

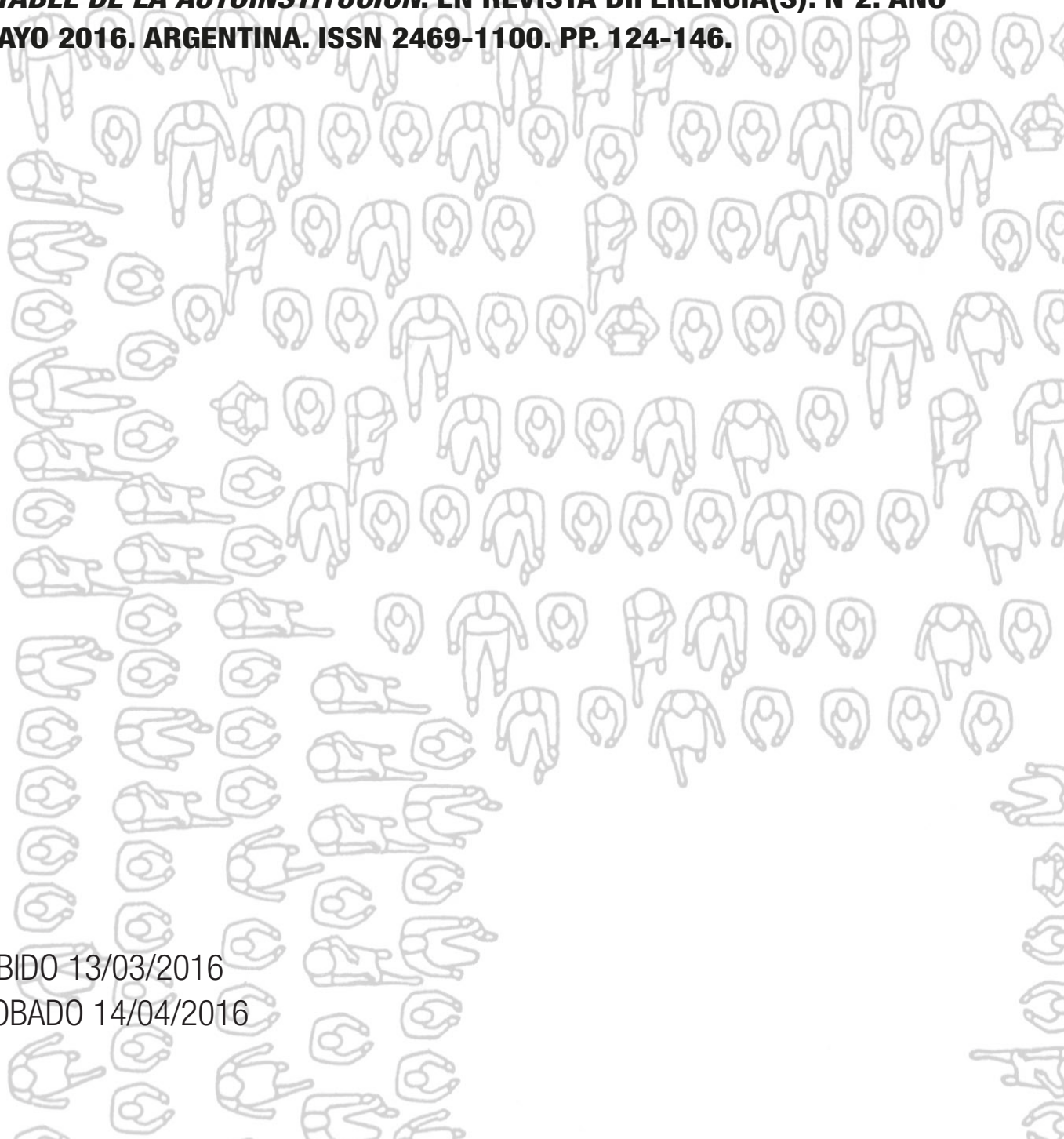


# DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

**SENA, G. (2016) *LENGUAJE, IMAGINACIÓN RADICAL, PSIQUE. LA FUENTE IN-AGOTABLE DE LA AUTOINSTITUCIÓN*. EN REVISTA DIFERENCIA(S). N°2. AÑO 2. MAYO 2016. ARGENTINA. ISSN 2469-1100. PP. 124-146.**

RECIBIDO 13/03/2016  
APROBADO 14/04/2016





# **LENGUAJE, IMAGINACIÓN RADICAL, PSIQUE. LA FUENTE INAGOTABLE DE LA AUTOINSTITUCIÓN**

**GASTÓN SENA**

## RESUMEN

Castoriadis desarrolla en su obra un vasto trabajo de elucidación de las condiciones para una autoinstitución explícita de la sociedad realmente existente. Así, entiende que la subjetividad es fabricada socialmente a los fines de la conservación de sus significaciones operantes —esto es, de la reanudación de su lazo social. Es en esta incesante labor institucional que quisiéramos detenernos, entendiendo que en ello se juega un aspecto decisivo que no puede soslayarse si de reemprender la creación radical se trata. Asimismo, dar cuenta de aquello que escapa a la repetición vacía de lo siempre ya idéntico, como producto de la imaginación radical instituyente (la psique, la creación históricosocial). En este trabajo transitaremos la obra de Castoriadis, buscando hacernos de algunas herramientas que puedan dar cuenta de lo dicho y lo hecho por el pensador y activista de la autonomía, pero también de lo que atañe a nosotros interrogar, en estos tiempos que corren, si es que las formas institucionales que habitamos suponen creaciones de nuevo tipo.

**PALABRAS CLAVE** AUTONOMÍA; SOCIEDAD; INDIVIDUACIÓN

## ABSTRACT

Castoriadis develops in his work a vast work of elucidating the conditions for an explicit self-institution of the actually existing society. So, it understands that subjectivity is socially constructed for the purpose of preserving their meanings operant that is, the resumption of their social bond. It is in this incessant institutional work we wanted to stop us, understanding that it is a decisive aspect that can not be ignored if the radical creation resuming it is played. Also, to account for that which escapes the empty repetition of the always identical and, as a result of instituting radical imagination (psyche, históricosocial creation). This paper will pass the work of Castoriadis, looking us some tools that can account for what has been said and done by the thinker and activist autonomy, but also as regards our question, in these times, if it is that institutional forms that inhabit pose new kind creations.

