

La conciencia del tiempo como enajenación de lo imaginario

FIGURAS REVISTA ACADÉMICA DE INVESTIGACIÓN

ISSN 2683-2917

Vol. 4, núm. 2, marzo - junio 2023

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2023.4.2>



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional

The Consciousness of Time as Alienation of the Imaginary

<https://doi.org/10.22201/fesa.26832917e.2023.4.2.267>

 **Ernesto Menchaca-Arredondo**

Universidad Autónoma de Zacatecas. México

Esta excesiva necesidad de un futuro radiante separó al presente de todas las épocas y experiencias pasadas. Aquellos que habían vivido antes estaban aún más lejos que nunca en toda la historia. Sus vidas se volvieron muy lejanas de la excepción única del presente. Así, durante dos siglos, la “promesa” futura de la historia garantizó a los vivos una soledad sin precedentes.

“El alma y el operador”,
JOHN BERGER,
Cumplir con una cita. 1992, 218.

Introducción

Al cuestionarnos por la actualidad, la pregunta siempre se vuelve contra sí misma, el mundo de hoy en permanente actancia, donde la modernidad intenta imponerse como símbolo eterno; es necesario pensar y cuestionar sus principios fundantes en una situación donde la racionalidad y lo imaginario son aspectos que el ser humano asfixia con sus actos. La concepción de progreso se fragmenta, es una falacia en palabras de Castoriadis, las creencias en la autoridad y la autenticidad se desvanecen. Entonces, frente a nosotros lo que hay es una desilusión de esas modernidades, pero también contemplamos una desasociación entre la historia de nuestros objetos y la totalidad del mundo, es decir el desvanecimiento de los imaginarios. Tal vez, por ello, la enajenación se estatuye como lo real / singular, como proceso permanente de

imposible apropiación sensorial para mantener la dominación de los objetos sobre lo humano, instaurado como principio de necesidad. De ahí que la emancipación del hombre, como dominación de lo imaginario, también surge como necesidad, donde la negación y la conservación son procesos de su propia afirmación.

La conciencia del tiempo

“La moderna conciencia del tiempo” se le ha llamado a la filosofía que se ocupa de la actualidad, o también es nombrada la “ciencia del tiempo”, que de alguna manera marcó su entrada en la ciencia del saber del ser humano al cuestionarse ¿qué es la actualidad?, pregunta siempre actual que, en muchos sentidos, se vuelca contra sí misma como ¿qué es el mundo hoy?

El período de la Ilustración fue señalado como la apertura a la modernidad; Theodor Adorno data su origen hacia 1850 como *modernidad cultural* y la escotilla de recibimiento se puede dibujar con algunos de los siguientes autores: el propio Adorno, Walter Benjamin, Hölderlin, Hegel, Marx, Baudelaire, Nietzsche, Bataille, Lukács, Merleau-Ponty, Derrida y Foucault. Para Castoriadis, la modernidad duró aproximadamente dos siglos, de 1750 a 1950, posteriormente tenemos la época del conformismo generalizado; pasamos de un cuestionamiento permanente de lo establecido a su casi desaparición.

Aún hoy, no muy a bien se sabe el resultado final de este proceso de disolución de una modernidad en decadencia, y aún no sabemos si las formas del pensamiento han quedado atrapadas por sus propios dispositivos para terminar agotando el proyecto de la liberación por la estupidez de los propios humanos. Esta decadencia está ligada al propio encierro del concepto moderno de racionalidad, que se asume como un instrumento cognitivo ligado a un mundo que prioriza la acumulación y la ganancia y constante-

mente se moderniza para lograr su cometido. Frente a esta conmoción, todavía Kant nos ilustra para hacer accesible nuevamente la totalidad de dimensiones de la razón, aquellas más ocultas; lo único que tenemos a la mano es la propia autocreación de la razón, pero también de lo imaginario, según Castoriadis.¹

