

## La creatividad del imaginario o el imaginario de la creatividad


Angel Enrique Carretero Pasin

Universidad de Santiago de Compostela, España ✉ 

Celso Sánchez Capdequí

Universidad Pública de Navarra, Instituto de Investigación Social Avanzada, España ✉ 

Pablo Echeverría Esparza

Universidad Pública de Navarra, Instituto de Investigación Social Avanzada, España ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/poso.98816>

Envío 31 octubre 2024 • Aceptación 11 julio 2025

**Resumen:** Castoriadis pensó la creatividad como atributo fundamental de la sociedad. La modernidad, heredera del *pensamiento heredado* centrado en la idea de *ser determinado* (y determinista), omitió su protagonismo en favor de una dialéctica cerrada ajena a la voluntad humana de intervenir en el curso histórico. Esa creatividad, siempre según Castoriadis, remite al *ser por-ser* que anuncia una realidad potencial en el que la imaginación despierta la acción social a partir de un simbolismo narrativo, espacial y temporal con el que se identifica la vida social. La dimensión creativa del imaginario se corresponde con una *ontología de la indeterminación*, en la que lo por-ser no se adecúa ni con el determinismo ni con la mera aleatoriedad. En la actualidad no vivimos tiempos de determinismo, sino de aleatoriedad planificada y organizada en la que madura una noción de creatividad normalizada, adaptada a un esteticismo gaseoso e inocuo y a un modo de vida sometido a la urgencia y la aceleración. La singularidad se ha convertido en un nuevo imperativo que rompe y fragmenta la voluntad social en un sinfín de biografías inconexas. La *creatividad del imaginario* se ha invertido en el *imaginario de la creatividad*.

**Palabras clave:** imaginario; creatividad; estética; lógica de la determinación; indeterminación.

### EN The creativity of the imaginary or the imaginary of creativity

**Abstract:** Castoriadis thought creativity as a fundamental attribute of society. Modernity, heir of the inherited thought centered on the idea of determined (and deterministic) being, omitted its protagonism in favor of a closed dialectic alien to the human will to intervene in the historical course. This creativity, always according to Castoriadis, refers to the being-for-being that announces a potential reality in which the imagination awakens social action from a narrative, spatial and temporal symbolism with which social life identifies itself. The creative dimension of the imaginary corresponds to an ontology of indeterminacy in which being-for-being does not correspond either to determinism or to mere randomness. Today we do not live in times of determinism, but of planned and organized randomness in which a notion of normalized creativity matures, adapted to a gaseous and innocuous aestheticism and to a way of life subjected to urgency and acceleration. Singularity has become a new imperative that breaks and fragments the social will into a myriad of unconnected biographies. The creativity of the imaginary has been inverted into the imaginary of creativity.

**Keywords:** Imaginary; creativity; aesthetics; logic of determination; indeterminacy.

**Sumario:** 1. Imaginación radical: la fuerza instituyente de lo imaginario. 2. Tardomodernidad, indeterminación y mundo de la vida. 3. Estetización de la existencia: antítesis de la imaginación creadora. 4. De la indeterminación como principio a la indeterminación como estrategia. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Carretero Pasin, A. E.; Sánchez Capdequí, C. y Echeverría Esparza, P. (2026). La creatividad del imaginario o el imaginario de la creatividad. *De Medio Aevo* 15/1, 1-11. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/poso.98816>

## 1. Imaginación radical: la fuerza instituyente de lo imaginario

No cabe duda de que una de las más originales aportaciones del planteamiento teórico de Cornelius Castoriadis al campo de las ciencias humanas y sociales ha sido el reconocimiento de un imaginario radical instituyente albergado en el corazón de las sociedades y responsable de su dinamismo. Con este reconocimiento, el pensador griego-francés pretendía hacer ver la actuación de una potencia creadora, anestesiada en mayor o menor medida, en cualquier modelo social. Potencia que, catalizada por la imaginación, posibilita que la psique individual y colectiva se abra a una apuesta por la libertad. Una sociedad se asienta, fieles a pies juntillas a Castoriadis, sobre una lógica ensídica, conjuntista-identitaria, sostenida sobre unas determinaciones culturalmente instituidas al alimón sobre la operatividad de un *legein* (el decir) y un *teukhein* (el hacer). Empero la quintaesencia de la libertad humana orientada a transformar el mundo radicaré en el pulso apuntado hacia la indeterminación, en el acto teórico-práctico de ir más allá de las determinaciones objetivadas, clausuradas, para engendrar determinaciones no predefinidas en ningún guion social, expresiones de una *puissance* de lo imaginario sinónima de una inagotable imaginación creadora (Castoriadis, 1983; 1996). Desde el legado del pensamiento presocrático —el *apeiron* de Anaximandro— indeterminación alude a aquello que no se deja encerrar en límite, tabulación y mucho menos taxonomía alguna. No es que Castoriadis esté proponiendo que la indeterminación sea un fin en sí misma, sino que su reconocimiento, hermanado a la creatividad de lo imaginario, es el recurso psicoantropológico por excelencia en el afán por rebasar las formas culturales instituidas. En este empeño Castoriadis quiso resaltar la existencia de una creación humana *ex nihilo* que le llevó a confrontarse con la plétora de paradigmas hegemónicos de fuste determinista (marxismo, estructuralismo, funcionalismo y hasta psicoanálisis). De ahí su titánico esfuerzo en edificar una ontología encaminada a ir más allá de una herencia filosófica que, inaugurada con el platonismo, concibe la esencia del ser cincelada en una determinación; en suma, se trata de darle la espalda a una lógica-ontología conjuntista-identitaria de la cual la tradición marxista, a su pesar, no se liberaría. Reparemos en que el término determinación “recalca el límite, en su sentido antropológico, que es la marca de nuestra naturaleza. Límite que al mismo tiempo, y paradójicamente, da lugar a ser. Recordemos la significación misma del término determinación. La *de-terminatio* era el mojón que los romanos ponían para separar el territorio cultivado del desierto indefinido” (Maffesoli, 2001: 23).

Castoriadis es plenamente consciente de la magnitud de su ambición teórica. Siendo como es un pensador de marcada vocación política desde su juventud, movido por una lealtad sin ambages con la democratización de la *res publica*, por el empeño en reanudar un compromiso sin fisuras entre teoría y praxis, sin embargo entenderá que encarar a fondo la problemática económico-política que a él le preocupa —que no es otra que la heredada de Marx y algunos/as de sus continuadores/as, aquella implicada en cómo reactivar estrategias liberadoras de la dominación capitalista— exige una compleja renovación de la ontología occidental. Por eso su planteamiento será una ontología política. El desafío que Castoriadis tiene entre manos insta a ahondar en una resignificación del ser en la cual se vea superado su cercenado dentro de los márgenes de la determinación. En realidad se trata de desechar, de una vez por todas, esta equiparación sobre la cual se funda, en última instancia, el pensar occidental desde el legado griego (Martínez Marzoa, 1981). No cabe duda que este reto teórico es mayúsculo. De una u otra manera la práctica totalidad de la tradición filosófica occidental, como antes el mito y posteriormente la ciencia o las ideologías, habría participado, a modo de denominador común, de la pretensión por confinar la *magmática*, caótica, no verbalizable ni dominable, indeterminación esencial al ser dentro del lindero de la determinación (Castoriadis, 1996). Detrás de esta reformulación ontológica yace una motivación, aunque a primera vista parezca llamativo, política: un tesón por hacer valer una dimensión del ser que acoja una faceta instituyente, aquella que asuma una posibilidad que estaría por hacerse. Que haga ver que la creación, rasgo definitorio de la condición humana, contiene la utopía *in nuce* —vale decir la esencia de la utopía misma—: la facultad para instaurar posibilidades de ser —luego traducidas en praxis— socialmente vetadas, para catalizar el paso del no-ser al ser, para dar cuenta de la irrupción de lo nuevo (Castoriadis, 1983). Este rescate de lo instituyente tendría la virtud de hacernos captar lo social como algo nunca definitivamente terminado, sino algo siempre en trance de hacerse, algo en un *status nascendi* crónico. Un algo inexplicable desde la práctica totalidad de los paradigmas contemporáneos en las ciencias humanas y sociales, deudores, en una u otra medida, de la lógica-ontología dominante (Castoriadis, 1983). Una genialidad, pues, de Castoriadis es haber identificado una imaginación radical reñida con toda determinación instituida externamente impuesta —meta-social o histórico-social— al sujeto colectivo, o, si cabe, percibida como un “poder social extraño” (Marx) anulador de autonomía política (Castoriadis, 1998; 1999). Una imaginación radical, creadora, instituyente, que vacuna ante toda inclinación a concebir el ser como algo fijado, esclerotizado, desde instancias ajenas a la conciencia y voluntad del sujeto.

