

I Jornadas de Investigación en
Comunicación y Política:
Los problemas de la subjetividad y la cultura



Los problemas de la subjetividad y la cultura. Para abordar lo imaginario

Sergio Caletti (FCE-UNER)

El estudio de lo social desde la perspectiva de la subjetividad y la cultura requiere trabajar sobre un grupo de términos de forma sistemática. No se trata de un problema lexical. Por el contrario, se trata de términos que, como discurso, como imaginario, son capaces de arrastrar consigo densas tradiciones de uso y, también, debates casi infinitos.

Para hacer explícitos los problemas de método comprometidos: vamos a la búsqueda de herramientas conceptuales capaces de echar sobre la cuestión de la subjetividad y de los sujetos de la política una luz mayor que la ofrecida por los andamiajes más clásicos de la Teoría Social. Creemos hallar algunas de estas herramientas relativamente disponibles en dos vertientes teórico-disciplinarias que marcan una huella distinta y menos reduccionista en relación con las dilemáticas sujeto/objeto incrustadas en la tradición de la Teoría Social, tales como individuo/sociedad u objetivismo/subjetivismo: aludimos al Psicoanálisis y a algunas disciplinas del lenguaje.

El propósito anunciado merece empero un par de anotaciones previas. Resolver las aporías a las que llevaban estas oposiciones debía estar necesariamente acompañado de un cambio en la base sobre la que se asientan los debates. Entendemos que entre esas bases destaca la vastedad de las raigambres sustancialistas que, bajo las más diversas formas, han sin embargo

conformado y persistido en la mayor parte de los acercamientos al problema. Y en ese contexto, justificamos nuestra opción por un enfoque radicalmente relacional, con lo que pretendemos remover ese obstáculo de base.

Una observación previa tiene fuertemente que ver, tanto desde lo teórico como desde lo metodológico, con la posición respecto al modo en que la tesis relacional no es incompatible con la tesis de la irreductibilidad de (por denominarlas provisoriamente de algún modo) las ‘esferas de producción de la presencia humana’. Seguimos, en ese sentido, la metodología puesta en juego por J. Habermas en su reelaboración de los tres mundos de la acción y otro tanto podría decirse –aunque bajo modalidades muy distintas– de la ensayada por J. Lacan en relación con los tres *registros* de la vida psíquica, enlazados en el *nudo borromeo*¹, pero irreductibles en última instancia el uno al otro.

A nuestro juicio, el lugar donde se enlazan las dimensiones subjetiva y objetiva de la vida social es en lo que hemos denominado *procesos de objetivación y procesos de subjetivación*. Nuestra hipótesis de trabajo es que una caracterización, aún mínima, de este entrelazamiento contribuiría a arrojar alguna luz nueva sobre la dimensión de la subjetividad en cuanto a, precisamente, su papel en la producción de los procesos histórico-sociales (objetivos). El camino elegido es, entonces, explorar las posibilidades que traen consigo ciertos términos o juegos de términos en el cometido propuesto. Más allá de lo explícito, ellos han cumplido y cumplen un papel relevante en la discusión sobre las relaciones que es posible discernir entre el sujeto y las condiciones (dadas) bajo las cuales se despliega la agencia de lo social. De manera central, estos términos serán: discurso, práctica e imaginario². Junto con ellos, algunos que se encuentran a nuestro entender asociados a las cuestiones que van implicadas, tales como ideología, sentido, indicio, enunciación.

La exploración que ahora nos proponemos apunta a perseguir, sobre las bases señaladas, algunas pistas relativas a diferencias que es posible reconocer entre distintos procesos de subjetivación y objetivación, es decir, distintos procesos relacionales que se entablan entre la presencia humana y el mundo que esta presencia habita, del que es tributario y que a su vez contribuye a crear. No se trata de colar ninguna «Gran Teoría», sino de articular parcialmente herramientas conceptuales que están disponibles en algunos itinerarios cumplidos por el Psicoanálisis y las disciplinas del lenguaje. A resultados de estos caminos y de estas pistas

marcadas en ellos es que creemos distinguir diferentes instancias en la que se despliega la presencia humana. Indicamos, de esta manera, una primera conjetura: lo que da en llamarse el *registro de lo imaginario* (según las decisivas referencias de J. Lacan, pero como veremos también más allá de ellas) constituye el nombre para una instancia de subjetivación.