**KEY WORDS** AUTONOMY; SOCIETY; INDIVIDUATION

## INTRODUCCIÓN

Castoriadis ha acuñado una obra tan heterogénea y vasta, que precisaríamos de un nadador de Delos para no ahogarnos en ella. La inquietud que lo ha echado a los caminos ha sido la de una sociedad que no se encuentre sometida a sus creaciones. No ha descansado en su búsqueda y su cometido no puede más que quedar inconcluso, puesto que supone una experiencia inagotable, como lo es la de la imaginación creadora. No un estado al que se llega de una buena vez –y es que pende de la potencia instituyente del colectivo anónimo, que no dé lugar alguno, por fuera de la creación de unas significaciones imaginarias sociales. Tras los pasos de lo instituyente, ha considerado necesario tener que soltar las barbas de sus antepasados para reanudar la tarea de pensarlo todo –ha tenido, asimismo, que decidir si seguir siendo marxista o revolucionario, ante la situación de que el primero reprimía la autoorganización de las masas, borrando la experiencia histórica del antagonismo. Ha creado por fuera del pensamiento heredado –dejado de repetir compulsivamente lo dicho y lo hecho-, toda vez que ha encontrado que los proyectos revolucionarios naufragaban en las significaciones imaginarias sociales ante las que se enfrentaban. ¿Cómo sostener la autoorganización de masas sin desarmar la máquina que organiza la explotación? ¿De qué manera despojarse de la construcción social en que se tiene lugar? ¿Cómo desocupar la institución que se ha hecho carne? Así, los obreros insurrectos –cualquier colectivo anónimo que imagine que no hay fuente extrasocial que agote su institución- se encuentran ante la condición de tener que crearlo todo. “No pueden realizarlo sin hacer saltar en pedazos la organización capitalista de la empresa, cosa imposible sin hacer volar en pedazos al mismo tiempo la organización capitalista de la sociedad” (Castoriadis, 1979; 58, Tomo II). Y decíamos que la imaginación es inagotable fuente de la creación humana. Suponer, empero, que en esta obra se defina tal creación, sería un sinsentido que Castoriadis no haría conscientemente propio –si bien, es cierto que la avidez de novedades querría siempre *ya tener la última palabra* en sus escaparates. ¿Cómo pretender que pueda tener lugar *una teoría general de las instituciones*? Así, el determinismo en su despojo de lo viviente –sustancialización, empobrecimiento-, se muestra la metodología en que nos descansamos. ¿Acaso la productividad de una empresa puede determinarse de antemano? ¿No supone unas relaciones concretas, que no unos puros medios? ¿Ha hecho huelga alguna vez el carbón? “Se dice: no hay necesidad de reflexionar sobre este suceso particular si posee uno su ley general, y si pudiéramos escribir la hiperecuación global y última del universo, podríamos dormir beatíficamente el resto de los tiempos” (Castoriadis, 2005; 73).

Y, si es cierto que somos perezosos – ¿y acaso no es producto de la pereza que hemos imaginado unos artefactos técnicos en que desentendernos del trabajo? Luego, ¿no es el rechazo al trabajo una fuente inagotable de creación radical?-, también lo es que crear algo a partir de lo siempre ya inacabado, desplegar la imaginación radical, exige movilizar energías sociales que hoy invisten unos objetos institucionales, no permanecer absortos en el tendal de dispositivos al que vamos enganchados. Esto es, exige tener que crearlo todo, poner a trabajar la potencia del común. Y no será recitando al pie de la letra los programas de ayer. Es interrogación ilimitada lo que hace falta, cuestionar los puntos de referencia en que nos descansamos. El pensamiento heredado trasunta unas coordenadas espaciotemporales que no son las nuestras, si es cierto que el zócalo en que se sostenían se ha desmoronado. Es de este tener lugar que hay que partir, que no de sustancia alguna.

En este trabajo comentaremos la obra de Castoriadis. Tenemos para nosotros que anudado entre los términos aun sopla lo inacabado –si es posible decir que algo de lo hecho *insiste* entre lo dicho. Empero, no por esto queremos decir que, cual médiums, busquemos asir la intención de que van henchidas esas palabras, que para este trabajo significan un campo a desbrozar –o, antes bien, a descampar. No tenemos pretensión alguna de dominio. Quizás una relación amorosa que haga huelga a toda palabra apropiada. Con una *corpus* vuelto campo apropiado, diremos, se pueden establecer aduanas, ministerios, mas no se puede pensar. La interrogación supone encontrar lo que no tiene lugar en un texto –que no ceñirse a la letra muerta, ese grado cero-, y esto porque lo dicho insiste en su inacabamiento –si es cierto que también en la lectura la creación se echa a andar.

## PROYECTO

La obra de Castoriadis se interroga en torno a la autoinstitución de la sociedad. ¿Cómo se vuelve posible que una población que ha creado sus órganos de autoorganización pueda ser arrastrada, acto seguido, por un poder exterior a ella –sometiendo su actividad instituyente a una instancia separada? ¿Qué tendría que hacer el proletariado en lugar de trabajar y seguir las órdenes de partidos llamados revolucionarios? ¿Cómo desarmar el presupuesto de que no sabría qué hacer? ¿Cómo desocultar lo que ha efectivamente experimentado y le ha sido expropiado? ¿Cómo no considerar que la política es asunto de especialistas si todo a su alrededor insiste en ello? ¿De qué manera desprenderse de las formas establecidas que sobrevienen en la práctica del antagonismo?

Así, la actividad autónoma de las masas resulta por definición lo reprimido mismo de la historia, si es cierto que lo establecido borra todo signo de lo históricosocial –o, mejor, de lo siempre ya inacabado. Castoriadis encuentra luego que a toda experiencia de autoinstitución se le presenta la pregunta por las significaciones que construye sobre sí misma –va de suyo, también de aquellas de las que busca desprenderse, que pesan sobre sí. Esto es, que pone un suelo de instituciones sobre el cual sostenerse, tener lugar las relaciones así emplazadas. Importa este dónde, espacio que resulta de la institución imaginaria social. Algo en vez de nada –y de este modo, despliegue de una forma inacabada, apertura a lo históricosocial. Por ejemplo, se suponen individuos que encarnen la sociedad de que se trate, empero, ¿de qué sociedad se trata? ¿De dónde proceden esos individuos? ¿En qué tiempo histórico fueron fabricados? ¿Qué los diferencia de otros individuos? ¿Cómo significan las relaciones establecidas, las formas de vida que emplazan? ¿De qué significaciones imaginarias sociales han sido dotados? Nada hay de abstracto en estas preguntas. En su interrogación, desarmará las sustancias (¿qué es un individuo?) en lo concreto de cada sociedad localizada en sus coordenadas espaciotemporales. ¿De qué trata esa igualdad que las sociedades publicitan en los muros de sus ciudades? ¿Por qué medios se realiza en los tiempos que corren? ¿A través de qué mecanismos se decide quiénes son estos considerados iguales? ¿Qué significaciones imaginarias sociales hacen consistir a una sociedad? Es sobre este zócalo de significaciones sociales que Castoriadis se detendrá. En él atenderá a lo inacabado que hace la diferencia.

## MAGMA

Preguntábamos más arriba qué define a una sociedad determinada. Podríamos decir que una sociedad hace existir unas significaciones imaginarias sociales específicas. Asimismo, el papel de las significaciones imaginarias es establecer qué es la sociedad, cómo organiza su mundo de significaciones (Castoriadis, 2003). Suponen que un sentido articulado es impuesto a unos sujetos que no preexisten a ellas, al contrario, las encarnan. Pensar un sujeto humano por fuera de estas significaciones es imposible puesto que define a éste la creación históricosocial en que tiene lugar.

*Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿Quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos, qué deseamos, qué nos hace falta? La sociedad debe definir su "identidad", su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y deseos. Sin la "respuesta" a estas "preguntas", sin estas "definiciones", no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura –pues todo se quedaría en caos indiferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la "realidad" ni la "racionalidad" pueden proporcionar. (Castoriadis, 2003; 254, Tomo I)*

Es por esto que Castoriadis considera que el hombre es un animal inconscientemente filosófico y poético a la vez –que no porque su inconsciente, como se insiste, esté estructurado a la manera de un lenguaje. A saber, puesto que enfrentó cuestiones propias de la filosofía en los hechos, mucho antes de que exis-

tiese como campo de la reflexión explícita, e hizo emerger en su actividad unas respuestas imaginarias a interrogantes, problemas que atañen a la existencia concreta de la criatura humana.

*Es solamente porque no hay una significación intrínseca al mundo que los humanos deben y pueden dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas. Porque no hay ninguna voz tronando detrás de las nubes y ningún lenguaje del Ser es que ha sido posible la historia (Castoriadis, 1993; 150)*

Este significado que la sociedad encuentra para sí, decíamos, nada tiene de racional, tampoco se trata de un dato que la realidad arroja. No está cifrado en la cosa misma, antes bien es inscripto en ella, vuelto institución imaginaria social por una colectividad que así se dota de sentido operante. Es la respuesta a la pregunta “¿qué nos hace ser esta sociedad –y no cualquier otra?”. Sus fundamentos (*lo que va debajo*) no se toman de ninguna fuente que no sea la autoinstitución global de la sociedad. Y esto porque, fuera del mundo instituido, la indeterminación en que apoya carece de sentido. Toda sociedad establece su zócalo de significaciones instituidas, desde éste interpreta el mundo, sus relaciones, etc. Este sistema articulado de significaciones emplaza un fondo en que sostenerse –y cabe decir, asimismo, hace cerco frente a otras sociedades determinadas, hace la diferencia. Se trata, luego, de la creación de significaciones imaginarias que tienen existencia social puesto que están instituidas por un ente colectivo impersonal y anónimo –referir a alguien que haya creado el lenguaje, ¿es imaginable? ¿Y no puede decirse esto, asimismo, respecto a la producción de bienes comunes que una sociedad ha creado a partir de la cooperación y el apoyo mutuo?

*Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo esa misma sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una unidad en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el magma de las significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan (Castoriadis, 2005; 68)*

El suelo de instituciones que así se tiende, el fundamento de que la sociedad se hace a sí misma, implica una relación de la comunidad con sus significaciones imaginarias sociales. ¿Cómo es posible que la sociedad instituyente se aliene en unas creaciones que son, sin embargo, sus respuestas a unas situaciones que demandan hacer algo en vez de nada –y no ya, como culturalmente sobreviene, hacer esto en vez de lo otro? Este inacabamiento supone la apertura a múltiples maneras de responder a la organización de lo social. Empero, pivotea sobre un suelo de instituciones que esta siempre ya ahí –cabe recordar, contra toda robinsonada, que apoyamos en la irreductibilidad de lo social, así sea del lenguaje materno que todos portamos como institución primera. Este cúmulo de significaciones de que la sociedad se hace, zócalo en que se descansa, puede ser o bien interrogado de manera ilimitada, o bien ser referido como producto de una fuente extrasocial. ¿Qué alteración colectiva puede operarse si se parte de conservar al pie de la letra lo heredado? ¿Qué relación establecer con las significaciones imaginarias sociales que se portan?

Entonces, el individuo como emergente del campo social institucional, producto de un andamiaje de instituciones que hacen que algo como la sociedad se dote de sentido. ¿Cómo pensar un término sin el otro? ¿Qué es un hombre? ¿Qué una mujer? Ciertamente, una descripción orgánica no agota la cuestión, antes bien, el estrato “natural” en que el sujeto apoya no aparece desprovisto de un ropaje de significaciones imaginarias, o, también, se inviste de unas representaciones sociales en que se sostiene. ¿Qué es el dinero? ¿Qué la mercancía? ¿Qué cosa es Dios? ¿Cómo definir al Estado? ¿Es acaso una pura forma en un

cielo metafísico? ¿Y qué sería, luego, un ciudadano? ¿Una forma invariante, desencarnada, que no tiene lugar? Castoriadis dirá que no es posible encontrar una significación imaginaria social más que a través de los efectos que la dotan de existencia concreta. Así, el campo históricossocial es un magma en el que múltiples remisiones de sentido no necesariamente hacen urdimbre. Esto no supone, por ejemplo, que una significación sea “cualquier cosa”, sino antes bien, que dispara una serie de remisiones que jamás la agotan, o, también, si se quiere, que el llamado “código” es el sustrato del que parte la significación, que pulula socialmente, diferenciándose del sentido que una sociedad asigna a un término, que sólo cortando los hilos vivenciales que los ligan a unos usos socialmente inscriptos, esto es, contextualizados, yace en los diccionarios –esos depósitos de cosas muertas despojadas del soplo de lo vital-, si es cierto que está abierta a entrar en otras relaciones, otras texturas que la hacen variar.

Así, para Castoriadis, lo que es no se agota en unas estratificaciones –lo conjuntista-identitario. Tampoco se define como un caos absolutamente desorganizado. “Si lo fuera no se prestaría a ninguna organización, o bien se prestaría a todas” (Castoriadis, 2003; 285, Tomo II). El caos lo pulveriza todo –aunque también es posible decir que en su indiferencia lo contiene todo. En él no sería pensable ningún discurso coherente o acción alguna. La idea de una materia absolutamente informe resulta así impensable. Es por esto que las maneras que encontramos de organizar lo que es, ni son meramente caóticas, ni están sometidas a la lógica de las determinaciones. De este magma se puede extraer –o construir- organizaciones pero no consiste más que en un cúmulo de relaciones, siendo las determinaciones que se establecen sobre este fondo meras disecciones que buscan solidificar lo que puede darse en una situación que –destacamos- no agota lo que es (Ibíd., 289, Tomo II).

La criatura humana resulta, luego, de la apertura a la creación radical a que se encuentra arrojada. Castoriadis dirá que esto significa abrir. “Todo debe surgir sobre fondo de vacío” (Castoriadis, 2006; 206). En los seminarios de 1982-1983, liga lo informe con el caos, el abismo, lo sin fondo. Así, todo cuanto existe surge *ex nihilo*, es creación a partir de nada. Ese fondo indiferenciado contiene todo –o, mejor, es potencia creadora de formas, seres singulares que, puesto que son fragmentos de caos, se encuentran dotados de potencia creadora. Y si es cierto que todo está ahí, también lo es que esta resistencia de la cosa a dejarse definir –su inacabamiento- obstaculiza su determinación, la torna irreductible a todo sustrato racional, puramente pensable, matemático (Ibíd., 213).