No obstante, cabría decir que en el trasfondo de la teoría de la acción yacente en el pensamiento de Castoriadis se trasluce una más o menos velada incompreensión acerca de la naturaleza íntima de lo instituido que probablemente obedezca a su lealtad sin ambages al respecto de uno de los axiomas doctrinales de la modernidad canónica occidental, por mucho que, en efecto, denuncie, reconociendo su rostro ambivalente, la estela *reifadora* por esta auspiciada. De ahí que a nuestro autor no se le ocurra problematizar la premisa —que lleva adosada una promesa— de raigambre ilustrada, de la cual la modernidad hizo en buena medida bandera, según la cual la conquista de autodeterminación del sujeto, intimada al compromiso teórico-práctico de la razón, es la verdadera fuente de auténtica emancipación individual y colectiva. La adhesión tan firme a esta premisa —y promesa—, en el fondo por definición desacralizadora, es lo que probablemente impedirá a Castoriadis apreciar los claroscuros de su envés: su protagonismo, causal o no pero desde luego sí indirecto, en el meollo de consecuencias indeseadas en el itinerario evolutivo de la modernidad, aun

cuando consecuencias originariamente inadvertidas e imprevisibles. Con todo sí es preciso recordar en favor de Castoriadis que piensa esta autodeterminación en términos colectivos, jamás exclusivamente individuales, asumido de partida que el individuo es un producto del imaginario instituido.

Pues bien, transcurrido medio siglo desde la publicación de su obra más emblemática, *La institución imaginaria de la sociedad*, acaso convendría revisitar esta propuesta de Castoriadis a fin de examinar qué implicaciones en el terreno sociológico se habrían inferido de tan firme adhesión a la antedicha premisa, aunque desde un prisma en donde sí pudiera salir a relucir su envés. Un envés curiosamente inspirado en la emblemática sentencia de Marx y Engels —apropiada bajo un título memorable por M. Berman— en *Manifiesto comunista*. Según esta sentencia, el *tour de force* de la racionalidad moderna, instado, no lo olvidemos, por una pujante burguesía, auspicia que todo lo que antaño era sólido se desvanezca.

Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen viejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx y Engels, 1996: 31).

Vale decir, un prisma, el antedicho, desde el cual se trata de explorar los efectos destilados a raíz de la disolución de las certidumbres institucionalizadas y el desate de una *in crescendo* indeterminación que habría conducido a lo que será catalogado metafóricamente a inicios de este siglo como modernidad líquida (Bauman, 2002). Claro está que este prisma desde el cual abordar a día de hoy la propuesta de Castoriadis solo es justificable como ejercicio retrospectivo, evidenciada la deriva sufrida por la axiomática moderna en el curso de la tardomodernidad. Ahora bien, un prisma que permitiría desvelar cómo el despliegue de la modernidad traería consigo, en paralelo a un incomparable despertar de libertades y derechos tanto individuales como colectivos, un incremento en el acto de presencia de la contingencia —que algo tanto pueda suceder como no suceder— correlativa al irreversible implemento de la complejidad (Luhmann, 1996a; 1998). Así, la estela generada en el *lebenswelt* por el programa de asalto al orden simbólico instituido, por el hecho de estar asentado como instituido, como nómico —consigna moderna a la cual Castoriadis se adscribe y radicaliza en el clima intelectual de los 60 y 70— habría desencadenado la aparición de un universo simbólico tardomoderno caracterizado por una contradictoria doble faz. Por una parte, abierto a infinitas posibilidades, a la extensión de la indeterminación por doquier, al borrado de límites definidores de lo que las cosas son. Por otra parte, a su reverso: el desborde de los límites delatado en la presencia de marcos de significación tan sumamente flexibles que acaban resultando frágiles y vulnerables; por no entrar en el brote de tendencias culturales y políticas que, a contrapelo y precisamente como réplica a dicho desborde, impulsan una nostalgia de lo sagrado (Maffesoli, 2020) o un hechizo por reinstaurar una falseada imagen homogénea del mundo en manos del protagonismo de movimientos fundamentalistas (Eisenstadt, 2007).

En el fondo Castoriadis no llega a valorar en su justo término un asunto de trascendencia capital: que tanta necesidad de anclaje, en términos socioantropológicos, tiene cualquier modelo social en lo instituido como en lo instituyente, acentuando sobremanera, arrastrado por el embrujo utópico de una idea de revolución continuamente en marcha, lo segundo y subestimando la sustancialidad de lo primero.

En primer lugar, las instituciones pueden ser, y son efectivamente, alienantes en su contenido específico. Lo son en la medida en que expresan y sancionan una estructura de clase, más generalmente una división antagonica de la sociedad, y, a la vez, el poder de una categoría social determinada sobre el conjunto... No entendemos con ello los aspectos específicos que afectan "igualmente" las distintas clases, ni el hecho de que la ley, incluso si sirve a la burguesía, la vincula igualmente. Apuntamos al hecho, mucho más importante, de que la institución, una vez planteada, parece autonomizarse, de que posee su inercia y su lógica propia, de que supera, en su supervivencia y en sus efectos, su función, sus "fines" y sus "razones de ser". Las evidencias se invierten: lo que podía ser visto "al comienzo" como un conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones (Castoriadis, 1983: 168).

Cierto es que lo instituyente y lo instituido debieran ser concebidos como dos caras de una misma moneda en una unidad en tensión; motivo por el cual un ejercicio de delimitación de ambos resulta inevitablemente ficticio, no encontrando justificación más que en un enfoque analítico *post festum*. No obstante, reparemos en que, con la huella del trotskismo como telón de fondo, una intención prioritaria del griego será repensar la posibilidad de un ideal de sociedad autoinstituida en símil con una revolución permanente. Una sociedad siempre abierta a la autocritica frente a la tentativa de una inmutabilidad e hipóstasis de una necesidad interna de ser de las cosas, nunca adulteradora o mutiladora de una *potentia* autoinstituyente que pulsa en lo social. Una intención muy propia de la época, comprensible dentro de las particulares coordenadas teóricas e históricas de revisión del marxismo en Francia. Por eso Castoriadis se infundió de arrogancia para sortear un perfil de revolución no delegada en una teleología histórica inmanente de cuño determinista a realizar, ubicada en un porvenir y aureolada con un halo de perfección represor de una disidencia autorreflexiva. Una variante revolucionaria por fuerza inacabada, incompleta, siempre en marcha y por hacer. Qué duda cabe que, en la atmósfera de un heterodoxo marxismo francés del momento, es natural que Castoriadis, empapándose de ella, tenga *in mente* esta actitud preventiva de rechazo frente aquello de lo cual reiteradamente

reniega como imagen históricamente pervertida de revolución: la coagulación burocrática del ideario marxista en su materialización política en la URSS.