Completemos la conjetura. Sostendremos que la instancia de la práctica, en cambio, tramita predominantemente *procesos de objetivación*. En cambio, la instancia del discurso es sede, a un mismo tiempo, de procesos de subjetivación y de objetivación (que deberían poder discriminarse analíticamente). Nuestra estrategia no será «reinventar» cada uno de estos términos para acomodar sus alcances semánticos. Por el contrario, pensamos que —por encima de los debates y, sobre todo, de los abusos a los que están sometidos— hay en la trayectoria conceptual que describe cada uno de ellos elementos suficientes para considerarlos a la manera que proponemos. Si se nos permite el parangón, intentaremos trabajar conceptualmente distinciones que se encuentran, como dice Althusser respecto de su relectura de Marx, en *estado práctico* en los textos.

Para completar esta enunciación por anticipado de nuestras tesis: sostendremos que las categorías de *imaginario*, de *sentido*, y de *indicio* constituyen herramientas para desentrañar aspectos de los procesos de subjetivación y del tipo de relacionalidad que la subjetividad supone. En la medida en que distinguimos «imaginario» como una instancia general de producción humana, «sentido» e «indicio» serán parte de su semiótica específica. Sentido, en su diferenciación de «significado» y «significación». Indicio, en su diferencia con «simbólico» en la semiótica de Peirce, y con «enunciado» en la lingüística.

En la medida en que distinguimos «discurso» como esa otra instancia en la que lo imaginario y la práctica se entrelazan, el desafío que se nos plantea es poder avanzar hacia las distinciones analíticas que den cuenta del juego de vectores implicado. Aportes, en fin, para una teoría general de los procesos discursivos.

El punto tiene para nosotros un interés particular. La instancia del discurso —esto es, la de la producción de significaciones sociales— es crucial para la vida política. Es en términos de significaciones orientadas en un horizonte de sentidos que los hombres pueden litigar por lo futuro, por lo que aún no es y empeñarse en marchar hacia ello. La instancia del discurso se inviste, por ello, de características excepcionales: en y por ella, a la vez, se nombran las cosas

del mundo, se reconocen las cosas nombradas, se pugna por cambiar estas relaciones de reconocimiento, se promueven, sostienen y proyectan relaciones de sentido, se hace mundo el futuro que todavía no es. Esta excepcionalidad se imbrica, pues, con que en su superficie se procesan tanto operaciones de subjetivación como operaciones de objetivación.

Este doble aspecto del universo del discurso invita a preguntarse por si es posible indagar en los modos en los que estas operaciones tienen lugar, sus especificidades, sus diferencias. En este marco, nuestra hipótesis, que ya adelantamos y que trataremos de sustentar. A saber: el universo del discurso es, por definición, la articulación de otras instancias de la relacionalidad subjetividad/objetividad; se articula en él la instancia de lo imaginario (registro decisivo de las relaciones de subjetivación), presente en cada operación enunciativa cuya multitud (anónima, colectiva, constante, abierta) precipita en los que con justicia denominamos «discursos sociales»; pero se articulan también en él operaciones que apuntan a cerrar esta creatividad social, a dar por instituido un nombre a las cosas y hacerlo con tal voluntad de fijación que borre la operación designativa y convierta al nombre en, casi, emanación de la cosa misma, su sustituto transparente y natural.