## FÁBRICA

¿Qué existencia concreta tiene la institución imaginaria de la sociedad si sólo se muestra en sus efectos? Así, el individuo es emergencia de las significaciones imaginarias sociales establecidas, siendo el otro aspecto de la sociedad, las relaciones sociales concretas que la personifican. Esto es, un cierto tipo antropológico y unas determinadas formas de darse las relaciones sociales. Partiendo de este presupuesto, la pregunta por el individuo (concreto) se torna indisociable del tipo de sociedad de que se trate, reenvía al magma de significaciones imaginarias sociales que encarna.

¿Puede siquiera considerarse un individuo desligado de todo lazo social –o, también, de unas significaciones en que se emplaza, de las que se equipa? Sobre este mito volverá insistentemente Castoriadis. Se interrogará así por esa mutación antropológica que encuentra lugar en los tiempos que corren, producción serial a la que llamará “conformismo generalizado”. Esta construcción se organiza a partir de la ficción operante de un estado de colectividad humana que llamaremos “desagregado” o “desagregante”; se trata, así, de un cúmulo de criaturas creadoras de significaciones imaginarias sociales, que, empero, privatizan lo común, lo hacen pedazos (Castoriadis, 2005; 166). ¿Puede calificarse esta existencia de humana? Luego, ¿existe algo como una sustancia que defina qué significa ser humano, que no esté ceñida –diremos, a riesgo de ser redundantes- por unas significaciones imaginarias sociales de que se dota una sociedad determinada?

La pregunta por la fabricación del individuo, así, atiende a los fundamentos de que una sociedad se dota.



Asimismo, la creación históricosocial de la democracia implica una diferencia específica a este respecto. “Un hombre democrático no es cualquier individuo”, dirá Castoriadis (Ibíd.). Luego, ¿qué individuos se producen? ¿Qué significaciones los movilizan –qué pasiones colectivas los ligan? ¿Qué relaciones mantienen con las formas de vida que encarnan? ¿Existe una clausura sobre los sentidos, o, al contrario, permanecen abiertos a la interrogación de manera que nada se sitúe fuera de lugar? Y es que el lugar conserva significaciones, es asignado –que no sin marcas, puro espacio.

¿Cómo representa la sociedad su autodespliegue? De esta respuesta un tendal de significaciones imaginarias sociales se tiende. Si la sociedad es autocreación, su autoinstitución hasta ahora ocultada por sí misma es autopercepción de una fuente que es exterior a ella, que se aliena como creación históricosocial (Castoriadis, 1993; 82). El individuo, asimismo, es creación de una forma instituida que tiende a conservar unas significaciones imaginarias sociales de las que se encuentra dotado. De esta manera, el momento fundacional de una sociedad aparece como producto de personalidades excepcionales que arrastran a una colectividad –estableciendo mitos de una fuente extrasocial, religiosa, etc. La exigencia democrática supone, en cambio, que existen sociedades que persisten abiertas a la interrogación ilimitada, que animan a sus fragmentos totales a la creación radical, a lo instituyente, al cuestionamiento del zócalo de significaciones en que se apoya.

La sociedad aquí referida como democrática, no cuenta con garantía alguna que no sea su propia autoinstitución –esto es, el cuestionamiento ilimitado de sus significaciones establecidas, sus prácticas concretas, pasiones colectivas, individuales, etc. De igual manera que sucede con la creación de significaciones imaginarias sociales, estas formas localizadas en unas coordenadas espaciotemporales no están determinadas, empero, por leyes naturales o históricas (Castoriadis, 2005; 99). Si acaso fuera así, no habría más que lograr el conocimiento de dichas determinaciones que atañen a lo común. Las formas democráticas, sin embargo, sobreviven en este inacabamiento, invención de una experiencia que no cesa de (des) hacerse (a) preguntas. No hay ser humano extrasocial, luego, la sociedad es fuente que dota de sentido a sus fragmentos –y la sociedad vive a través de sus fragmentos ambulantes, partes totales que la hacen tener existencia concreta.

*En el dominio históricosocial no tenemos “explicaciones” en el sentido de las ciencias físicas. Toda “explicación” de esta clase sería trivial, fragmentaria o condicional. Las innumerables regularidades de la vida social –sin las cuales, por supuesto, esta vida no existiría– son lo que son porque la institución de esa sociedad particular ha establecido ese complejo particular de reglas, de leyes, de significaciones, de valores, de instrumentos, de motivaciones, etc. Y esa institución es el magma socialmente sancionado (de manera formal o informal) de las significaciones imaginarias sociales creadas por una sociedad particular (Castoriadis, 2005; 100)*

Si, como se ha referido más arriba, los fragmentos están dotados de potencia creadora, ningún fundamento impide que puedan autogobernarse, hacerse responsables de lo que atañe a lo común –y no ya despojarse de tal atributo, poniéndolo en manos de un tercero, así fuese un cuerpo de presuntos especialistas. Los individuos, socialmente fabricados, no se oponen a la sociedad –como si lo hace la psique, cuestión sobre la que nos detendremos oportunamente. La institución sólo puede existir si es conservada. Luego, ¿por qué hemos de dar la vida? ¿Para defender qué construcciones sociales tomaríamos la cicuta? ¿Qué significaciones emplazan una sociedad en sus coordenadas espaciotemporales? ¿Es posible cuestionarlas? Nacer en una sociedad determina unos modos socialmente inscriptos, unas formas de vida que nada tienen de insignificantes. La invención democrática supone que el campo de sentido en que estamos inmersos, que es condición operante a unos sujetos socialmente inscriptos, puede ser interrogado, que las instituciones explícitas de poder así lo permiten, toda vez que la autoinstitución de la sociedad parte del reconocimiento de la potencia instituyente de la totalidad de los miembros de dicha sociedad.

Así, la clausura del sentido se desmantela toda vez que la autoinstitución se sostiene en el rechazo de

toda autoridad. Esto es, la incesante interrogación implica el abandono de toda fuente dadora del sentido distinta a la autoactividad de los miembros de la sociedad que insuflan vida a sus significaciones imaginarias –y cabe recordar, asimismo, que no hay criatura humana sin sentido operante, que no hay momento originario que se suponga “fuera” del lenguaje (Castoriadis, 1998; 222).