Pues bien, a día de hoy no estaría de más abrir la interrogante acerca de hasta qué punto esta posición castoriadisiana estaríaazonada por un utopismo conciliable con los dictados más prosaicos de la realidad; por mucho que Castoriadis reitere en blandir esta variante de revolución como baluarte de radicalismo democrático, que no de un formalismo político de esa índole. Acaso en esta posición se estaría pasando por alto un aspecto con frecuencia injustamente sopesado: que la razón de ser de lo instituido posee cuando menos el mismo rango de autoridad que la razón de ser de lo instituyente. Lo instituido, cuyo patrón de obligatoriedad acompañante no tiene por qué ser identificable a secas con un anquilosamiento, alienación o coacción reinante en las estructuras institucionales, no deja de ser una condición biopsicoevolutiva ineludible, mismo diríamos autopoietica, de la trama social que reclama el mismo estatuto de legitimidad, aunque distintivo *in essence*, que el reclamado por la otra cara dialéctica de la moneda constitutiva de lo social, lo instituyente. Y ello debido a que lo instituido es el único recurso, bien sea histórico-social o metasocial, que puede proporcionar una regulación, bajo una común orientación de sentido, de la acción colectiva, toda vez que facilita un horizonte de significado que, precisamente por el hecho de ser instituido, puede llegar a ser compartido y que, asimismo, no por el hecho de ser instituido es en sí mismo limitador de libertades, sino, antes bien, garantizador de un marco normativo común desde el cual, y solo desde el cual, la realización de las libertades se torna viable.

Castoriadis parece obviar más de lo debido, pues, que la asunción de lo instituido como algo *per se* objetivado, cristalizado, visto como exterioridad, no implica, al menos en exclusiva, una coactiva constricción de la dinámica creativa intrínseca a una colectividad. Antes bien habría que percatarse de que lo instituido emana y responde a una necesidad demasiado real como para ser infravalorada y, en el fondo, dialéctica: la vinculada al apuntalado de la certidumbre, el orden y la seguridad, tan indispensables como la apertura a la incertidumbre, desorden e inseguridad galvanizadas desde lo instituyente para crear significaciones no escritas, previamente determinadas, en el guion socialmente establecido. Por este motivo la historia de las revoluciones contemporáneas ha develado que la condena real que ronda sobre la efervescencia instituyente es que, debido a su propia naturaleza, esté destinada *de facto* a una vida por fuerza fugaz y transitoria. En efecto, el irreversible designio, a la vez que sustancioso avance, de las sociedades modernas occidentales en su conquista de cuotas de autonomía consistió en que la esencia de lo instituido fuese problematizada, transparentada y reconocida conscientemente como materialización de una autoinstitución histórico-social, como plasmación de una creación humana brotada de la vitalidad de lo imaginario social. Sin embargo, esta circunstancia no debiera ser óbice para el hecho de reconocer la necesidad de que las instituciones estén dotadas de un aura de estabilidad, solidez e inviolabilidad que logre apuntalar una dosis de certeza cognitiva, normativa y existencial a fin de mantener a raya una invasión de la contingencia, de la incerteza, en el mundo de la vida. A este respecto, no está de más recordar que ya Durkheim, fundador de las bases de la sociología como ciencia, se hacía cargo de que el papel de las instituciones, al tiempo que garantizar la pervivencia de la sociedad, radica, inevitablemente, en una coacción ejercitada sobre los individuos, solo actuante “debida al prestigio de que están investidas ciertas representaciones” para ellos (Durkheim, 2001: 29).

## 2. Tardomodernidad, indeterminación y mundo de la vida

En adelante, examinaremos dos procesos sociales que, al unísono, habrían provocado el surgimiento de un imaginario tardomoderno cuyos ecos sociológicos Castoriadis acaso no tuvo ocasión de calibrar desde la perspectiva requerida. Procesos que permitirían sopesar con mayor ecuanimidad, develando sus luces y sus sombras, su confianza en las expectativas históricas galvanizadas a raíz del calado del espíritu de indeterminación, de contingencia, como buque insignia de la modernidad como pretendido impulsor de la conquista de autonomía del sujeto.

A) El influjo de la inflexión en la dinámica cultural del capitalismo derivada de la denominada revolución cultural de la década de los sesenta de la última centuria pasada y sus acusadas modificaciones en la configuración de la subjetividad (Martínez Sahuquillo, 2001; Sánchez Capdequí, 2018). Se trata de la eclosión de un formato de capitalismo vertebrado prácticamente por entero sobre el consumo que, como Bell (1987) a diferencia de Castoriadis sí supo presagiar con clarividencia sus efectos colaterales, propicia un irreconciliable antagonismo entre los órdenes de la estructura social y de la cultura, al resultar inoperativo, y hasta contradictorio, el viejo prototipo de subjetividad forjado sobre un “ascetismo intramundano” (Weber, 1979). El campo donde en lo sucesivo se dirimirá la tensión que envuelve la subjetividad es entre, por una parte, el trabajo, la disciplina y la eficacia, y, por otra parte, el hedonismo, la expresividad y la autorrealización. Una tensión cuya solución pareciera pasar por la adopción de un yo de semblante bipolar, escindido entre la entrega a la laboriosidad y el abandono a los cantos de sirenas del placer. La revolución sesentayochista será una revolución de índole moral, estética, libidinal, porque puso su foco de atención en el despertar de una expresividad del yo que conecta con el ansia de reafirmación de aquellas facetas suyas arrinconadas en una cultura presidida por el primado de una racionalidad instrumental —léase funcional y productiva— forjadora de un yo utilitario (Bellah, 1989). Este énfasis en el auge de la expresividad del yo vendría de lejos, remontándose a la modernidad en ciernes bajo la inspiración de una “ética de la autenticidad” favorecedora de una profundización en lo más íntimo de la singularidad personal (Taylor, 1994). Empero, en su decurso habría conseguido desatar una generalización del imperativo hiperexpresivo, y en su última fase de autorrealización, en generaciones que, fieles tanto a la jerarquía motivacional sugerida por Maslow (1991) como a la diagnosis

de emergencia de valores postmaterialistas (Inglehart, 2001), tendrían en cada vez mayor medida sus necesidades materiales a cubierto.

B) Una cultura sujeta a pautas de individuación extremadamente acentuadas, donde las orientaciones de la acción pasan a estar estructuradas conforme a constructos de idiosincrasia básicamente subjetivizadora (Bejar, 1987), encarnándose en un espíritu común que abriga, en un aire de familia, una reflexividad generalizada (Giddens, 1998), una autorresponsabilidad en las elecciones de la biografía individual (Bauman, 2001; Beck y Beck-Gernsheim, 2003) y un incremento de opciones vitales (Joas, 2017). Con este proceso en marcha el destino del mundo de la vida de cada quién pasa a ser un asunto de preferencia esencialmente personal que, debido a su arbitrariedad, imprime una propiedad aleatoria a las biografías individuales, con su sombra de riesgo adosada (Luhmann, 1996b). Es deudor de una autodeterminación individuada, puesto que no hay autoridad que se dé de antemano por hecha, por definida. Esto fuerza al individuo a una tarea sin cese de invención y reinención de sí mismo. Todo puede y debe ser de antemano interpretable, redefinible, en virtud de criterios en ocasiones perentorios. La cuestión de fondo que está aquí implícita es un trampeado ideológico: el falseamiento de equiparar la autodeterminación personal a propósito de las opciones preferenciales en el abanico de significados del mundo de la vida con la genuina vía para la conquista de autonomía por parte del sujeto.

