entendida como educación la influencia de ésta en las generaciones futuras.

En este sentido, es pedagogía la labor de la madre y el núcleo familiar en la crianza del infante, pues “la primera y principal fábrica de individuos conformes es la familia” (Castoriadis, 1997, p. 25), como también lo es la educación impartida por las instituciones específicas que se encargan de la transmisión de conocimientos, a saber, jardines infantiles, colegios, universidades entre otros.

Es pedagogía la función de la madre y de su núcleo familiar, en la medida en que esta educación, de primer nivel o inicial, está orientada por individuos que ya han sido socializados, hacen parte de una sociedad y, por lo tanto, encarnan sus imaginarios sociales.

Con lo cual, lo que le provee la madre a su hijo no es solo alimento y bienestar, sino que también le trasmite las maneras particulares que tiene una sociedad en el cuidado de sus hijos, en el papel que cada integrante de la familia posee y, en general, en los valores y fundamentos de su sociedad.

En el caso de las instituciones educativas, de cualquier nivel, existe un elemento central e indiscutible que se debe hacer presente, a saber, la relación e interacción docente-estudiante. Esta relación no puede darse de cualquier manera, para que no reproduzca los imaginarios ya instituidos.

En primer lugar, los educadores deben estar sensibilizados frente a todos los problemas que se pueden llegar a evidenciar en el aula de clases. Es decir, deben ejercer su profesión teniendo como punto de partida el contexto en el que se encuentran, así como también sus características sociales, económicas y, en general, todas aquellas que se hacen presentes en el aula de clases e influyen sobre los estudiantes y su proceso de aprendizaje. En segundo lugar, el educador debe tener presente que los estudiantes pueden enseñarle más sobre ellos mismos que los libros: “Pueden enseñarle cosas sobre el funcionamiento del espíritu y del alma de los niños. Es necesario que los educadores estén sensibilizados sobre estas cuestiones” (Castoriadis, 2002, p. 216).

Por último, se debe considerar un elemento de vital importancia, el cual distancia de manera radical la educación de una sociedad autónoma con la educación de una sociedad heterónoma: que el educador debe suscitar en los niños²⁰ el amor por aprender como también por el proceso que esto implica. En este punto, es preciso resaltar que, si bien los contenidos son de vital importancia, así como también la calidad de lo que se aprende, lo que se debe transmitir al estudiante es el amor por el conocimiento²¹.

²⁰ Si bien Castoriadis aborda el tema de la educación y la pedagogía en varias de sus obras y entrevistas, no queda claro el concepto de *edad adulta* como meta para la pedagogía. En este sentido, habría que preguntarse qué tipo de consideraciones se podrían hacer de procesos como la alfabetización para adultos o, en general, cómo enmarcar a todos aquellos adultos que emprenden o retoman proyectos educativos para su formación.

²¹ Castoriadis considera que, entre más transferencia de conocimientos por vía de la obligación y la repetición, más se está cerca de los totalitarismos, pues quien no es capaz de cuestionar o debatir con sus compañeros y profesores, verá en el docente una figura de poder, de omnipotencia, incuestionable y superior (Castoriadis, 2002).

En procesos educativos del orden memorístico, se transmiten múltiples conocimientos que son aprehendidos por los estudiantes, pero cuyo valor no es claro para quien lo aprende y, en ocasiones, ni para quien lo enseña. De acuerdo con Castoriadis:

Si los docentes no son capaces de suscitar entre los niños el amor por lo que aprenden y, además, por el hecho de aprender, no son docentes. Si esto falta, uno puede eventualmente salir de un liceo preparado, como una especie de animal, para sortear con éxito las distintas selecciones de las escuelas terciarias, pero no como alguien abierto al mundo y apasionado por esta enorme dimensión de la existencia humana que constituye el saber. (2002, pp. 211-212).

Con respecto a los elementos antes mencionados, es preciso hacer algunas consideraciones. En primer lugar, dichas características son de vital importancia en la medida en que la educación en las sociedades actuales está pensada de tal manera que esta debe educar individuos que le den continuidad al orden establecido en su sociedad, sin cambios ni trasgresiones.