## PSIQUE

La dotación de sentido operante define la institución imaginaria de la sociedad. Sin embargo, lo presocial insiste como amenaza ante el establecimiento de la sociedad instituida. La creación originaria de un magma de significaciones imaginarias se sostiene sobre el sinsentido que asedia la construcción social. “La pregunta: ¿qué es el hombre?, la pregunta de la antropología filosófica, se convierte así en: ¿qué es la psique humana?, ¿y qué son la sociedad y la historia? Vemos enseguida que son estas preguntas filosóficas previas a todas las demás” (Castoriadis, 1998; 114). Así, la institución establecida se conserva mediante la individuación de sus fragmentos, la socialización del cachorro humano. Esto es, que el hombre es, indisolublemente, un ser psíquico y un ser social-histórico. “El hombre es psique, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen a la psique apta para la vida” (Ibíd., 112). El individuo, luego, resulta de un proceso de sublimación mediante el cual la psique es violentada a abandonar sus objetos propios, representaciones, afectos, deseos, haciéndose de sentido, invistiendo unos objetos socialmente construidos. Esta inscripción tiene lugar sobre fondo de instituciones y se lleva a cabo, incansablemente, durante todo el trayecto vital. Empero, el mundo presocial está siempre ahí como riesgo de desprendimiento del edificio social.

*Se habría apenas avanzado diciendo: la sociedad hace a los individuos que hacen a la sociedad. La sociedad es obra del imaginario instituyente. Los individuos están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad instituida: en un sentido, ellos sí son sociedad. Los dos polos irreductibles son el imaginario radical instituyente –el campo de creación socio-histórico-, por una parte, y la psique singular, por otra. A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos –que como tales, no pueden hacer más que la sociedad que los ha hecho-. Lo cual no es más que la imaginación radical de la psique que llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo, que la recubre y la penetra hasta cierto punto –límite insondable, ya que se da una acción de vuelta del ser humano singular sobre la sociedad-. Nótese, de entrada, que una tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la heteronomía instituida, y donde, aparte del abanico de roles sociales pre-definidos, las únicas vías de manifestación reparable de la psique singular son la transgresión y la patología. Sucede de manera distinta en aquellas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera individualización del individuo, y donde la imaginación radical de la psique singular puede a la vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir a la autoalteración del mundo social (Castoriadis, 1993; 70)*

Entonces, una fabricación social del individuo que parte de una materia resistente, por definición a-social, la psique. Es incorporando unas significaciones imaginarias establecidas a través de un tendal de instituciones de que se pende, que el individuo social se fabrica. A partir de la madre que lo va dotando de significaciones, o de ese otro significativo que lo va socializando del lenguaje –mas no de un puro código-, como también de gestos que se encarnan, significaciones motrices, afectos, etc.

*¿Qué es la madre? La madre es alguien que habla; incluso si es sordomuda, habla. Si habla, significa que es un individuo social, y que habla la lengua de tal sociedad particular, portadora de las significaciones imaginarias*

*específicas de esa sociedad. La madre es la primera, y masiva, representante de la sociedad al lado del recién nacido; y como esta sociedad, cualquiera que sea, participa de una infinidad de maneras de la historia humana, la madre es frente al recién nacido el portavoz de miles de generaciones pasadas. Este proceso de socialización comienza el primer día de vida –si no antes- y no se termina sino con la muerte, aun si consideramos que sus etapas decisivas son las primeras. Da como resultado al individuo social, una entidad parlante, que tiene una identidad y un estado social, se adecúa más o menos a ciertas reglas, persigue ciertos fines, acepta ciertos valores y actúa según motivaciones y maneras de hacer lo bastante estables como para que su comportamiento sea la mayor parte del tiempo previsible, tanto como sea preciso, para los otros individuos. El conjunto del proceso tiene por condición la capacidad de sublimación de la psique (Castoriadis, 1992; 134)*

Se lo inscribe así en unos modos socialmente instituidos, que de este modo se conservan como partes totales, sin tener siquiera conciencia de lo que sucede mientras tanto en ese andamiaje. “Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, a la vez la apariencia de «espontaneidad» más completa cuando en realidad estamos ante la heteronomía más total posible” (Castoriadis, 1993; 73).

Dirá Castoriadis que en esta espontaneidad tiene lugar un infra-poder radical de la institución sobre los individuos que liga. Al sostener esto no se refiere a un tipo de poder explícito, sea de individuo o instancia localizable alguna. Refiere así al poder ejercido por la sociedad instituida. Este infra-poder de conservación nunca logra confirmarse de modo absoluto, puesto que lo instituyente insiste en desarmar sus cercos institucionales, interroga incansablemente sus vallados –y sólo con el derrumbe de las significaciones establecidas en que la contienda se lleva a término se blandirán las armas.

*El hecho de que todas estas defensas puedan fracasar, y en cierto sentido fracasen siempre, que puedan ocurrir crímenes, conflictos violentos insolubles, calamidades naturales que destruyan la funcionalidad de las instituciones existentes, guerras, etc., constituye una de las fuentes del poder explícito. Hay y habrá siempre una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia la ponga en peligro. Existe otra fuente, tan importante o más que la anterior, del poder explícito. La institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de “ideas”). La sociedad se instituye en y por tres dimensiones indisociables: de la representación, del afecto y de la intención [el deseo N. de R.]” (Ibid., 77)*

Cabe aclarar que Castoriadis no supone que toda instancia de poder explícito tenga que emplazarse como un poder separado, que expropié la decisión a la sociedad de que se trate. Para él, puesto que la autoinstitución *explícita* pasa por el autogobierno, el poder establecido debe pasar a manos del colectivo anónimo –y crear las condiciones para el autogobierno, sea la dotación de los individuos, sea el emplazamiento efectivo de instituciones que sostengan este ejercicio común de la autonomía. No supone la ocupación de los especialistas, como en las actuales oligarquías liberales que –dirá Castoriadis- llamamos democracia representativa, sino el darse como objeto la autoinstitución de la sociedad –y esto puesto que no hay medida de lo social, luego, ¿por qué se encargarían otros de la cosa común, asunto que, asimismo, no puede ser descifrado como si se tratase de una ciencia? “Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro nomos [ley]. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar. Pero, ¿de qué manera y hasta dónde queremos ser libres? Estas son las preguntas que aborda la verdadera política” (Ibid., 82).

Pero esta pregunta también tropieza en lo concreto. ¿Cómo podemos no estar sometidos a fuerza alguna que no sea la propia autoinstitución? ¿Es posible transparentarlo todo? ¿No supone, acaso, la psique el punto ciego de la autonomía? La sociedad arranca al ser humano singular del universo cerrado de