La conjunción de estos dos procesos desemboca en una pérdida de solidez y estabilidad en el simbolismo de las estructuras institucionales tardomodernas —familia y educación (Durán, 2015), trabajo (Sennett, 2000), religión (Berger y Luckmann, 1997), comunidad política (Maffesoli, 1998) —, dando así cuenta de la volatilidad y versatilidad que en lo sucesivo las acompañará. No solamente se trata de que, en efecto, las nuevas fórmulas de gestión postfordistas desinstitucionalicen estratégicamente el marco de las relaciones laborales —que también— presentando las fordistas como rémoras en una nueva fase del sistema económico capitalista y dilapidando la tradicional consideración del trabajo como fuente de cohesión social (Alonso, 2024). Desde una comprensión cultural holística, el capitalismo de consumo está movido por un afán desinstitucionalizador de los órdenes institucionales a partir de los cuales se estructura el mundo de la vida en virtud de un ánimo transgresor de toda regla normativa (Carretero, 2021; 2023). Conviene no obviar que a la institución le compete como rol fundamental la articulación, regulación y mantenimiento de las acciones sociales de acuerdo a un patrón común y relativamente estandarizado mediado por un acervo de significados comúnmente aceptados. La institución tiene carácter nómico, puesto que inmuniza contra el caos (Berger y Luckmann, 1986). Solo la institución está en condiciones de garantizar un *ser común*, una normatividad sujeta a regla, que, en su hábito inercial, bloquee el potencial desasosiego surgido de una incesante interrogación y redefinición problemática, individuada, del significado de la acción y, por consiguiente, que conserve a distancia la contingencia. Esto es: imposible que cuaje la percepción de que el modo de ser de las cosas sea meramente hipotético, inconsistente, que bien pudiera ser distinto o, si cabe, contrario. La función de las determinaciones, de la lógica de la determinación protagonizada en manos de las instituciones, es dictaminar límites cognitivos a la infinitud de lo posible, contornear definiciones de lo real mediante el auxilio de esquemas clasificatorios de marcado (Berriain, 2005), que presupongan y, a la vez, generen previsibles expectativas de acción para los actores sociales. Por ejemplo, ser padre o madre, profesor/a, trabajador/a, estar sano, ser cívico/a, ser normal, son constructos narrativos socioculturales dependientes del modo en cómo son interiorizadas tales expectativas en obediencia al apuntalado de las antedichas determinaciones. La contingencia supone una borrosidad en estas determinaciones y, en consecuencia, el disparadero para una percepción oceánica de las expectativas. En suma, la institución obstaculiza que el mundo de la vida tenga que ser hecho y rehecho una y otra vez, que se vea cautivo del hechizo de la novedad, y que esta circunstancia acabe naturalizándose a la postre como *modus vivendi*.

Ahora bien, el quid del pacto social tardomoderno no consistirá solamente, tal como era moneda corriente pensar en el ocaso de la década de las setenta en el cuadro de un capitalismo de consumo en vías de afianzamiento, en una colonización del mundo de la vida por los subsistemas económico-políticos (Habermas, 1987). Su órbita de acción va más lejos. La contrapartida a que el mundo de la vida se entregue y haga rehén de los subsistemas económico-políticos es una desinstitucionalización del simbolismo instituido, cualquiera que fuese su fisonomía, paralela a la institucionalización de una suerte de indeterminación (que nada tendría que ver obviamente con la castoriadisiana) en los umbrales de la vida personal. Esto se concreta en un variopinto abanico de estilos de vida cuyo denominador común es un vuelco hacia la expresividad hecho sinónimo, en un paso en falso, de narrativas tales como autorrealización personal (Bejar, 1996), cultura emocional (2007), o incluso felicidad (Carretero, 2017). Esto da cuenta de la variabilidad en la proliferación de opciones preferenciales *ad nauseum* que campean por doquier en el mundo de la vida, que no así, como no podía ser de otro modo, en los adentros de la *gubernamentalidad* disciplinaria del régimen económico-político donde empero triunfa la conversión del sujeto en empresario de sí mismo (Foucault, 2007); sin que ese abanico de opciones agredan el simbolismo económico, nuclear en la modernidad capitalista (Sahlins, 1988). Así, socialización, identidades o valores, elementos conformantes del mundo de la vida, pasan a gravitar sobre una autoafirmación en la preferencia del yo en aras del favorecimiento a toda costa del despliegue de su aspecto expresivo. Una expresividad que permea malintencionadamente la dinámica de los subsistemas económico-políticos, mediante su inoculación en el talante de discursos organizacionales aparecidos en el ocaso del último siglo pasado y albores del actual (Boltanski y Chiapello, 2002; Alonso y Fernández, 2013).

### 3. Estetización de la existencia: antítesis de la imaginación creadora

La elevación de la autodeterminación del sujeto a credo político conduce a una democratización del lema *haz de tu vida una obra de arte* y, a la postre, a una obstinación por estetizar de múltiples maneras la existencia individual o microgrupal. Por mucho que pudiera parecer novedoso, esta estetización se haya incubada en la génesis de la modernidad, en el giro expresivo estimulado en ahondar en aquello más genuino del yo (Taylor, 2006). Su presencia se delata en un elenco de manifestaciones culturales donde se trasluce una apuesta, a contracorriente del troquelado de la modernidad, por la cualidad en oposición a la cantidad, por la singularidad como contrapunto al gobierno de la uniformidad (Simmel, 1998). Por tanto, este espíritu de negación, de *coupure*, al respecto de toda instancia aupada al rango de instituida —metasocial o mismo histórico-social— vendría de lejos, no es un fenómeno de origen reciente. En la actualidad se retrata en la tendencia a la construcción de un yo creativo mediante la apelación a un estilo de vida con un énfasis puesto en el brillo de la singularidad. Estilo de vida al servicio de una economía-política de la creatividad que enmascara una fenomenología normalizadora, toda vez que no dejaría de ser una variante de un “dispositivo”, en sentido foucaultiano, intencionadamente configurador de una forma de subjetividad social (Reckwitz, 2020). El aspecto demoníaco de esta normalización radica en la democratización del afán autorreferencial por ser a cualquier precio distinto, en la elevación del impulso hacia la profundización en la singularidad personal al estatuto de narrativa simbólica central. Con ello se consuma el deslizamiento de una génesis de la identidad del yo en virtud de un reservorio de significados instituidos, imbricados naturalmente en el mundo de la vida y transmitidos por socialización intergeneracional, a una autodeterminación de aquel que, enarbolando una conquista de libertad personal, asume disponer libremente de la facultad para timonear a su antojo su periplo biográfico en el decorado de un mundo de la vida sumamente maleable.