Por ejemplo, en estas sociedades, los contenidos educativos son del orden memorístico y repetitivo, orientados hacia instituciones como el trabajo asalariado, en el caso de la educación de la población económicamente en desventaja, o para gobernar, en el caso de la población más adinerada, sin tener en cuenta las aspiraciones de quienes se educan. En este tipo de educación, la profesión del educador se ha deformado y convertido en una carga tanto para el maestro como para el estudiante (Castoriadis, 1997) porque el maestro no se compromete con que el estudiante desarrolle habilidades y adquiera conocimientos y, por otro lado, porque los estudiantes asumen los espacios académicos como obligaciones y no como creadores de posibilidades.

En segundo lugar, cabe resaltar que: “El objeto de la pedagogía no es enseñar materias específicas, sino desarrollar la capacidad de aprender del sujeto -aprender a aprender, aprender a descubrir, aprender a inventar-.” (Castoriadis, 2008, p. 120), en otras palabras, lo que debe alcanzar la pedagogía en una sociedad autónoma es el amor por el conocimiento, es el placer de pensar, es, sin lugar a duda, generar todo el andamiaje que sea necesario para que la búsqueda del conocimiento esté orientada por estas disposiciones, mas no por un trabajo, posición social o dinero.

Otro punto importante es que el hacer este tipo de pedagogía promueve las actitudes políticas ideales en los individuos. Es importante recordar que, como se afirmó en el capítulo anterior, en el marco de una sociedad autónoma, cada uno de sus miembros debe participar de la reflexión y el debate, debe asumir su papel como individuo en tanto que éste ha de instituir la sociedad de acuerdo con sus imaginarios sociales, como creación y autoimposición, y no como una obligación u orden. Entonces, es posible pensar que quien se eduque en actitudes como el amor por el conocimiento, asuma libremente este compromiso social y lo vea como fruto de su actitud crítica ante los imaginarios sociales.

Por último, es importante desarrollar un poco más el tema de los contenidos que debería transmitir la pedagogía, así como también los dos principios que ésta debe defender. Sobre los contenidos, estos deben ir diseñados de tal manera que el proceso educativo se constituya como un *paso a paso*, como peldaños de una escalera (Castoriadis, 2008) que facilite tanto la adquisición de nuevos conocimientos, como también el desarrollo de la curiosidad, indagación e invención del conocimiento. Estas actitudes son constitutivas del amor y el placer por pensar.

Ahora bien, Castoriadis considera que existen dos principios que deben ser defendidos, a saber:

todo proceso educativo que no apunte a desarrollar al máximo la actividad propia de los alumnos es malo; todo sistema educativo incapaz de proveer una respuesta razonable a la posible pregunta de los alumnos: ¿y por qué tenemos que aprender esto?, es defectuoso. (Castoriadis, 2008, p. 120).

Al respecto del primer principio, es claro que para este filósofo el desarrollo del ser humano ocupa el eje central de sus postulados, ya que, para él, la sociedad es producto de los imaginarios sociales del colectivo anónimo, es decir, los individuos son quienes instituyen sus sociedades, su pensamiento y, en general, su mundo. Por tal motivo, mientras más desarrollados estén los individuos, su sociedad debería ser *mejor* (Por *mejor* no hago referencia a una sociedad ideal en la cual todo es perfecto. De lo que se trata aquí es de sociedades que cada vez más permitan a sus individuos ser partícipes activos y directos del ordenamiento y funcionamiento de su sociedad, ese es el horizonte en el que se desarrollaría una sociedad autónoma).

El segundo principio que defiende este filósofo está relacionado de manera directa con la invitación constante y reiterativa de sus postulados, es decir, invitación al cuestionamiento, a la pregunta incansable, al eterno debate. Elemento que subyace como eje transversal de la trasgresión, pues quien se piensa la sociedad y sus instituciones de maneras distintas, logra también ver el mundo de manera distinta. Este es el primer gran paso para el cambio a nivel individual, pues el cuestionamiento rompe el velo místico y sagrado que recubre a las sociedades heterónomas y a sus próceres.