Hans Robert Jauss señala que el término “moderno” se empleó por primera vez en el siglo v, con el fin de delimitar el presente cristiano, una vez consumado oficialmente el pasado romano-pagano (citado en Habermas 2002, 375), por ello se dice que expresa siempre la conciencia de una época. Para Habermas, la Edad Moderna comienza con el Renacimiento, pero también apunta que “Modernos” se sentían los coetáneos de la época de Carlomagno en el siglo ix y como en la época de la Ilustración. Sí, la Modernidad del mundo antiguo, sólo se diluye con el peso de los ideales de perfección de la ilustración francesa, la concepción del progreso interminable del conocimiento y una mejora eterna social y moral inspirada en los descubrimientos de la ciencia moderna. Sin embargo, para Castoriadis (2008) el progreso es una significación imaginaria que se ha mantenido, pero como idea es una falacia, para él no se puede hablar de progreso en la historia de la humanidad, salvo en

¹ Cfr. *Una sociedad a la deriva*, entrevista realizada por Marc Weitzmann en marzo de 1993.

el ámbito de lo *ensídico*, como dominio de lo lógico instrumental.²

Por *moderno* Habermas señala, “ahora se entiende como sólo aquello que expresa objetivamente la actualidad espontáneamente renovada del espíritu de la época” (2002, 375-376) y, a diferencia de la moda, se conserva una relación secreta con lo clásico. Aquí al parecer hay una transformación “dialéctica” porque lo moderno obtiene su fuerza de la autenticidad y de la autoridad de una actualidad pasada, y esta conversión entre actualidad de hoy en la de ayer es al mismo tiempo destructiva y productiva. Efectivamente es correcta la observación de Jauss, “la propia Modernidad crea para sí misma su clasicismo y a esto es a lo que se ha llamado Modernidad Clásica” (citado en Habermas 2002, 376).

² Castoriadis (2008) se explica con mayor profundidad en *El mundo fragmentado*, no sólo asume una posición sobre el progreso, sino principalmente sobre el tiempo y su institución. “Desde el punto de vista descriptivo, encontramos siempre el tiempo (y el espacio) social (público) instituido en dos vetas estrechamente entrelazadas.”

Siempre hay (y siempre debe haber) tiempo identitario (ensídico), cuya columna vertebral es el tiempo calendario, el que establece jalones y duraciones comunes y públicos y que, a grandes rasgos, puede ser medido; se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia, la equivalencia.

Pero el tiempo social siempre es, y -también- siempre debe ser -esto es más importante- tiempo imaginario. El tiempo nunca se instituye como un medio puro y neutro o un receptáculo que permita la coordinación externa de las actividades. El tiempo siempre está dotado de significación. El tiempo imaginario es el tiempo significativo y el tiempo de la significación. Esto se pone de manifiesto con la significatividad de las escansiones impuestas al tiempo calendario (recurrencia de momentos privilegiados: fiestas, rituales, aniversarios, etc.), con la instauración de bornes o puntos-límites fundamentalmente imaginarios para el tiempo tomado como un todo, y con la significatividad imaginaria de la que el tiempo en su conjunto se ve investido por cada sociedad” (185). También Cfr. Castoriadis (28 de diciembre de 1992).

Charles Baudelaire (1995), a través de su teoría del arte, dio nombre a la *Modernidad Estética* por la actitud que asumió frente a la vida, y en particular ante la poesía y el arte. Por otra parte, Jean Baudrillard (2006), al plantear su crítica del arte, le da significado a los intercambios imposibles, traza las filigranas del vacío y juega con las reglas de la indiferencia;³ entonces el arte viene a tomar la esencia y la conciencia de este tipo de Modernidad.

Evidentemente, las distintas formas de modernidad aluden a esta capacidad del hombre de asirse a sí mismo frente a “su sí mismo”, no hay punto de fuga, no hay retorno, no hay aparente salida a su estar consciente. Nos encontramos con la razón kantiana pero en medio de una sociedad en constante aceleración, una vida discontinuada, fragmentada, en la cual las únicas valoraciones plausibles son lo transitorio, la rapidez, la liquidez de nuestras emociones, lo efímero y fugaz. Frente a este dinamismo, lo que está quedando atrás y a su vez adelante, es la nostalgia de un presente inexistente y nunca asible.