En este punto urge retomar de nuevo a Castoriadis, a su compromiso, no sin matices, al canon modernilustrado y su ideario racionalista. Debido a ello hace del combate frente a toda objetivación cultural predada, amparada en una tradición, en una dogmática cultural, en un poso de significados heredados, un lema doctrinal. Se trata de la consigna alentadora del horadado de tales objetivaciones como equivalentes de heteronomía, para subordinarlas a una libre, consciente y autodeterminada voluntad colectiva, sin llegar a advertir, al menos suficientemente, de la viral contingencia, del acicate para la arbitrariedad e inherente hostilidad interna maliciosamente albergadas en el reverso de tal consigna (Carretero, 2024). En su posicionamiento se destila la lealtad al *leitmotiv* moderno que asumió como *telos* histórico-ideológico minar aquello que, por definición, se presentase como *nomos sacralizado*, homologándolo al grado de heteronomía política. Heteronomía entendida como el modo de ser de una sociedad en el cual se atribuye aquello que le sucede a causas externas a ella misma, a leyes extrasociales.

Ahora bien, cuando en el seno de las sociedades tardomodernas se habría aceptado oficialmente que toda realidad instituida es no más que una construcción social forjada en la misma interacción humana y que solo una sociedad, en su historicidad, puede darse a sí misma su simbolismo institucional, es acaso cuando la actualidad de la noción de heteronomía castoriadisiana exija ser repensada, aparentemente ideada con el foco de atención en fórmulas de legitimación zozobradas a causa de procesos secularizadores o, de partida, ajenas a ellos. Otra cosa distinta es el halo de heteronomía desprendido de la propensión a la *reificación* como “poder social extraño”, como extravío impersonal y fetichista, de ciertas instancias (mercado, democracia o tecnología...), si bien dando de partida por hecho que su fundamento no se saldría del marco de la historicidad. Quedaría entonces pendiente el espinoso asunto acerca de si el dictado esencialmente sistémico de las instituciones podría llegar a ser o no conciliable con la utopía política autorreflexiva en torno a su papel añorada por Castoriadis. Por otra parte, Castoriadis pasa de largo sobre el hecho de que la experiencia histórica ha evidenciado una y otra vez que del desmantelamiento de un *nomos sacralizado* difícilmente se ha inducido la desaparición del lugar sacralizado por este *nomos* ocupado, sino la inevitabilidad de su reemplazo por una variante de *nomos resacralizado* sea la que fuese —patria, revolución, partido, ideología—, desoyendo que acaso el ser o no ser de una sociedad estriba en la coparticipación de sus miembros en un elemento, intrínsecamente refractario a su racionalización, de fe común, aunque explicitado formalmente en términos de voluntad colectiva.

En efecto, Castoriadis no llegó a apreciar en su justa medida el reverso dañino encerrado en el *leitmotiv* programático moderno. Salta a la vista que su consumación sociológica actual dista mucho de corresponderse con el triunfo histórico de una *mayoría de edad* kantiana diseminada sobre el espacio de una autónoma opinión pública (Habermas, 1981) o, todavía menos, con el destello creador del ideal de superhombre nietzscheano, desembarazado de falsas verdades y conquistador de una libertad históricamente maniatada. Antes bien habría devenido una afirmación de una autosuficiencia del yo que, nacida paradójicamente de un primigenio espíritu de autodeterminación (Bejar, 1987), en su ambición por demoler lo instituido, simplificadoramente equiparado a un anacronismo del cual urgiría pasar página, a la postre acabaría demoliendo el ligamen comunitario (Durán, 2021). Huelga empero observar que, aun sin haber valorado convincentemente las resonancias del mencionado *leitmotiv*, el género de autodeterminación personalizada aquí retratada no es equiparable, en absoluto, con la idea de autodeterminación que Castoriadis tenía *in mente*, siempre para él forzosamente colectiva.

Una modernidad saturada, un diagnóstico de conclusión de la modernidad (Vattimo, 1986), no quiere decir que de ella se hubiera pasado página. Por mucho que, en efecto, los pilares ontológico-políticos fundacionales de la modernidad occidental testimonien niveles significativos de desafección (Maffesoli, 2005), esto no es óbice, ni contradictorio, con la obiedad de un proceso de hipertrofia de los subsistemas de mercantilización y burocratización definidores de su idiosincrasia desde sus orígenes. La tardomodernidad

ha evidenciado una implementación *in crescendo* de la autonomía alcanzada por las esferas económica y política, por la mercancía y la burocracia, llevada hasta el paroxismo. En este contexto, es lógico que la interpelación a la imaginación, a la creatividad como su revelación, cuya naturaleza íntima rebasaría una episteme económica (Bergua, 2015), solo pueda casar como cliché retórico coloreado de una artificiosidad estética puramente fetichista, metabolizada bien sea al servicio de un mayor eficacia y rendimiento de los subsistemas económico-políticos o de paliar déficits en el mundo de la vida mediante una sublimadora e ideológica transfiguración. Una caricatura de creatividad malavenida, incompatible, con la radical noción creación castoriadisiana, dado que no conlleva un acto de creación y transformación de sentidos (en plural), una autotranscendencia descubridora de límites de lo real y favorecedora de que los individuos lleguen a reestructurar sus campos cognitivos y se vean embargados por la creación de nuevos ideales (Joas, 2023), sino que resulta ser un sucedáneo suyo: una variante de control y gestión del yo diseñada desde el marchamo económico-político. En definitiva, se constata que del espíritu de raigambre sesentayochista que había animado al derribo de las formas culturales instituidas, representadas por los marcos institucionales, no se habría inducido una real presencia de formas auténticamente instituyentes teñidas de la esperanzadora semántica atribuida en otra hora por Castoriadis.

Las sociedades, en parangón con el funcionamiento de los seres vivos, están sujetas a vaivenes, oscilan al albur de instancias propiamente arquetípicas que pugnan entre sí, en tensión irresoluble, por topar una, siempre inestable, homeostasis, recurriendo para este cometido a estrategias simbólicas de compensación. En el concierto de las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx, a buen seguro que la apelación de Castoriadis a una llamada a la liberación de lo indeterminado se apoyaba en una irrefragable legitimidad, parapetado y subyugado bajo una lógica de la determinación censora del devenir y proclive a una acrítica clausura, dogmatismo e hipóstasis en el simbolismo —en sus significaciones imaginarias— de las estructuras normativas institucionalizadas. En este sentido, Castoriadis, como ilustrado *ma non troppo*, celebró la aparición de los signos de contingencia traídos por la modernidad como equivalentes de beneficio para la salud colectiva. Aplaudió las resonancias políticas inducidas de la revelación de la idiosincrasia arbitraria, convencional, y por ende fluida, del nomos. Sin embargo, el escenario cultural de la tardomodernidad, el nacido de nuevas fórmulas de producción y mercantilización de la subjetividad en el cuadro de un capitalismo de consumo, habría incorporado mutaciones estructurales tales que habrían cogido con el pie cambiado a parte del arsenal teórico-conceptual propuesto a la sazón por Castoriadis. Así, las sinergias históricas parecieran dirigirse, inesperadamente, en una dirección distinta y a veces contraria a la prevista hace cincuenta años, al haberse cronificado una galopante contingencia que, como fruto del calado de una extrema maleabilidad, borrosidad y ambigüedad en los esquemas instituidos de mercado social obedientes a la lógica-ontología de la determinación de la cual hablaba Castoriadis, habría ocasionado una hiperfluidez e hiperflexibilidad en las estructuras institucionales tan desorbitada como, paradójicamente, administrada. De manera que aquello que ahora se ve subyugado es el *ethos* de un mundo de la vida que pretendiese escapar al seno de lo etéreo, que procurase ser experimentado bajo imágenes de sentido generadoras de determinaciones permanentes, nítidamente definidas, no difusas ni dúctiles; las cuales pudieran proporcionar puntos de referencia existenciales estables a fin de guiar la acción colectiva, a sabiendas de la inoperatividad de toda tentación de reavive de determinaciones pretéritas a la modernidad.