En este sentido, cabe resaltar que los esbozos acá presentados sobre el proyecto de autonomía y de cómo sería una educación en una sociedad autónoma, no pueden concretarse de ninguna manera en una sociedad heterónoma, pues como bien se ha insistido, no pueden existir instituciones autónomas sin individuos autónomos que las erijan. Sin embargo, el tema que nos compete es el de la irreductible posibilidad para la trasgresión, es decir, los puntos de fuga, de resistencia, de alteración y de cambio que pueden ejercer los individuos sobre la sociedad.

Para esto, es preciso retomar la paradoja antes mencionada con respecto a que no pueden existir sociedades autónomas sin individuos autónomos y viceversa, como bien indica Castoriadis: “Solamente una colectividad autónoma puede formar individuos autónomos –y viceversa, de lo cual surge, para la lógica habitual, una paradoja–” (2002, p.p.208, 209). Es decir, que si bien se presenta una paradoja en el marco de la lógica conjuntista-identitaria, esta no tiene proceder ni resonancia para la lógica de magmas ni para la imaginación radical, pues para ellas el pensamiento heredado no es más que la pretensión de mantener inalterada a sus sociedades, formulando verdades y dogmas para su supervivencia y prolongación. Por tal motivo, como bien se indicó antes, la imaginación radical y puntualmente el actuar del individuo y las trasgresiones que éste logre llevar a cabo, rompen con dicha encrucijada. Pues características como la actitud crítica y la *praxis*, propuestas por este autor, configuran escenarios, siempre presentes, que posibilitan el proyecto de autonomía, donde si bien los cambios o alteraciones son paulatinas, son pasos dirigidos hacia horizonte de las sociedades autónomas. Ahora bien, en la pedagogía encontramos otro punto de fuga, para ser más puntual, otro escenario para la trasgresión, tanto para el educador como para el estudiante.

El educador, como se especificó anteriormente, ha de tener un tipo de relación e interacción particular con sus estudiantes, cuyas características pueden ser empleadas por cualquier educador en cualquier contexto para promover la resignificación de estos espacios y a la larga para transformar el modelo de educación tradicional. Es decir, no importa si se es profesor de una escuela católica o si se está bajo un régimen totalitario, su papel en el escenario educativo, y la manera como interactúa con los estudiantes está atravesado por un elemento vital, la convicción, y siendo así, ni el currículo más restrictivo ni el rector más conservador podrá lograr limitar estos aspectos de la relación educador-estudiante.

En este sentido, transformar las relaciones que existen en el aula, así como también las intenciones con la que nos acercamos al conocimiento, es, en sí mismo, una trasgresión que está en el orden de lo social.

Además, en la pedagogía convergen dos elementos esenciales que funcionan como fundamento de esta perspectiva filosófica, a saber, la imaginación radical y las significaciones imaginarias sociales. Es decir, confluyen el flujo representativo, afectivo e intencional de carácter espontáneo, indomable e irreductible que es la imaginación radical, con la consolidación e institución de la sociedad y sus imaginarios sociales, de su andamiaje y soporte en la lógica identitaria, de su *legein* y su *teukhein*.

Lo anterior es fundamental, porque estas dos dimensiones, al igual que la psique y la sociedad, son indisociables e irreductibles la una a la otra, y su convergencia se encuentra en todos los aspectos de la vida, desde la música hasta la matemática (Castoriadis, 2002). Y, en el escenario de la pedagogía, la imaginación radical encuentra un lugar en el cual logra expresarse en forma de conocimiento, por tal motivo, la institución no puede más que responder sus preguntas o sucumbir ante ellas. Es preciso tener presente que existe la posibilidad de que el individuo sucumba ante tales preguntas, por lo mismo es de vital importancia que el maestro, como pedagogo, cree en el aula un ambiente facilitador y que promueva las actitudes críticas.

De igual manera, se debe devolver al estudiante su investidura como individuo activo dentro del proceso educativo al reconocer que ellos, los estudiantes, también enseñan. Lo que es una apuesta por un cambio de perspectiva sobre las relaciones de poder en el aula, ya no ordenadas por la jerarquía y superioridad irrefutable del maestro, sino que, por el contrario,

se le abre camino a la horizontalidad, a la invitación por descubrir, por preguntar sin temor, por cuestionar sin ser silenciado, esto es trasgredir las instituciones, es ir más allá de lo establecido.