Este segundo tipo de operaciones que se registra sobre la superficie del discurso es efecto de las relaciones de poder que circulan en ella, que están estrechamente asociadas a lo que (desde L. Althusser en más) se ha convenido en denominar «ideología» y su eficacia resulta de su condición de compromiso con las relaciones *prácticas* que los hombres mantienen entre sí, llámeselas si se quiere «relaciones sociales de producción» o relaciones materiales de existencia, relaciones político-culturales de dominación, etc. Esta incidencia de las operaciones ideológicas en la superficie del discurso es responsable de que en ella se cumplan, junto a las relaciones indeterminadas de subjetivación y en tensión permanente con ellas, relaciones determinadas de objetivación.

No pretendemos de ningún modo insinuar cesuras entre estas diferentes instancias. Por el contrario, lo común será afirmar, también aquí, su entrelazamiento y, sin embargo, su irreductibilidad última. Dicho de otro modo: no hay 'clases' de relaciones capaces de ser etiquetadas como unas u otras, en estado de pureza o próximo a la pureza. Son momentos y distinciones analíticas y como tales deben conservarse. Pensamos, por cierto, que hay distintas esferas de la vida social donde tienden a predominar unas u otras. Diremos, por ejemplo, que

en las esferas del amor o del arte, tienden a predominar las relaciones imaginarias de subjetivación. Diremos que en la esfera del trabajo o de la ciencia tienden a predominar las relaciones de objetivación, prácticas o de conocimiento. Diremos que en la esfera de la política, por excelencia, se articulan ambas formas de relacionalidad. Entiéndase ahora en qué sentido afirmamos previamente que el problema de los sujetos debía situarse en sus distintos plexos pragmáticos de constitución y despliegue, y en qué sentido señalamos que sus términos debían encuadrarse en el más amplio campo de la producción de subjetividad.

Buena parte de la tarea de explicitación del valor teórico-metodológico que asignamos a estos conceptos (discurso, imaginario, práctica), puede desarrollarse como una discusión sobre sus usos académicos. Los empleos habituales de los tres que hemos puesto en el centro comparten algunos curiosos atributos: su enorme extensión semántica, su nivel relativamente bajo de determinación teórica, su capacidad para convertirse en significantes claves de distintas operaciones de las modas culturales de décadas recientes, la facilidad para prestarse por ende a fuertes polisemias y a abusos de lenguaje.

Variedad de imaginarios

Hemos de avanzar en primer lugar hacia unos comentarios pertinentes al concepto de lo imaginario. En razón de las resistencias teóricas que tratamos más arriba respecto de los problemas del orden objetividad/subjetividad, es tal vez el más complejo de desanudar, pero si tenemos fortuna en el intento, lo que siga será considerablemente más sencillo.

La noción de imaginario, desde hace algunos años, viene siendo materia de uso y abusos de lo más variados y, por lo común, muy poco delimitados. Aclaremos, rápidamente, que no nos referimos, con este término, a ningún repertorio de imágenes más o menos representativas y socialmente compartidas, acepción que se ha ido generalizando en el uso corriente e, incluso, como veremos, en alguna literatura especializada, aunque sin dar elementos para una explicitación de los alcances de ese uso.

A nuestro entender, son tres (y sólo tres) las fuentes donde el concepto de imaginario ha tenido un tratamiento sistemático y riguroso, las tres en direcciones distintas: Jean Paul Sartre, Jacques Lacan y Cornelius Castoriadis. Aunque los conceptos construidos por cada uno de

ellos son notoriamente distintos, habilitan a pensar la hipótesis de una suerte de ‘zona común’ que es posible entrever en las obras respectivas.

Pero no se atienen a ninguna de estas tres las formas habituales de uso a las que hacíamos referencia. No somos los primeros en advertirlo, en una nota a pie de página de uno de sus últimos textos, Castoriadis señala:

...prolifera, hace ya alrededor de unos quince años, el uso sin ton ni son del término imaginario en calidad de sustantivo, en contextos que en el mejor de los casos remiten al imaginario instituido, segundo, producido, y las más de las veces pertenecen típicamente a cualquier característica de la época que atravesamos. Este es muy particularmente el caso de algunos ‘centros universitarios’ que invocan en su nombre al imaginario a fin de permitirle a sus promotores la prosecución de carreras vulgarmente bien ‘reales’³.