#### 4. De la indeterminación como principio a la indeterminación como estrategia

Como se ha dicho anteriormente, el proyecto de autonomía defendido por Castoriadis no se puede entender sin retrotraer la reflexión al principio de cualquier episodio de reinención social: la imaginación. Su propósito pasa por repensar la indeterminación incrustada en la actividad del magma simbólico que gobierna la institucionalización de la vida social. La modernidad no es diferente ni distinta al resto de los modelos sociales por sostenerse en una imagen que cruza y unifica todas sus instituciones. Si acaso, sí puede mostrar singularidad por el tipo de imagen (más marcadamente heroico-especulativa), por sus ecos y reflejos conductuales, por sus valores e ideales concretos, por sus exigencias y esperanzas propias. La experiencia humana en sociedad consiste en, *un mito*, es decir, un sueño colectivo en torno a una imagen directriz (Campbell, 1995) y en el reconocimiento que encuentran las subjetividades en el horizonte simbólico que ella anuncia. La lógica aristotélica del principio de identidad, no-contradicción y tercio excluso se ausenta de los procesos preconscientes en las que se abre paso la imagen directriz precursora de las formas simbólicas. No por ello la relación generatriz de imágenes carece de lógica. Más en particular, ofrece otra lógica. En la actividad del imaginario no rige la aleatoriedad ni la mera casualidad. Si acaso, como dice G. G. Jung, *la a-causalidad*. El sentido que la mueve sigue pautas cualitativamente saturadas generadoras de dibujos holistas y reintegradoras de la fragmentación del mundo diurno. A su través la diversidad rota y desconectada encuentra su unidad en la narrativa redundante del mito. Se trata de una lógica distinta a la que impera en las clasificaciones sociales y en la reflexión académica. Las identidades no son el punto de partida, si acaso, de llegada. La ontología de la determinación (*Bestimmtheit*) deja su lugar a la ontología de la indeterminación. Esta constituye el embrión de aquella. Se trata de dos lógicas que organizan los modos expresivos y cognitivos conformadores de la comunicación humana. En la modernidad existe entre ellos una relación de extrañamiento y desconfianza. La potenciación por separado de una de las facultades supone debilitar a la sociedad al restringir su riqueza simbólica y su diversidad interna y al cercenar la visión integral de la complejidad social.

A los ojos de la pulsión especulativa de la modernidad el imaginario se encuentra próximo *al alma primitiva* (Lévy-Bruhl). El propio Castoriadis observa con distancia el pasado filogenético en el que el peso de

la teoría de la secularización es manifiesto en su época. El concepto de *tradición* es el término antagónico de su elaboración conceptual en la que la autonomía del ser humano disfruta de una prevalencia incuestionable. La ontología ensídica predominante hasta la llegada de la modernidad es *tradición* o, más concretamente, *pensamiento tradicional*, que articula la complejidad de la experiencia en esquemas generalistas centrados en la noción de *ser atemporal*. En este espacio mental rige la heteronomía desde el momento en que la acción social deja intacto el plano social en el que interviene. Los actores sociales no se sienten inmediatamente concernidos ni por los hechos ni por los efectos del estado de las cosas. La autonomía no se sitúa en el foco de su atención. Por ello mismo, el episodio ético-reflexivo queda omitido. Sin embargo, la ontología de la indeterminación que rige en el magma de la imaginación introduce una apertura (*Offenheit*) de la realidad atravesada por la acción social que convoca y sugiere, atrae e insinúa. Esa apertura es la lanzadera de la imaginación, una oquedad ontológica que admite reorganizaciones de la materia del mundo, del dibujo social vigente y de la autoconcepción del ser humano. A su través quiebra la determinación y su imperio de inexorabilidad ontológica. La razón y la conciencia diurna se empiezan a incomodar. Su propósito taxonómico no es inmediatamente secundado por la infinitud desbordante e imprevisible de lo real. El actor social gana protagonismo y, a su vez, pierde inocencia. Asoma el peso intelectual y ético de la corresponsabilidad con el estado de cosas y sus pobladores. Despierta una creatividad sorda y sutil que se corresponde con un mundo siempre a punto de la penúltima formalización. El ser humano se redescubre en el terreno de *la posibilidad* (Durand, 1979). La imagen simbolizadora de la apertura indeterminada de la experiencia obliga a pensar el ser y el hacer *al mismo tiempo*. Van de consuno. La indeterminación obliga a restituir la libertad humana en la consistencia fáctica. Subjetividades y objetividades no serían dos elementos antagónicos (aunque en distintos modelos de sociedad así aparecen). Más bien, pasos necesarios del proceso creativo de las sociedades urgidos de un tercer episodio, la *autoconciencia crítica* que *revela lúcidamente* el sueño que el actor es en el despertar de la acción. Sin esa reflexión en las tramas democráticas del espacio público rige una inexorabilidad paralizante y evocadora de tragedia.

La indeterminación del imaginario se expresa en dos principios presentes en todo acto creativo:

1. En el imaginario “nada es *gratuito*; la puesta en relación se efectúa como cumplimiento de una intención inconsciente” (Castoriadis 1989: 207).
2. De igual modo, “nada es *indiferente*; la puesta en relación va necesariamente acompañada por una carga de afecto” (*Ibid.*).

El momento epifánico del despertar creativo no remite a una nada o ausencia estéril que se pone al servicio de proyectos o estrategias de los grupos humanos sedientos de poder. No es un vacío que afianza la omnipotencia humana al tratarse de una realidad sometida al capricho de la razón funcional y a su ejecución planificada. La indeterminación constituye el momento en el que se revela el destino connatural de la especie humana: generar e inventar *cultura*. Sublimar su condición siempre indeterminada y penúltima y formalizar en una imagen (siempre provisional) su plasticidad fundacional. En el imaginario no es que no pasa nada y, por ende, con él y en él se puede hacer cualquier cosa racionalmente planificada sin límites ni resistencias de ningún tipo. En el fondo magmático del imaginario reside la protoforma, el caos necesitado de orden y conciencia. Constituye la condición de posibilidad de lo pensable. Su carácter indeterminado recuerda que para que la conciencia elabore a través de identidades, previamente la apertura ontológica alienta la acción humana que, con arreglo a (1) sentidos y (2) afectos, ha hilvanado *la relación semántica* (la regeneración del cosmos, la salvación, el progreso, la innovación, etc.) que soporta y promueve las codificaciones sociales. En palabras de Castoriadis, “la no-determinación de lo que es no es simple ‘indeterminación’ en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La ‘indeterminación’ tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes” (1996: 210). Se trata, por tanto, de una dimensión actualizadora de la esperanza humana consistente en la transformación recurrente y contingente del *caos en cosmos*. El pensamiento heredado hace descansar la argumentación racional en el fundamento esencial e inteligible que explica la realidad. Sin embargo, el imaginario actúa con-movido por (1) intenciones y (2) afectos, que dirigen el caos inicial hacia formas simbólicas convalidadas anímicamente por el conjunto social. La determinación de identidades, causas y efectos no juegan papel alguno en este plano instituyente. En *lo sin-fondo* de la indeterminación creativa solo asoman ecos y reflejos de futuras actualizaciones formales.