la mónada psíquica. Lo fuerza a entrar en una realidad que es institución imaginaria social –aun si esto no significa que logre aplastarlo [agotar su psique], empobreciendo la imaginación radical. A cambio, le ofrece un sentido, la posibilidad de hacerse de objetos socialmente construidos por los cuales sustituir sus objetos propios. Piénsese, por ejemplo, el tiempo. Un tiempo como despliegue de un ser singular, agónico, como así también un tiempo público en que pasa a tener lugar, institucionalmente, mediante el cual tiene que funcionar. No hemos de responder a la disciplina del trabajo a nuestra manera, toda vez que se trata de una impersonal medida que se inscribe socialmente –y que encuentra en el cuerpo el lugar en que tropieza toda productividad que haga abstracción de unos sujetos concretos. Algo se sacrifica para obtener otra cosa. ¿Por qué hemos de dar nuestro tiempo? ¿No es acaso irreversible el tiempo, despliegue del ser finito, mortal, que somos? Y nos encontramos luego ante un objeto institucional como es el dinero –pero también el hambre se amarra a unas significaciones imaginarias sociales, ¿o comeríamos cualquier cosa para saciar el apetito?-. ¿Qué significa el dinero? En él comunicamos, es la medida que nos hacemos de lo universal abstracto –no ya que tenga una utilidad, es puro valor de cambio. ¿Hay un objeto institucional más fantasmático que el dinero? Y lo mismo podríamos decir de otras significaciones que vamos sosteniendo con nuestras formas de vida –o, también, a las que vamos apresados, rindiendo tributo con nuestras existencias. ¿Qué es la patria? ¿Qué cosa es Dios? ¿Cómo definir el consumo? ¿Por qué tal compulsión a él? ¿Qué es la eficacia? ¿Qué es ser emprendedor –esa criatura fantástica de nuevo cuño que arremete contra nosotros, nos presiona a hacernos de valor? ¿Y qué un patrón? ¿Cómo, si no fuera porque nos representamos el trabajo como socialmente valioso –esto es, si no imagináramos que es otra cosa de lo que efectivamente supone, si no estuviese contenido en él la posibilidad de hacer otra cosa, de pavonearnos socialmente con el carné de identidad que asigna la agotadora forma de vida así llamada-, podríamos sostener un empleo? Son ficciones operantes que nos dotan de sentido. Sobre este zócalo de instituciones pivoteamos, vamos traficando otras significaciones imaginarias, creando otra cosa de ellas. De otra manera, ¿por qué los milicianos internacionalistas que fueron a combatir a la Guerra Civil Española, al ser fusilados por Franco, morían al grito de “viva la anarquía”? ¿No tuvieron acaso una infancia en la que ser fabricados? ¿Qué “falló” en su socialización? ¿No hicieron de ello otra cosa, incluso soportando el incesante operar de otras tantas instituciones en la carne de lo viviente? Y es que pivoteamos sobre fondo de instituciones.

*No es el inconsciente el que crea la ley, ni siquiera la idea de ley; él tan sólo la recibe, y la recibe como algo exterior, hostil, opresivo. No es la psique la que puede crear el lenguaje; tan sólo lo recibe, y con él la totalidad de significaciones imaginarias sociales que el lenguaje contiene y posibilita. El lenguaje, las leyes, ¿qué decir de ellos? ¿Podemos imaginarnos un legislador primitivo que carezca todavía de lenguaje pero que sea lo suficientemente «inteligente» como para inventarlo sin tenerlo, y para persuadir a los otros seres humanos, que todavía carecen de él, de que sería útil hablar? Idea ridícula. El lenguaje nos muestra a lo imaginario social en acción, como imaginario instituyente (Castoriadis, 1998; 112)*

Es el imaginario social instituyente, entonces, quien crea las instituciones a partir de la inagotable fuente de la creación históricosocial, el colectivo anónimo –ese plus de que todo agrupamiento humano dispone.

*Para hallar en el individuo algo que no sea verdaderamente social, si es que es posible –y no lo es, pues en cualquier caso ha de pasar por el lenguaje-, habría que llegar hasta el núcleo más profundo de la psique, allí donde operan los deseos más primarios, los modos de representación más caóticos, los afectos más primitivos y salvajes. Y este núcleo sólo podemos reconstruirlo. Se trate de nosotros los «normales», del sueño que relata un paciente cuando es psicoanalizado o del delirio de un psicótico, siempre estamos frente a lo social (Ibid., 113)*

Decíamos que la criatura humana supone el ser socializado, la imposición por la fuerza de un conjunto de limitaciones al egocentrismo irrefrenable de la mónada psíquica. Esto es, una subordinación a las significaciones imaginarias establecidas y la aceptación de unas satisfacciones, que enganchan sus pulsiones a unos objetos socialmente investidos. Castoriadis insiste, de esta manera, en el predominio del placer de representación sobre el placer de órgano, condición para que un proceso como la sublimación encuentre lugar. Así, se representa –fantasea- objetos que son construcciones imaginarias sociales, institucionales –y esto parte de una desfuncionalización que, entiende, es constitutiva del humano.

*Para el psiquismo humano existe un flujo representativo ilimitado e indomable, espontaneidad representativa que no está sometida a un fin señalable, ruptura de la correspondencia rígida entre imagen y x o de la consecución fija de las imágenes. Es evidentemente sobre estas propiedades de la imaginación radical donde se apoya psíquicamente la capacidad del lenguaje del ser humano: esta presupone la facultad del quid pro quo, de ver una cosa donde hay otra, por ejemplo, poder “ver” un perro en los dos fonemas o en las cinco letras de esta palabra, pero también no ver siempre la misma cosa, y en consecuencia poder comprender la expresión “qué tiempo de perros”, y además poder ver un perro en dog si se sabe inglés (...) En este mundo psíquico humano, caracterizado por la desfuncionalización, la dominación del placer de representación sobre el placer de órgano y la autonomía relativa de la imaginación, del afecto y del deseo, sobrenadan restos flotantes del dispositivo “psíquico” funcional del animal que son, por lo demás, constantemente utilizados por las diversas instancias del “aparato psíquico”. No es, evidentemente, la existencia de tales mecanismos lo que caracteriza a la psique, sino su “desintegración”, su puesta en práctica en las finalidades contradictorias o incoherentes. El hombre no es, primeramente y para comenzar, un zoon logon echon, un viviente que posee el logos, sino un viviente cuyo logos fue despedazado, habiendo sido puestos los restos al servicio de amos opuestos (Castoriadis, 1992, 130-131)*

Así, es mediante la sublimación que la psique puede dotarse de otros objetos construidos socialmente con los cuales reemplazar los propios –o, mejor, es instada a ello por la institución imaginaria social. El inacabamiento de sus mecanismos es para Castoriadis quien posibilita que la criatura humana consista en algo –y esto a partir de la creación originaria a que se encuentra arrojada. Esta creación, pues, se sostiene en la imaginación radical de la psique y presupone, indisolublemente, la institución imaginaria de la sociedad. La capacidad de formular lo que no está –que no verse como si dijéramos reflejado en un espejo-, la creación de imágenes, percepciones, significaciones, posibilita, luego, un mundo de hechura humana, su cercamiento institucional y su cuestionamiento. Es en la medida en que puede tomarse como objeto a sí mismo que la interrogación es posible –y esto también es creación histórica, autocreación de la subjetividad humana como reflexividad que se soporta en la imaginación radical. Puede ponerse en causa y considerarse como origen –puesto la fantasmaticización que opera, el proceso de sublimación que toma una cosa por otra-, ciertamente parcial, de su historia pasada, como también querer una historia venidera de la cual ser participe mediante creación históricosocial, interrogación ilimitada (Ibíd., 150/151).