Si para Adorno la modernidad es un mito autodestructivo, y ve en los signos de la destrucción el sello de la autenticidad de la Modernidad, y Daniel Bell ve una ruptura entre la modernidad cultural y las necesidades del sistema económico, entonces lo que tenemos

³ Para Baudrillard, el arte de la pintura es, en cierto modo, “la forma estética simplificada del intercambio imposible. Tanto es así, que el discurso que mejor podría dar cuenta de ella sería aquel en el cual no hay nada que decir. El equivalente de un objeto que no es un objeto. Pero un objeto que no es un objeto no es justamente nada, es un objeto que no cesa de obsesionar con su inmanencia, con su presencia vacía e inmaterial. Todo el problema reside en materializar esta nada en los confines de la nada, trazar la filigrana del vacío en los confines del vacío, jugar según las reglas misteriosas de la indiferencia en los confines de la indiferencia. El arte nunca es el reflejo mecánico de las condiciones positivas o negativas del mundo: es su ilusión exacerbada, su espejo hiperbólico. En un mundo consagrado a la indiferencia, el arte no puede más que acrecentarla” (Baudrillard 2006, 18-19).

frente a nuestros ojos es, tal vez, sólo una Modernidad desilusionada. Frente a tales visiones, Castoriadis considera que hay que pensar la modernidad de forma más compleja y plural.

De ahí que, cada vez más, la historia de nuestros objetos se encuentra desasociada de la historia de nuestra totalidad-mundo. Esto hace posible que las posiciones frente a esta inacabada modernidad hoy se vuelvan dislocadas y múltiples, ya no hay más una sola conciencia de nuestra época.

Enajenaciones futuras

Para Marx, Hegel parte de la enajenación –de lo infinito–, de la religión y la teología; después supera esta infinitud y estatuye lo real, lo sensorial, lo finito y lo particular, para finalmente superar lo positivo y restablecer la infinitud, es decir, restaurar la religión y la teología. Es por ello que le da la razón a Ludwig Feuerbach en el sentido de haber probado que la “filosofía” no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo” (Marx, 1967).

Hegel había concebido la historia como un proceso de abstracción del pensamiento y en cierto sentido sigue siendo una pregunta frecuente. El movimiento incesante de los acontecimientos hace imposible su apropiación sensorial –experimental– y sólo es viable, en muchos de los casos, “verlos pasar”, y aquí, no se si en cierto modo, nuestra forma de verlos más bien tiene una función abstracta de nuestro sentido físico, y tal vez muchas veces poco nos percatamos de esta desventura o de esta libertad. En este sentido, el mundo sigue siendo una representación que hacemos de él, nuestro muy personal e íntimo mundo. Pero, ciertamente el mundo no puede extraerse o indiferenciarse de toda determinabilidad real, y a esto es a lo que

Marx llama el pensamiento enajenado, abstraído de la naturaleza.

Castoriadis, en *El avance de la insignificancia* (1997), plantearía que lo que tenemos es una representación imaginaria de ese mundo, pero también el derrumbe de su autorepresentación como sociedad, para él:

No puede haber sociedad que no sea algo para sí misma; que no se represente como siendo algo, lo que es consecuencia, parte y dimensión del hecho de que precisa presentarse como «algo».

Ese «algo» no es ni simple «atributo» ordinario, ni «asimilación» a un objeto cualquiera, natural o de otro orden. La sociedad se presenta como siendo algo, un sí mismo singular y único, nombrado (referible) pero, por otra parte, «indefinible» (en el sentido físico o lógico); se presenta, de hecho, como una sustancia sobrenatural pero suficientemente referida, detallada, representada por «atributos» que son la expresión de las significaciones imaginarias que mantienen a la sociedad –y a esta sociedad– unida.” (Castoriadis 1997, 28).

La existencia del espíritu es una abstracción dice Marx (1967, 53). Sin embargo, es una existencia que se puede ver como pensamiento antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, etc. El dilema de esta existencia es que se vuelve real en el momento en que guía o envuelve los procesos de los actos de los hombres; he aquí el acto fenomenológico de Hegel cuando plantea concebir la riqueza y el poder como esencias enajenadas del ente humano y logra mantener y justificar una forma de Estado y de dominación, que hasta la fecha siguen estando vigentes. Sobre todo cuando se trata de mantener esta enajenación entre los objetos y los hombres, para la justificación del sistema de dominación actual. Para respaldar esta dominación y abrir la puerta a la alianza entre el Estado y la Iglesia,

fundada en una superioridad del hombre y de la fe, Hegel expresaba (en su discurso inaugural pronunciado en la Universidad de Heidelberg), el 28 de octubre de 1816:

El hombre, que es espíritu, puede y debe considerarse digno de lo más alto, jamás podrá pensar demasiado bien en cuanto a grandeza y el poder de su espíritu; y, si está dotado de esta fe, no habrá nada, por arisco y por duro que sea, que no se abra ante él. La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor de un espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y sus riquezas (Hegel 1981, 5).