Por sobre todos los usos corrientes, cabe destacar uno sorprendentemente errático que, en último término, parecería aludir en forma genérica a un repertorio de imágenes “mentales” socialmente disponibles/compartidas. Dada la severidad de nuestra afirmación, nos permitiremos dar algunos ejemplos tomados de lugares que suponen una cierta consagración académica.

Primer ejemplo: *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, de Bronislaw Baczko⁴. En veinte apretadas páginas, el autor vincula la noción de imaginarios con: representaciones, símbolos, mitos, leyendas, ideología, representaciones colectivas, creencias, códigos colectivos. Valga una entre muchas citas posibles. Después de resumir el análisis que formulan de lo imaginario Marx, Durkheim y Weber —según el decir imaginario de Baczko, claro— nuestro autor afirma:

En efecto, lo que los medios fabrican y emiten más allá de las informaciones centradas en la actualidad puesta como espectáculo, son los imaginarios sociales, las representaciones globales de la vida social, de sus agentes, instancias y autoridades, los mitos políticos, los modelos formadores de mentalidades y de comportamientos, las imágenes de los ‘líderes’, etcétera. En y por la propaganda moderna, la información estimula la imaginación social y los imaginarios estimulan la información, y todos juntos, estos fenómenos se contaminan unos con otros en una amalgama extremadamente activa a través de la cual se ejerce el poder simbólico⁵.

Vaya un segundo ejemplo que, al mismo tiempo, se hace cargo de esta confusión y busca explicarla. Durante un seminario dictado por Néstor García Canclini en la Universidad de Buenos Aires en julio de 1996, un participante le formuló la siguiente pregunta: “¿Qué concepción de lo imaginario sería más útil para analizar la relación entre lo instituido y lo instituyente?”. La pregunta, por su léxico, parecía convocar las conocidas afirmaciones de C. Castoriadis, pero García Canclini respondió:

Nos encontramos en el cruce de muchas contribuciones al estudio de lo imaginario. Autores como Armando Silva incorporan el psicoanálisis, pero hay momentos de su libro *Imaginario urbanos*⁶ en que usa la distinción lacaniana entre lo imaginario y lo simbólico, y otros en que no lo hace. Creo que ante ciertas necesidades de interpretación, a veces es útil esta distinción, pero en gran parte de los estudios prevalece otra noción más antropológica de lo imaginario, como algo parecido a lo que Lacan llama simbólico, es decir, el conjunto de repertorios de símbolos con que una sociedad sistematiza y legaliza las imágenes de sí misma y también se proyecta hacia lo diferente⁷.

En otros casos, lo *imaginario* aparece más bien asociado a ese concepto con que se distinguió en un momento la escuela historiográfica de los *Annales*, el de las *mentalidades*, con el que se intentó, a nuestro juicio, elaborar una categoría eficaz para la elucidación histórica que apuntara a gruesas matrices culturales donde las *representaciones* pudieran a un tiempo ponerse doblemente en conexión con sus condiciones (materiales) de producción y con su capacidad instituyente.

Lo imaginario vendría así dado en general por representaciones sociales ampliamente compartidas respecto de cuestiones de gran alcance y capaces de “organizar” las modalidades de la vida social, aludiendo a las formas curiosas, precisas o fantásticas que cabrían bajo el paraguas de una creencia de amplia extensión. Podría por esta vía hablarse de los «imaginarios de progreso» o los «imaginarios de justicia» que anidan en una dada comunidad. En otras, cargando las tintas hacia sus componentes ilusorios, con poca diferencia entre adjetivo y sustantivo. Dicho de otro modo: a nuestro entender, un término que no agrega casi nada y que, incluso, amenaza confundir lo disponible.

Buena parte de estos usos frecuentes de los que intentamos desprendernos —y otros que pueden diferir de los citados en la acepción implícita pero no en la confusión que implican—

derivan, a nuestro entender, del atolladero que dejó planteado la problematización de lo ideológico (desplazada desde hace muchos años a un relativo segundo plano respecto del foco de los debates principales, aunque hoy de nueva cuenta son materia de una cierta reconsideración⁸).