*El establecimiento de otra relación entre el consciente y el inconsciente puede ser más especificado: debe contener, del lado de la instancia consciente, la reflexividad y la capacidad de acción deliberada. Es inútil agregar que esto no implica, en manera alguna, la “toma del poder” por el consciente, la asimilación o la anulación del inconsciente: lo contrario es verdadero, por razones evidentes (¿Quién puede tener miedo de ver sus deseos más monstruosos? Un ser heterónimo). [...] la autonomía no sólo no tiene nada que ver con una “adaptación” cualquiera al estado de cosas existente, sino que es lo contrario, dado que la misma significa precisamente la capacidad de poner en cuestión este orden (Ibíd., 147)*

## SEPARACIÓN GENERALIZADA

¿Es posible imaginar el proyecto de autonomía social e individual como un ánimo? ¿Qué potencia colectiva hace posible la creación de significaciones imaginarias que no repitan lo dicho y hecho? ¿Cómo detener la cadena de montaje de lo siempre ya idéntico? ¿No presupone la fabricación de unos individuos que se apasionen por lo común? ¿En qué sentidos operantes se sostiene? La autoinstitución explícita no es mero procedimiento técnico. Y esto puesto que no encuentra lugar por fuera de unas significaciones imaginarias que se *preocupa* por encarnar. Todo un tendal de instituciones se emplaza así. Preocupaciones, decimos, que tienen la apariencia de unas labores institucionales. Insistamos: ¿qué individuos insuflarán vida a estas significaciones mediante su interrogación ilimitada de las formas de lo establecido –también de aquellas que encarnan? ¿Qué instituciones animarán estas formas de vida que no se detengan ante vallado institucional alguno, al contrario, que reconozcan la fuente de las instituciones en su autoactividad creadora? ¿Qué sentidos socialmente contruidos queremos habitar? ¿Por qué hacernos de estas normas para la vida en común –y no de cualquier otra o incluso de ninguna? ¿Cómo hemos de autolimitarnos? ¿Dejar esta responsabilidad acaso en manos de especialistas de la política? ¿Cómo protegernos ante el riesgo de no tener garantía alguna en lo que atañe a la definición de los asuntos comunes? No se trata de que haya unas reglas de juego llamadas “democráticas” dadas de una vez por todas –pretendiendo agotar el campo sociohistórico en unas formas instituidas que lograsen, ¡al fin!, terminar la historia, concluir lo por definición inacabado-, mecanismos invariantes que no puedan cuestionarse en modo alguno, toda vez que deban seguirse al pie de la letra –esos programas de ayer que oprimen [presionan] el cerebro de los vivos, ¿o no es cierto que la experiencia llevada a término [¿puesta en palabras?], cuando se torna palabra apropiada, apresa las formas de lo que se puede?

Así, la perspectiva que piensa la democracia como un régimen procedimental en el cual un cuerpo de representantes decide por el resto de la sociedad, que así es vuelto cosa de la institución –y no ya fuente de sus asuntos-, se sostiene sobre un fondo de significaciones imaginarias que hace abstracción de los fines de la vida en común, esto es, que desengancha unas instituciones de gobierno –devenidas representativas, expropiando así la potencia instituyente [que, empero, insiste como lo reprimido mismo de la historia que, eventualmente, arremete los vallados institucionales- de aquellas significaciones imaginarias sociales que las formas institucionales conservan (Ibíd., 218).

Este sentido operante que privatiza la política en unos especialistas de la cosa común es solidario con la institución de la sociedad, que se autonoma dominio racional, instrumental. Si es cierto que desconcierta la imposibilidad de imaginar cómo salir concretamente de esta situación de indiferencia generalizada respecto a lo que atañe a lo común –esto es, que el sujeto históricosocial aparece *atiborrado* de objetos institucionales, técnicos-, lo es también que es esto lo propio de una creación y su hacer tener lugar lo nuevo en lo viejo –esto es, no que lo viejo lo aprisione y que todo estaría ya determinado de antemano, sino que la creación radical detiene la compulsión a la repetición, hace saltar en pedazos sus mecanismos. Sobre este fondo de privatización han de ensayarse las formas de autogobierno de la sociedad –lo contrario significaría el agotamiento de lo instituyente, o, también, que la sociedad permanezca absorta en unas significaciones imaginarias.

*Contrariamente a todas las sociedades procedentes, la sociedad capitalista no se da una representación mítica o religiosa de sí misma; quiere darse una representación racionalista, que sea, al mismo tiempo, su “justificación”. La ideología capitalista es racionalista: invoca el saber, la competencia, la cientificidad, etc. Lo pseudo-racional es la pieza central del imaginario de esta sociedad. Y esto también vale para la ideología marxista, transformada en religión laica de Estado [Este fragmento corresponde a una entrevista realizada en 1977, N. de R.]. Y digo racionalista, no racional. Pretende una racionalidad vacía y suspendida en el aire, que contradice toda su realidad (Castoriadis, 2006; 163)*

¿Cómo podemos colocarnos frente a la institución e inspeccionarla si los recursos con que vamos equipados son parte de la institución misma? La respuesta está dada por creación históricosocial. ¿No se desprende acaso una creación sobre un campo social que es emergencia de un colectivo anónimo?

*En la gran mayoría de las sociedades que llamo sociedades heterónomas, la institución afirma, por un lado, que no es obra humana; por otro lado, los individuos están educados, amaestrados, fabricados de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidos por la institución de la sociedad. Nadie puede afirmar ideas, voluntades o deseos que puedan oponerse al orden instituido, y esto ocurre no por el hecho de estar sometido a sanciones sino porque, antropológicamente, está fabricado de tal manera y ha interiorizado a tal punto la institución de la sociedad, que no dispone de los recursos psíquicos y mentales para cuestionar esta institución (Castoriadis, 2005; 118)*

La idea de creación histórica aparece así impensable para el pensamiento heredado. “Todas las explicaciones funcionalistas, económicas, *materialistas históricas* e, incluso, psicoanalíticas, se muestran impotentes (en realidad, absurdas) frente a esta emergencia” (Ibíd., 121). Ninguna teoría permite explicar la creación históricosocial. ¿De qué manera mueren las instituciones? ¿Qué provoca que en un momento determinado una forma institucional se desplome ante la emergencia de otra? ¿Cómo aparece una nueva significación imaginaria social? ¿Por qué hay institución? ¿Por qué hay algo en vez de nada?

Ir a la guerra, servir al pueblo, al proletariado o la patria, querer la autonomía, más dinero, más objetos técnicos –esto es, la prevalencia del placer de representación sobre el placer de órgano, incluso contra toda autoconservación. ¿Quién osaría cuestionar la expansión de la economía contra todo riesgo posible? ¿Qué supone la explotación de la naturaleza? ¿No hemos, acaso, de someternos a los avances de la ciencia para lograr un mayor bienestar? ¿Quién define qué es bienestar? ¿Y el progreso?, ¿qué es el progreso? ¿Qué cosas dan sentido a nuestras vidas? ¿Qué significaciones habitamos? ¿De qué manera queremos vivir? ¿Cómo ponernos frente a la institución, desocuparla, si vamos equipados por ella?