Evidentemente, Hegel sabía de la debilidad en que se encontraba el Estado alemán y encontró el bastión más sublime, la fe, para motivar las ansias de poder y ofrecer a ambos estratos –políticos y religiosos– lo inimaginado, es decir, la llamada *esencia del universo*. Les ofreció lo que no poseían: apropiarse del futuro y de su actualidad como adjudicación operada en su conciencia y en la abstracción. Evidentemente, lo que ocurrió es que Hegel llamaba a la apropiación de sus deseos para de ahí dominar a la naturaleza y a otros hombres.

Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel, señala Marx, es su resultado final y la “dialéctica de la negatividad”, como principio motor y engendrador. Esto es, Hegel concibe

la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el

hombre real, como resultado de su *propio trabajo* (Marx 1967, 55).

Aquí Marx sugiere que Hegel adopta un enfoque de la economía política moderna, al concebir el trabajo⁴ como esencia, como el ser del hombre, y agrega que Hegel ve sólo el lado positivo del trabajo y no su negatividad. Al parecer Marx le otorga por un lado el reconocimiento a su proceso de objetivación al superar la propia enajenación de sí mismo y a su idea del trabajo como principio motor y engendrador del devenir; Marx ubica este principio como el principio de la *necesidad*.

Tratemos de explicarlo, para Hegel la autoconciencia vendría a ser la verdad de la certeza de sí mismo, es decir la autoafirmación de su ser y de su ser en sí y para sí más allá de su propia objetivación, el hombre. Sin embargo, para lograrla es necesario separarse y exteriorizarse por medio del pensamiento. Esta exteriorización, según Marx, sólo puede estatuir la *cosicidad*, es decir, una cosa de la abstracción y no una cosa real. Y tal vez el problema es el tiempo que dura esa *representación no real del objeto*. Por ejemplo, si dura mucho tiempo, años por decir algo, cada vez que quiere confirmarse a sí misma lo hace y esto provoca que se quiera convertir en real algo que no lo es más que exteriorizado de su autoconciencia: la autoconciencia engañada.

⁴ Para Hegel “La razón consciente de sí misma que hoy consideramos como patrimonio nuestro y que forma parte del mundo actual no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano” (1981, 9). Así mismo, el trabajo concreto es para Hegel, el elemental; sustento sustancial, el basto fundamento del todo, como –*confianza*– y lo reconoce sólo como *estamento labrador*, que alimenta el estamento burgués y a éste le atribuye como actividad y habilidad la contingencia natural y determinada por su propiedad y su derecho (Hegel 1984, 218–219).

“La historia universal –filosófica– es el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad”, nos dice Hegel en su texto *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1981); sobre este tema, Marx afirma que la historia universal sólo puede ser comprendida desde el hombre real, donde el hombre es una “necesidad natural”; es en este último razonamiento, del naturalismo, donde el hombre se halla dotado en parte de fuerzas naturales y de fuerzas vivas. Estas fuerzas existen como dotes, capacidades e instintos y además dotadas de sentidos, entonces el hombre es un ser condicionado y limitado. El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, es lo que hace su objeto u objetivo ser objetivo. De ahí que la fuerza de la necesidad requiera de la naturaleza⁵ para satisfacerse y “sosegar” como, por ejemplo, el caso del hambre en los seres humanos que requieren de un objeto fuera de él para su integración y plenitud. Marx explica de la siguiente forma esta relación:

El sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza solar estimuladora de la vida, de la fuerza esencial *objetiva* del sol (1967, 59).