En este dominio infraestructural de la conciencia la novedad juega un papel relevante porque se sitúa a la base de la existencia y el empleo de la identidad. Esta y sus recursos analíticos no pueden dar cuenta de aquello que la constituye sin incurrir en un pensamiento circular. La novedad es ontológica ya que su incorporación coincide con el surgimiento de una realidad inexplicable con los recursos del *logos*. Algo es nuevo cuando la lógica y la especulación encuentran límites a su dicción y su expresión. Se trata, por tanto, de pensar la novedad, no primeramente como expresión epocal de definidora de un tiempo histórico (Koselleck, 1993). Si bien en el transcurso de la modernidad esa expresión ha simbolizado el sentir y el hacer de un tiempo actual, en la reflexión de Castoriadis hablar de creatividad imaginaria supone introducir la novedad como embrión ontológico y correlato instituyente de la indeterminación. La novedad compromete la organización y los elementos de una determinada realidad social. Y es así porque su concurso expresa una mutación de relaciones semánticas que promueven y soportan el uso identitario del lenguaje (*legein*) y del hacer (*theukein*). En este sentido, la novedad no es sinónimo de mera diferencia que se detecta en la cadena de estímulos que tensan constantemente la atención social. Si bien esta noción actúa siempre como y sobre lo instituido, a los

ojos de Castoriadis la novedad lo hace en el proceso creador de la imagen de una determinada sociedad. Novedad es *por-ser* y diferencia es *ser* (esto o lo otro). La primera hace posible lo real(izado). La segunda es sublimación de un dinamismo ontológico que se estabiliza en el ser sobre el que las identidades rigen, se localizan y se diferencian. Esta última es explicable lógica y causalmente. La primera nunca porque es el embrión de lo concebible. En palabras de Castoriadis, “dos figuras son *otras*, y no meramente diferentes, si ninguna ley o grupo de leyes identitarias, basta para producir B a partir de A. (...). Así pues, decir que la figura B es otra que la figura A significa, en primer lugar, que no se la puede deducir, producir, construir, con lo que se halla ‘en’ A, tanto implícita como explícitamente, ni tal entraña necesariamente el pensamiento del *aei*, del siempre a-temporal o de la a-temporalidad” (Castoriadis, 1989: 56).

Si trasladamos el análisis de la creatividad desde el plano instituyente al plano instituido, el modelo social contemporáneo encuentra en la creatividad su razón de ser. Se trata del término que dota de un aire de familia a todas sus instancias y atmósferas semióticas. La creatividad define una idea de novedad normalizada y rutinizada en los esquemas de acción de individuos e instituciones (Reckwitz, 2012). Ya no es un sustantivo sino el adjetivo que moldea en el presente social la economía, la política, el arte, la ciencia, la gastronomía, el deporte, etc. Si como decía R. Panikkar, el mito es aquello tan dado por supuesto que no pensamos que pensamos por él, la creatividad conforma el mito de nuestro tiempo. No remite a un proceso infraestructural contemporáneo de toda forma social, sino a un contexto estructural propio de un modelo de vida. La novedad de la creatividad instituida se expresa en una forma de hacer, actuar, pensar y producir en el que los actores plasman emociones y, por ende, las contagian al resto. La creatividad ya no consiste en el malditismo de una minoría situada en la bohemia alejada de la rigidez utilitaria del proceso productivo. Más bien, todos y cada uno de los individuos viven como exigencia la realización de actos autoexpresivos que, a su vez, despierten la expresividad del resto. La creatividad deviene *imperativo estético* (Sloterdijk, 2020) que se impone coactivamente en los actuales modos de ser y estar en el mundo. La novedad abandona su condición de hallazgo inesperado para convertirse en obligación inexorable. Los individuos y los sistemas forjan sus horizontes de acción atendiendo a su inclusión coactiva en la toma de decisiones. *El capitalismo estético y la política de las impresiones* se suman a otros dominios de las sociedades tradicionales y modernas más afines a la imagen, como son la religión y el arte. La modernidad tardía se articula en torno a un orden social en el que la novedad instituida vive bajo el influjo de un carnaval arrollador de estimulación novedosa que hace envejecer todo sin haber llegado a cristalizar fácticamente. Los nacimientos de las cosas se aceleran como maquinarias organizadas y planificadas de la disposición creativa que coacciona a los actores y que genera la ilusión de una inmediatez por llegar siempre desconocida y sorprendente. Esa novedad no imagina otro orden y dibujo del mundo, sino estimulación novedosa sin cuestionar las bases imaginarias que la hacen posible.

No. No se trata de indeterminación en los términos de Castoriadis. Esta dimensión ontológica no está al alcance de la decisión humana. No podemos detenernos a pensar si optamos o no por ella. Pensar ya la presupone. Decidir también. Si la indeterminación como fuente de apertura ontológica remite a *la creatividad del imaginario*, la desorganización planificada basada en la aleatoriedad calculada de nuestro tiempo se corresponde con *el imaginario de la creatividad*. Esta última expresión define una determinada organización creación imaginaria, un dibujo institucional arraigado en una *imago* o *eidé* transida de una marcada herencia romántica que ha desplazado al gesto heroico de la Ilustración. Ya no son el especialista y el burócrata los perfiles dominantes. El artista y el creador ocupan su lugar (Taylor, 2024). La sublimación creativa del proceso artístico glosado por las vanguardias de principios de siglo xx se impone como la referencia básica de los actores contemporáneos en cualquier instancia de la sociedad. La estética prevaleciente limita su alcance al contagio emocional. Aspectos relativos al capital hermenéutico o interpretativo de la pieza artística pasan a un segundo plano. La dimensión universal y arquetípica de la obra artística se diluye. En su ausencia los actores alientan modos de comportamiento dotados de singularidad y, por ello, despierten la atención del público. Solo se puede ser creativo si lo nuevo envejece inmediatamente para el surgimiento de lo inesperado, lo singular y aquello diferencial que nadie ha producido antes. Los principios fundamentales de la sociedad no están en cuestión. Como se recoge con otra expresión en *El Gatopardo* de Lampedusa, todo cambia para que el orden se reproduzca.

En este sentido, la creatividad se ha convertido paradójicamente en paradigma hegemónico y conservador. No habita fuera de lo instituido como *alteridad posibilitante*. De algún modo, se ha rutinizado como modo de vida. Lo instituido la ha absorbido y la actividad del imaginario que la hace posible se omite. En la actualidad todo parece transparente en un horizonte presidido por la imagen digital. Pero se trata de una imagen que también fue imaginada, que no todo es explicable en ella desde lo instituido, es decir, desde la información, las redes sociales y la inteligencia artificial. Sin dar entrada en los debates sociales a la dimensión de la creatividad imaginaria instituyente, la creatividad instituida, normalizada y esencializada olvida un sinfín de reductos sociales (guerras, relaciones de poder, pandemias, pobreza, crisis, etc.) que reclaman la destrucción del espejo que nos devuelve una visión autocomplaciente de los hechos y demandan mayor atención a dimensiones sociales ajenas a la expresividad y al contagio emocional en las que el sufrimiento y sus posibles modos de reconducción política son una necesidad imperiosa. Una aleatoriedad programada desconectada de su razón imaginaria transida de indeterminación constituye una relación de poder edulcorada cargada de promesas infundadas.

## 5. Conclusiones

En este sentido, la creatividad instituida bloquea o, más bien, refracta toda potencialidad de institución de lo creado, que se dispersa en un frenesí de imágenes difusas e indefinidas, desprovistas de raigambre en un

imaginario que no sea el de la novedad por la novedad y, por tanto, igualmente privadas de la capacidad para hendir más allá de la envoltura de la costumbre o los modos de vida —aun cuando estos se adjetiven como creativos, innovadores o diferenciadores— hasta tocar hueso, esto es, autodeterminación y cultura. En su ánimo de provocar impacto estético, la *producción creativa* (Reckwitz, 2020) termina por obviar y desdeñar cualquier suerte de pacto ético, de manera que lo aspiracionalmente contingente e indeterminado —en oposición a la hipernecesidad y determinación de la teleología racionalista— no puede sino devenir simplemente innecesario, tan mutable y adaptable como fútil y desechable. Al *fast-food* o la *fast-fashion* se unen las *fast-politics* o la *fast-philosophy*. Ya no solo los productos materiales, sino también las ideas, tornadas en meros productos culturales, son de usar y tirar.