Castoriadis daba cuenta de un persistente sometimiento al sentido socialmente instituido bajo el nombre de conformismo generalizado –a saber, cierto bienestar material, sobre todo personificado por un tendal de objetos técnicos, consumísticos. Decía también que sería absurdo creer que alguna vez podamos agotar lo pensable, lo factible, lo formable, del mismo modo que lo sería también poner límites al poder de formación presente siempre en la imaginación psíquica y en lo imaginario social-histórico (Castoriadis, 1998; 203).

Dos significaciones se encontraban, para Castoriadis, entrelazadas en el problema que atañe a las sociedades occidentales. Por una parte, el proyecto de autonomía individual y colectiva, por la otra, el proyecto capitalista de expansión ilimitada del dominio racional, instrumental. Sin embargo, se preguntaba, asimismo, si era posible que un colectivo siguiera funcionando sobre la base de la mera acumulación de objetos, o, también, de dinero. Comprendía de esta manera que había tenido lugar un desmoronamiento sin precedentes de las significaciones imaginarias sociales sobre las cuales se sostenía la sociedad (Ibíd., 93). “¿Quién no percibe la profunda inseguridad psíquica, la pérdida de referencias?”, decía. Si los ciudadanos se encontraban desorientados –¿y no se trata, acaso, del zócalo de significaciones establecidas en que organizamos nuestro mundo, tenemos lugar?-, esto era posible porque los lugares asignados ya no se encontraban ahí.

¿Qué une a la sociedad realmente existente –que no a la presupuesta en sus contratos sociales? ¿Qué ilusiones nos hacemos al respecto –y cómo, empero, no sacrificar la vida a ellas? ¿Es posible referir a objetos comunes en la aceleración generalizada? ¿Qué cosa es lo que se ha desmoronado? ¿Acaso puede una sociedad sostenerse como si dijéramos en el aire –o, también, en un vacío de significaciones imaginarias sociales? ¿Sobre qué zócalo institucional apoya la sociedad establecida en los tiempos que corren?

En *Ante la guerra*, Castoriadis refiere a una parte invisible del poder que actúa sin necesidad de actos mediante los cuales explicitarse. Sostiene su premisa desde un ejemplo histórico. Desarrollaba así cómo la iglesia, en las antecámaras del poder, lograba subordinaciones de todo tipo de parte de la sociedad establecida. Mediante esta analogía introduce el pensador lo que consideraba entonces una mutación *in statu nascendi* de las formas institucionales, o, si se quiere, la emergencia de un nuevo tipo histórico de sociedad.

*Yo digo que si alguien por sus acciones u omisiones y en último término por su simple presencia, puede instar a la sociedad a hacer lo que esta de lo contrario no habría hecho –o no de esta forma- ese alguien dispone de un poder proporcional a lo que de esta forma puede hacer o no hacer. Y digo que si alguien –individuo o grupo- puede, de la misma manera, influir a un nivel decisivo no en un determinado detalle de la vida social, sino en el curso, la evolución y la orientación central de la sociedad –entonces este alguien no dispone de un poder, sino que se convierte en instancia central (en la medida en que está encarnada y representada por una entidad real) del poder en la sociedad considerada (Castoriadis, 1986; 288)*

Si es cierto que la autoinstitución explícita de la sociedad supone que no hay fuente extrasocial del sentido, ¿cómo podríamos ser autónomos social e individualmente si una parte del poder efectivo se nos priva? Si la autoorganización tiene que medirse, además de con lo a-social en nosotros, con las significaciones establecidas, ¿cómo podríamos no detenernos en los poderes que apresan la última palabra? ¿Qué industrias fabrican serialmente formas de vida? ¿Qué cuerpos se arman? ¿Qué educaciones sentimentales se emplazan? ¿Y de qué manera se encarna la institución en los tiempos que corren, cuando el estado de la opinión pública es aclamado como liquidación de toda instancia separada –como si los ciudadanos contestaran a los gobiernos a través de las redes sociales, *sin mediación alguna*, al contrario, *en un puro medio*? ¿No es el entorno tecnológico en que nos movemos una ilusión más que nos hacemos? ¿Cómo desocupar la institución que incorporamos? ¿No suponemos hechura institucional? ¿Quién tiene así la última palabra? ¿Cómo sustraernos a estas invisibilidades? ¿Cómo desprendernos de los hilos invisibles que nos retienen?



## BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, C. (1979) *La experiencia del movimiento obrero. 1. Cómo luchar*. Traducción: Enrique Escobar, Fernando Monge, Francisco González Corugedo. Tusquets Editores, 1979. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (1979) *La experiencia del movimiento obrero. 2. Proletariado y organización*. Traducción: Enrique Escobar, Fernando González Corugedo. Tusquets Editores, 1979. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (1986) *Ante la guerra. Las realidades*. Traducción: Carmen Artal. Tusquets Editores, 1986. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (1992) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Traducción: Horacio Pons. Ediciones Nueva Visión, 1992. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (1993) *La sociedad contra la política (WAA)*. Traducción: Carlos Sciaffino. Editorial Nordan-Comunidad, 1993. Montevideo, Uruguay. Editorial Altamira, 1993. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (1993) *El mundo fragmentado*. Traducción: Roxana Páez, Ignacio de Llorens, Claudia Oxman. Editorial Altamira, 1993. Buenos Aires, Argentina. Editorial Nordan-Comunidad, 1993. Montevideo, Uruguay.
- Castoriadis, C. (1998) *El ascenso de la insignificancia*. Traducción: Vicente Gómez. Ediciones Cátedra, 1998. Madrid, España.
- Castoriadis, C. (2003) *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. I. Marxismo y teoría revolucionaria*. Traducción: Antoni Vicens. Tusquets Editores, 2003. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2003) *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II. El imaginario social y la institución*. Traducción: Antoni Vicens. Tusquets Editores, 2003. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2005) *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Traducción: Jacques Algasi. Fondo de Cultura Económica, 2005. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2005) *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Traducción: Alberto L. Bixio. Editorial Gedisa, 2005. Barcelona, España.
- Castoriadis, C. (2006) *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Traducción: Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica, 2006. Buenos Aires, Argentina.
- Castoriadis, C. (2006) *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Traducción: Sandra Garzonio. Katz Editores, 2006. Buenos Aires, Argentina.

## **SOBRE EL AUTOR**

Gastón Sena

Licenciado en Cs. de la Comunicación Social

Profesor en Educación Media y Superior en Cs. de la Comunicación Social, Facultad de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires

Doctorando de Salud Mental Comunitaria, Universidad Nacional de Lanús

Intereses de investigación: Análisis institucional / Micropolítica / Subjetividad / Cuerpo / Dispositivos de gobierno

Email: grouchista@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 13/03/2016

APROBADO 14/04/2016