Requerimos detenernos brevemente en este punto. El término ideología, desde su refundación marxista (1845) hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX, y quizá con las únicas excepciones de Grupo Bajtín⁹ y de Antonio Gramsci, fue desplazándose hacia una acepción restringida y cerrada que poco tenía que ver con las indicaciones, sin embargo escasas, ofrecidas por Marx, y mucho más con la noción de un cuerpo más o menos coherente de representaciones y valores, de la tantas veces dicha “concepción del mundo” (*Weltanschauung*). Incidieron seguramente en este desplazamiento una variedad de factores, de los que no puede dejar de mencionarse la infiltración del sentido común positivista de época a lo largo de la Segunda Internacional, la recaída asociada a la idea de un sujeto de conciencia y las herencias neohegelianas o la prevalencia de los pseudo-materialismos economicistas, y la combinación de estos vectores con las necesidades que impuso la lucha política bajo orientaciones leninistas y que los partidos comunistas compartieron rápidamente en aras de una “ideología proletaria” sin fisuras y de la defensa del “socialismo en un solo país”.

En la segunda mitad del siglo XX, algunos movimientos teóricos ocurridos en derredor del campo marxista de debates, tales como la asociación de la semiología estructuralista (notoriamente Roland Barthes, 1957) y el existencialismo fenomenológico (Jean-Paul Sartre, 1960), comenzaron a reponer otros componentes olvidados del concepto. Hacia 1964, Louis Althusser (“Marxismo y Humanismo”), por un camino distinto al de los antecedentes mencionados, imprime en los debates el giro teórico decisivo que abrirá horizontes a una recuperación de la problemática de lo ideológico ajena a cualquier economicismo y a todas las filosofías de la conciencia, en sintonía (es su propósito declarado) con los textos del Marx maduro. Si aquélla era una versión ‘restringida’ de la categoría, ésta será una versión ‘ampliada’. Si aquélla fue una manera de atar lo ideológico a los procesos históricos objetivos, ésta fue una vía para pensar los procesos de la subjetividad en vinculación con la historia.

Volvamos a los usos difusos de ‘lo imaginario’. Es posible ahora, con toda brevedad, sugerir que buena parte de las formas en que el término «imaginario» es utilizado se produce o bien *al margen* del registro problemático objetividad/subjetividad, o bien apostando a una suerte de velada puesta en suspenso de sus dilemas. En algunos casos, todo parece ocurrir como si (y ahora podemos plantearlo), se recurriera a *imaginario* para sustituir lo que denominamos la «concepción ampliada» de ideología, concepción que, por lo demás y amén de la sistematización althusseriana, tiene la edad de los textos de Gramsci, en el caso de que renunciemos a la tarea de encontrar sus fuentes en la obra del propio Marx. Para que esta sustitución ocurra, implícitamente se opta, a la vez, por dar por buena una «concepción restringida» de la noción de ideología, algo que por sí solo ameritaría una mínima reflexión.

Tres fuentes

Como veremos enseguida, los tres tratamientos sistemáticos del concepto de *imaginario* (Sartre, Lacan y Castoriadis), pese a todas sus diferencias, guardan entre otros un elemento definicional común y decisivo: el territorio de lo imaginario está anudado al campo de la subjetividad, anclado en él y no en el del afuera, no en el de los “procesos objetivos”, sociales o cuales fueren. Desde este punto de vista, la producción imaginaria, para los tres, guardaría una relación de oposición a la producción de lo hemos llamado aquí *ideológico* y, más aún, cabría decir que se distingue, por esta contraposición, a cualquier “actividad de conciencia” que tenga precisamente su origen, su regla o la fuente de sus determinaciones en el afuera, *ob iectum*. Distinción que, empero, no inhibe su entrelazamiento con lo que sí es exterior a esta subjetividad: los objetos dados a la percepción, para Sartre, el orden simbólico para Lacan, el código de la lengua para Castoriadis.