De ahí que el hombre sea por naturaleza sensible y apasionado, pero también consciente y en constante búsqueda de su libertad, la cual también es una necesidad. De tal modo que el hombre está ligado también por naturaleza al saber, el cual puede ser visto como un comportamiento objetivo, pero también como algo exteriorizado del cuerpo. ¡Mayores comple-

⁵ “Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser *natural*, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por *objeto*, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. Un ser no-objetivo es un *no-ser*” (Marx 1967, 59).

tidades!, entonces, apunta Marx, este algo –el saber–, sabe de la negatividad del objeto, es decir que no distingue el objeto consigo mismo, el no ser del objeto, porque se sabe objeto. Para Hegel, se encuentra aquí el *ser* de otro modo, al recobrar su exterioridad. Y esta es la vuelta que ofrece Marx a la autoconciencia hegeliana, para cambiarla por la conciencia del hombre. Este cambio se puede entender porque para Marx la primera –la autoconciencia–, sería el no-ser natural que Hegel ve dentro del hombre. Y la segunda, es darle lugar a la conciencia como exteriorización objetiva del hombre. No sé si se explica esto, pero en síntesis, Hegel le pone inicio a la razón, bajo una premisa metafísica de un no-ser y Marx le da inicio a la emancipación como una necesidad y posibilidad real del hombre.

Para destacar a Hegel, Marx retoma el papel que entrelaza y desempeña la dialéctica a través de la idea de la *negación* y la conservación, a través de la afirmación. A lo que llama los diversos *momentos del movimiento*, pero nuevamente acusa a Hegel de hacerlo sólo en el pensamiento, sin embargo reconoce que ha superado a la religión como objeto del saber y esto en sí mantiene la contradicción de la conceptualización hegeliana. En estos *momentos* es donde Marx recoge los aspectos “positivos” de la dialéctica en Hegel: 1) la superación como movimiento objetivo, que hace *retornar* a sí la exteriorización, 2) su lógica especulativa, como formas de pensar y momentos del proceso de abstracción.

Sin embargo, para Castoriadis esa contradicción fue superada, pero también angustiosamente atormentada si la sociedad, como él señala, termina quebrando su adhesión a lo que hubieran podido y querido ser y, sobre todo, al quebrar su voluntad de lo que quieren ser en el futuro debido a ese curioso proceso de resonancia negativa al descubrir su especificidad histórica.

En estas ideas se gesta la vida misma como proceso de autocreación y se emancipa de sí una nueva forma de pensar e imaginar, para acudir a cualquier cosa, incluida la *esencia misma del universo*. Estos aparatos teóricos se vuelcan contra la esteticidad del mundo reinante dentro del propio pensamiento y en la naturaleza, sin discurrir por ahora en la naturaleza del pensamiento y de la imaginación.

Notas para unas conclusiones

La separación que ha hecho el mundo actual con la administración especializada de las ciencias, la moral y las artes, mantiene encerradas sus funciones vitales alejadas del mundo real. Tal vez por ello, Habermas denunciaba, la renuncia del hombre al proyecto de la Modernidad (Habermas 2002, 398). Castoriadis considera que hay en el corazón de la modernidad un proyecto irrenunciable: la autonomía.

Sin embargo, esta ruptura esencial en las formas del pensamiento, también trajo consigo nuevos descubrimientos como la subjetividad descentrada; liberada de la cognición y del maleficio divino. A su vez, las nuevas formas del hipertrabajo y de la rentabilidad provocan nuevas impregnaciones de un mundo que, a pesar de la pretensión de conocer, sigue siendo desconocido.

Tal vez por eso, Kant señalaría, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (2005), que no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan, sobre todo por la imprudencia y la pedantería del hombre, ya que no se comporta en sus aspiraciones ni como animal ni como ser racional.

Entonces, si Hegel estimuló en Marx la idea de la enajenación y éste a su vez transformó su contenido en un objeto de la naturaleza, sin negar al mismo tiempo el carácter enajenante que hacemos del mundo como

abstracción del pensamiento, al mismo tiempo que la gran aspiración ideática de Hegel sobre el devenir del mundo y el espíritu absoluto, como contradicción de la negatividad y reafirmación necesaria para construir el mundo; así sea, a partir de *la idea*, como manifestación del movimiento constante de formas y existencias diferenciadas del hombre.