Tal imaginario dromológico-obsolescente no puede sino considerar igualmente desechables las propias vidas humanas, máxime en tanto que estas no participen del torrente renovador y recreador de lo preexistente en que se concreta actualmente la valorización del capital (Marx, 1978), notablemente supeditada a las dinámicas de consumo. Este menosprecio de la persona —otrora y aun residualmente sacralizada (Joas, 2013) —, unido a la ausencia de pactos éticos significativos en el cimientamiento de las representaciones colectivas emergentes y al notorio desgaste de los pretéritamente imperantes, deriva sin remedio en tragedia ecológica y geopolítica. En el afán de engrasar o superar por rebasamiento una normatividad anquilosada y caduca, el denominado “orden internacional basado en reglas” sobre el que tras el final de la Segunda Guerra Mundial se habían estructurado los valores occidentales y su afán de progreso sociohistórico, queda reducido a un “caos global basado en el cambio constante”. En él, ninguna regla o valor logra germinar definitivamente como base compartida y estable de la acción social, mientras cualquiera con capacidad para asombrar e impactar refulge, de forma siempre provisional y perecedera. La ausencia de mitos se erige como nuevo mito ensalzador de la singularidad y la mutabilidad desatadas, empero encadenadas a ese mismo desenfreno. La vieja maquinaria de la modernidad no se engrasa o moviliza, queda cubierta por un velo de *glamour* estético y *puissance* tecnológica que obturan sus últimos resquicios de auténtica vitalidad autopoietica en tanto que generadora de sentidos colectivos. Así, la rueda del cambio histórico, que en la segunda mitad de siglo xx parecía circular por raíles ya marcados y predirigidos, no logra deshacerse de ellos, sino que pierde simplemente su tracción, quemando llanta en un espectáculo de velocidad estática y sonido afásico en el que el avance o la redirección social son meros convidados de piedra; comparecen ocasionalmente, pero más bien como efectos colaterales de la protagonística ebullición de novedades sensoriales que como fines en sí mismos del proceso creativo.

## 6. Bibliografía

- Alonso, L. E. (2024): “Sociedad del trabajo: debates actuales. Materiales inestables para lanzar la discusión”, *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 107 (4), pp. 21-48.
- Alonso, L. E. y C. J. Fernández (2013): “Los discursos del management. Una perspectiva crítica”, *Revista de Relaciones Laborales*, 28, pp. 42-69.
- Bauman, Z. (2001): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- Bauman, Z. (2002): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim (2003): *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós.
- Bejar, H. (1987): “Autonomía y dependencia: la tensión de la intimidad”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 37, pp. 69-90.
- Bejar, H. (1996): “Una época de frío moral: la sociología comunitarista de Robert N. Bellah”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74, pp. 77-114.
- Bell, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Universidad.
- Bellah, R., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler y S. M. Tipton (1989): *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza Universidad.
- Berger, P. L. y Th. Luckmann (1986): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Berger, P. L. y Th. Luckmann (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
- Bergua, J. Á. (2015): “Creatividad. Mucho más allá de las clases y de la economía”, *Laboratorio. Revista de Estudio sobre Cambio Social*, 26, pp. 130-132.
- Beriain, J. (2005): *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- Boltanski, L. y É. Chiapello (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Cambell, Th. (1995): *El mito del héroe*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Carretero, A. E. (2017): “De cómo el ‘imaginario social’ de la felicidad se ha adueñado de la cotidianidad: Una reconstrucción histórico-conceptual”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 50 (1), pp. 213-244.
- Carretero, A. E. (2021): “Para una genealogía del *homo expresivus*”, *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 15(1), pp. 5-32.
- Carretero, A. E. (2023): “Reconfiguración del imaginario social del yo en las sociedades tardomodernas”, en L. Girola, coord., *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios*, Cali, Universidad de Santiago de Cali, pp. 19-38.
- Carretero, A. E. (2024): “Guerras de reconocimiento por mor de diferencias identitarias y marcos de producción de sentido en sociedades postseculares”, *Imagonautas. Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, 13 (19), pp. 27-45.
- Castoriadis, C. (1983-1989): *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets.

- Castoriadis, C. (1996): *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (1998): *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra.
- Castoriadis, C. (1999): *Figuras de lo pensable*, Valencia, Cátedra.
- Durán, J. F. (2015): "Los discursos críticos de la educación, el programa educativo moderno y el nuevo espíritu de la educación", *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 9 (2), pp. 283-301.
- Durán, J. F. (2021): *La integración del sujeto moderno. Entre la liberación y la inclusión: Un relato de arraigos y desarraigos*, Madrid, Dykinson.
- Durand, G. (1979): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.
- Durkheim, É. (2001): *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Einsenstadt, S. N. (2007): "La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización", en J. Beriain, J. y M. Aguiluz, eds., *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 260-286.
- Foucault, M. (2007): *Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal.
- Giddens, A. (1998): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- Habermas, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- Illouz, E. (2007): *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz.
- Inglehart, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Joas, H. (2013): *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Washington D. C., Georgetown University Press.
- Joas, H. (2017): "El incremento de opciones como peligro?", en C. Sánchez Capdequí, ed., *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 129-148.
- Joas, H. (2023): *El poder de lo sagrado. Una alternativa al relato del desencantamiento*, Barcelona, Herder.
- Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- Luhmann, N. (1996a): *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Luhmann, N. (1996b): "El concepto de riesgo", en J. Beriain, comp., *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, pp. 123-153
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid, Trotta.
- Maffesoli, M. (1990): *El tiempo de las tribus*, Madrid, Icaria.
- Maffesoli, M. (2001): *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Paidós.
- Maffesoli, M. (2005): *La transfiguración de lo político*, Barcelona, Herder.
- Maffesoli, M. (2020): *La nostalgie du sacré: Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*, París, Cerf.
- Martínez Marzoa, F. (1981): *Historia de la filosofía*, Madrid, Istmo.
- Martínez Sahuquillo, I. (2001): "Cambios culturales en la sociedad moderna: del individualismo utilitario al individualismo expresivo". Disponible en: <https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/180509sahuquillo.pdf> [Consulta: 17-07-2024].
- Marx, K. (1978): *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Libro I, Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. y F. Engels (1996): *Manifiesto Comunista*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Maslow, A. (1991): *Motivación y personalidad*, Madrid, Díaz de Santos.
- Reckwitz, A. (2020): "El dispositivo de la creatividad y régimen social de lo nuevo", en C. Sánchez Capdequí, ed., *Creatividad: entre transgresión y normalización*, Madrid, La Catarata, pp. 19-42.
- Reckwitz, A. (2012): *Die Erfindung der Kreativität*, Berlín, Suhrkamp.
- Sánchez Capdequí, C. (2018). "Las sociologías post 68 y la creatividad social". *Arbor*, 194(787), a435. <https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1008>.
- Sennett, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.
- Simmel, G. (1998): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- Sloterdijk, P. (2020): *El imperativo estético*, Madrid, Akal.
- Taylor, C. (1994): *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2006): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, C. (2024): *Cosmic Connections*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sahlins, M. (1988): *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G. (1986): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Weber, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