La analítica del concepto de lo imaginario se desarrolla siguiendo estos hitos. En 1936, Sartre publica *La imaginación* y, luego, *La trascendencia del Ego*; en 1939, *Esbozo de una teoría de las emociones*; en 1940, la obra clave *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Lacan prepara “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” como una comunicación a presentar ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, realizado en Zurich, en julio de 1949¹⁰. Una primera elaboración, según el propio Lacan, se encuentra en *Les complexes familiaux*,

publicado en 1938, y aún antes, en una conferencia pronunciada en Marienbad en 1936, cuyos originales se perdieron. La propuesta se completará considerablemente más tarde, en “Le symbolique, l’imaginaire et le réel”, de 1953, y en el seminario dictado por Lacan en 1953-54, recogido en *El seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud*¹¹. En cuanto a Castoriadis, en 1975 aparece en Francia su obra *La institución imaginaria de la sociedad*¹². Aunque posteriormente Castoriadis reivindicará gérmenes e indicaciones sobre su concepción en textos muy anteriores, el hecho es que es a partir de allí que la problemática se volverá central en la reflexión castoridiana, hasta su último título, *Hecho y por hacer*, publicado originalmente en 1997. Algunos textos relevantes en este proceso de elaboración (amén del volumen II de *La institución...*), fueron reunidos en *Los dominios del hombre. Encrucijadas del laberinto II*, publicado en Francia en 1986, particularmente en su acápite “Logos”, y en el ya citado *Hecho y por hacer*. En cuanto a Castoriadis, su enemistad con Lacan eclipsa, en su propia pluma (y sin omitir las diferencias), algunos importantes puntos de contacto entre ambos. Son asimismo de interés las elaboraciones realizadas por Michel Pêcheux sobre la base de las indicaciones de Jacques Lacan, para una conceptualización de las “formaciones imaginarias” como condición de producción de las formaciones discursivas en la vida social¹³.

Hay, decíamos, en los tres autores una cierta zona común. Nos referimos a la instancia por excelencia productiva de la subjetividad, en el plano de lo singular y de lo colectivo, que se caracteriza, al menos, por tres elementos que nos resultan de especial interés aquí. A saber, los que denominaremos *prediscursividad*, *creatividad*, *implicación proyectiva del mundo*. Prediscursividad, porque abre los horizontes del sentido desde «antes» de la irrupción del orden de las significaciones en tanto ley, en tanto representaciones codificadas. Creatividad, porque —para tomar el giro castoridiano— tiende a instituir lo que antes no estaba en parte alguna. Implicación proyectiva, porque los horizontes que dibuja tendrán por definición (podría decir Sartre) una carga intencional, en su acepción fenomenológica, esto es y en nuestros términos, darán cuenta de la subjetividad que los imagina.

Por estos atributos resulta lícito pensar en el plano analítico la oposición de la noción de imaginario al concepto de ideología, que podría caracterizarse, a su turno, por lo representacional, repetitivo, y destinado a implicar el orden de mundo que nos inscribe en sus términos. Pero en el plano de los procesos históricos concretos, ambos dispositivos (de la

subjetivación, de la objetivación) se enmadejan al infinito. El orden de lo imaginario ofrece el suelo y el horizonte del sentido en cuyas generales las representaciones establecerán articulaciones significantes eficaces.

De todos modos, valga insistir en que las tres constituyen elaboraciones considerablemente independientes y también distantes entre sí. Caben ahora algunas pocas referencias básicas a las fuentes donde el término resultó convertido en un recurso central para las teorías respectivas. Esta distancia es particularmente notoria y grande entre Lacan y Sartre, mientras que puede percibirse ligeramente menor de parte de Castoriadis respecto de los otros dos, tal vez por su muy peculiar trayectoria político-intelectual.