Ahora bien, respecto a la educación, entendida como la formación que se recibe desde el nacimiento y que solo acaba con la muerte del individuo, es posible encontrar en ella un escenario para la transgresión y, por supuesto, para el análisis. Lo primero a considerar es que la educación, al formar a partir de todo lo que sea propagado por la sociedad, debe tener en cuenta que los mismos individuos, así como sus acciones, son educadores y educados. En este sentido, junto con un planteamiento ya presentado, la actividad cotidiana, el día a día de cualquier ser humano puede ser punto de partida para educar a sus conciudadanos, pues queda claro que, desde los medios de comunicación, la televisión y el periódico, entre otros, hasta la publicidad y las canciones propagan contenidos que educan a los individuos

Por otro lado, es importante tener en cuenta que si bien los medios de comunicación, las leyes y, en general, todo el andamiaje de la sociedad propende por la continuidad de esta, son los individuos quienes en última instancia la legitiman o deslegitiman, la validan o la ignoran. Es el caso, por ejemplo, de los medios de comunicación, que, si bien se encuentran supeditados a los intereses del Estado, existen medios paralelos o alternativos de información a los cuales se puede acceder y que permiten la crítica, la reflexión y el debate, es decir, la transgresión.

Por supuesto, es posible enumerar una serie de escenarios, espacios o momentos en los cuales el individuo, sea cual sea, puede transgredir el orden establecido, en distintos niveles de incidencia. Esto es posible si se considera la cotidianidad y el día a día como un escenario de transformación y resistencia paulatina. En este sentido se logran cambios desde las profesiones o trabajos, desde las veredas o ciudades, desde cualquier lugar y momento.

De allí que, el análisis de los conceptos y postulados empleados por Castoriadis frente al tema de la transgresión al poder nos permite dar cuenta de que no son sujetos “privilegiados”, ni en situaciones límite o contextos históricos, los que abren y posibilitan la transgresión a las estructuras de poder, sino que, por el contrario, cualquier ser humano, por medio de la *imaginación radical*, capacidad inherente a la *psique* y por ende a la naturaleza humana,

cuenta con la capacidad irreductible para trasgredir, crear y destruir los imaginarios sociales y las instituciones.

Por último, cabe resaltar, con la siguiente cita, cómo la cotidianidad, una profesión y la convicción en la labor que se ejerce, en este caso, la de los educadores, repercute en la vida de los estudiantes, cómo esto configura y logra abrir o expandir su horizonte y sus planteamientos como seres humanos.

Si pude hacer algo en mi vida, lo debo a mis padres, pero, además, a esta enorme suerte que tuve, en el curso de mi miserable educación griega de mi infancia y adolescencia, de tener cada año, entre la decena de maestros que teníamos, por lo menos uno del cual estaba de alguna manera enamorado. (Castoriadis, 2002, p.212)

Conclusiones

Con la apertura de la mónada psíquica y el proceso de socialización, la psique abre su mundo de sentido, dando lugar al placer de representación por medio del cual busca la satisfacción de este, no solo en el mundo sino también en imaginarios sin referente alguno. Por lo cual, la ordenación del mundo y el estrato natural desempeña un proceso fundamental en el desarrollo del ser humano, pues al organizar el mundo por medio de la lógica conjuntista-identitaria, y por supuesto, del *legein* y el *teukhein*, la psique crea e instituye sus imaginarios sociales que funcionan como bases para su sociedad.

De este modo, los imaginarios sociales instituidos dotan de características muy especiales y específicas a cada sociedad, a tal punto que, por más globalización y apertura que se tenga a las sociedades de todo el mundo, cada una de ellas conserva características que la hacen ser única y diferente a las demás. Es también por dicha razón, que la imaginación radical, así como también los imaginarios sociales, históricamente, han llegado a ser muy diversos y diferentes entre ellos, es más, es imposible establecer cómo han de organizarse las futuras sociedades, pues el flujo de representaciones que crea el imaginario social no tiene límites ni restricciones, la fuerza magmática no puede ser, de ningún modo, clasificada ni preestablecida.