Marx provoca y reajusta esa posibilidad, como la constante superación del hombre frente a sus propias limitaciones naturales y objetivas, para impulsarlo a romper las barreras de la necesidad natural, devolviéndole al hombre de carne y hueso su esperanza en su propia capacidad de rebelarse frente a la majestuosidad de lo desconocido.

Valga entonces decir que la nueva actuante modernidad se convirtió en un proceso de autoenajenación imaginaria; negatividad y necesidad que son para sí y en sí, las formas que asume el devenir.

Cornelius Castoriadis visualizaba en la conversación inédita *Visiones sobre el México finisecular* (2001), cómo la democracia es la autoinstitución explícita reflexiva para la sociedad. Como un movimiento constante, bajo una visión no en términos instrumentales, sino en función del sentido de justicia, que puede definir y establecer una sociedad, la cual debería constituirse en términos planetarios. Como parte del proceso de diferenciación de lo político y la política; lo primero, referido al poder explícito presente en toda sociedad, la facultad de vivir en el mundo, expresada como la capacidad siconatural de establecer un cierto ordenamiento. Lo segundo, como su oposición que implica una institucionalización, como reconocimiento explícito sobre la vida social, como bien lo describe Castoriadis. Así, la política subsume lo político y lo llena de creaciones subjetivizantes, para aprisionarlo.

El capitalismo ha generado una racionalidad imaginaria centrada en la producción de mercancías, pero

también una subjetividad centrada en la necesidad de un entramado burocrático organizacional, que produce valores y subjetividades para mantenerse estable; también como proceso de alienación en términos de Marx y después Castoriadis, y como la capacidad de darse lo que no es; es decir, de ofrecerse como símbolo de un real ya constituido.

De tal forma que las relaciones sociales, dentro del proceso de globalización actual, están instituidas o se instituyen porque son *universalizadas, simbolizadas y sancionadas* como lo describe Castoriadis. Las hiperrelaciones sociales actuales se institucionalizan, pero por el proceso de transformación constante que implica su afianzamiento y constitución y, sobre todo, por el propio proceso de hiperglobalización que trastoca los principios rectores de su propia definición. Empero, las cosas no están resueltas de forma definitiva: tal es la lección fundamental de Castoriadis. —

Referencias

- Baudelaire, Charles. 1995. *El pintor de la vida moderna*. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia.
- Baudrillard, Jean. 2006. *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castoriadis, Cornelius. (1992) 1993. "El proyecto de autonomía no es una utopía/Interviewer: Jocelyn Wolff & Benjamin Quénelle." *Propos*, no. 10 (marzo): 34-40.
- Castoriadis, Cornelius. 1997. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius. 2001. "Visiones sobre el México finisecular. Conversación inédita con Cornelius." *Metapolítica* 5, no. 18: 11-21. https://www.academia.edu/38083110/Visiones_sobre_el_M%C3%A9xico_finisecular_Conversaci%C3%B3n_in%C3%A9dita_con_Cornelius_Castoriadis?auto=download
- Castoriadis, Cornelius. 2008. *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Escobar, Enrique, Myrto Gondicas y Pacal Vernay (eds.). 2006. *Cornelius Castoriadis. Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz Editores. https://www.academia.edu/33487371/Corn%C3%A9lius_Castoriadis_Una_sociedad_a_la_deriva

- Habermas, Jürgen. 2002. "La Modernidad: un proyecto inacabado." En *Ensayos Políticos*, 373-399. España: Ediciones Península.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1981) 1995. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I. México: Fondo de Cultura Económica. https://www.academia.edu/27750341/Hegel_Lecciones_Sobre_La_Historia_de_la_Filosofia_I
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1984. *Filosofía Real*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. https://www.academia.edu/34143383/G_W_Friedrich_Hegel_Filosof%C3%ADa_real
- Kant, Immanuel. (1784) 2005. "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita." En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. Colección Teorema, 33-49. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Marx, Carlos. 1967. "Crítica de la dialéctica y la filosofía Hegelianas en general." En *La sagrada familia*, eds. Carlos Marx y Federico Engels, 2ª ed., 50-69. México: Editorial Grijalbo.