Ahora bien, las sociedades heterónomas se han encargado, mediante múltiples mecanismos e instituciones (la educación, las prisiones, el control y la vigilancia), de clausurar, mantener, reproducir y dar continuidad a su *statu quo*, pretendiendo extraer y negarle a la psique su capacidad para destruir y crear nuevos imaginarios. Sin embargo, la imaginación radical será siempre punto de fuga y resistencia ante las estructuras de poder, pues como bien se ha demostrado, la imaginación radical es un componente atávico del ser humano cuya renuncia o constricción solo puede darse con la muerte del ser humano.

Sin embargo, para que el proyecto de autonomía se instituya es preciso que los individuos tengan las herramientas, conocimientos y disposiciones necesarias para que estos sean autónomos, es decir, que se involucren y asuman su rol como seres políticos capaces de autoinstituirse sus propias leyes e instituciones. Es, en otras palabras, recobrar lo que el poder les ha negado y hecho creer que no tienen ni pueden hacer, a saber, la capacidad de hacer emerger una nueva sociedad.

Por lo tanto, la actitud crítica, la reflexión, la *praxis* y la educación son escenarios y principios que posibilitan la consolidación del proyecto de autonomía y de individuos autónomos, pues, como se mencionó antes, la imaginación radical permite, de manera constante y sin importar las circunstancias histórico-sociales, poner en tensión las instituciones y los imaginarios de cualquier sociedad. Lo que ocurre aún si se hace de manera individual o colectiva, pues es claro que desde la cotidianidad se pueden hacer cambios contundentes, sin importar roles, profesiones, limitaciones económicas etc. cada uno, desde su lugar, puede trastocar y transgredir lo instituido.

Por otra parte, es preciso dejar abiertas algunas posibles reflexiones que tienen origen en este trabajo. En primer lugar, no es del todo claro cómo las representaciones creadas por la imaginación radical se crean sin referente material en el mundo, pues parece que esto sólo es posible para las significaciones imaginarias primarias o centrales, como Dios, la patria y la justicia entre otros, en cuyo caso es claro que estos imaginarios no tienen ningún referente en el estrato natural. Sin embargo, en las significaciones imaginarias secundarias no es claro cómo puede ser posible que surjan representaciones sin referente alguno, pues parece existir una suerte de necesidad de que estos, los imaginarios secundarios, provengan de objetos en el mundo con las cuales las representaciones estén vinculadas de manera directa.

Además de esto, si bien las sociedades heterónomas, por medio de la clausura de las significaciones, se cierran sobre sí mismas en tanto que defienden sus imaginarios e instituciones por medio del uso dominante de la verdad, queda la pregunta de cómo han de responder estas sociedades ante un mundo en el cual el contacto entre sociedades y culturas es cada día mayor, debido a la economía, la globalización y, por supuesto, la tecnología, entre otros factores, que parecieran indicar dos posibles caminos: por un lado, el irremediable camino que nos conduce a la destrucción de este tipo de sociedades, pues llegará el punto en el cual su clausura sea desbordada por el incesante cuestionamiento proveniente del intercambio cultural e intelectual entre sociedades. O también, puede terminar en un caso extremo, por supuesto, en el florecimiento de autarquías, ya no solo de carácter económico, sino también social, cultural, intelectual etc.

Para terminar esta reflexión, es preciso destacar que la propuesta de Castoriadis podría tener unas interesantes implicaciones y contribuciones con las teorías decoloniales para abordar,

retomar y reflexionar acerca del sentido de pensar desde las especificidades históricas de Latinoamérica, involucrando las experiencias intelectuales que han surgido en este continente, y de este modo, ponerlas en diálogo con el mundo. Pues, así como la filosofía no culmina con Hegel, las teorías de la educación tampoco se agotan con Piaget o Montessori, sino que, por el contrario, Paulo Freire, José Martí e incluso Simón Rodríguez tienen mucho que aportar a la transformación de las significaciones imaginarias sociales de Latinoamérica y el mundo. Este punto se constituye como un interesante tema de investigación.

Bibliografía

- Castoriadis, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1997). *Ontología de la creación*. Bogotá: Ensayo y Error.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de cultura económica.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.