La diferencia cronológica entre las tres y el espacio cultural compartido en París tampoco son suficientes para afirmar que haya algún intercambio efectivo. O, al menos, éste no es reconocido por las partes. Las referencias recíprocas se limitan de hecho a las abundantes y agrias alusiones de Castoriadis a Lacan. Respecto de Sartre, en alguna ocasión Castoriadis afirmó “haberlo seguido muy poco”, algo que debería llamar la atención habida cuenta de las conexiones y confrontaciones —personales o teóricas— que deben haberse establecido en el París de los ’50 entre *Socialismo o Barbarie* y *Temps Modernes*¹⁴.

En cuanto a Lacan, hosco y limitado por lo común en sus referencias al mundo intelectual de la época, no dedica una línea a ninguno de ambos. Con Castoriadis lo unió el ámbito de los debates en los primeros tiempos de la Escuela Freudiana de París (fundada en 1964), la escisión producida por Lacan en la Asociación Francesa de Psicoanálisis, y donde Castoriadis hizo sus primeras armas freudianas. En relación con Sartre, las referencias biográficas de Lacan¹⁵ dan indicios no sólo de que conocía su obra sino también de que esos textos constituyeron en sus primeras épocas el eje de una interlocución-confrontación —completamente en sordina— para sus reflexiones sobre los problemas del sujeto y la libertad. Sin embargo, reiteramos, con la excepción de las un tanto desmesuradas diatribas de Castoriadis contra Lacan¹⁶, ningún debate de ideas propiamente tal puede registrarse entre los tres.

El análisis y la discusión de los respectivos andamiajes teóricos —en cuyos marcos y sólo en ellos podría darse adecuada cuenta de las respectivas nociones de lo imaginario— resulta una tarea a todas luces fuera de lugar en el contexto del presente texto y su cometido. Pero, en

cambio, sí es lícito *hacer uso* de aquellos andamiajes para trazar una demarcación que nos interesa; sí es pertinente recurrir a los desarrollos específicos respectivos para indagar en ellos por la cuestión que nos ocupa¹⁷.

Algunos elementos avalan esta estrategia. Bien podría decirse que los tres autores comparten, bajo claves distintas, una preocupación equivalente por el sujeto, su libertad/autonomía y su “conciencia de sí”. Mientras Sartre retoma parcialmente el proyecto husserliano, Lacan y Castoriadis —para quienes Husserl habrá de constituir empero una marca de formación, aunque en Lacan sea probablemente más fuerte la de Hegel (a través de Alexandre Kojève) y en Castoriadis, son las remisiones a Aristóteles y a Kant las que ocupen ese lugar en la filosofía clásica— buscarán explícitamente contravenir el canon abierto por el *cogito* cartesiano.

La interrogación central acerca de si es posible concebir una instancia de producción humana no determinada *desde el afuera* sobrevuela en los tres, aunque sólo Castoriadis la convierta en un punto explícito de su elaboración. Éste es precisamente el punto que nos interesa, si de lo que se trata es de avanzar en el desentrañamiento de la producción de la vida social, y de la política como parte de ella.

En otras palabras, sostenemos la hipótesis de un cierto, mínimo, umbral común a los tres tratamientos de lo imaginario en relación con la cuestión que nos ocupa, la de las relaciones objetividad/subjetividad. Si esta hipótesis de lectura fuera atinada, contaríamos con tres series argumentales muy distintas para acercarnos a la posibilidad de explorar un dominio de la producción de la vida social directamente asociado a la subjetividad (y que cabría distinguir así radicalmente de lo ideológico), permitiendo a la vez una heurística de especial interés: las de las conexiones recíprocas. Unas conexiones, por lo demás, que no exigirían la reducción de lo uno a lo otro sino que, por el contrario, contribuirían a la posibilidad de inteligir el doble proceso (objetivación/ subjetivación) en la producción histórico-social.

Señalamos párrafos más arriba que tanto en Sartre como en Lacan y en Castoriadis la respuesta a la interrogación de si es posible concebir una instancia de producción no determinada desde el afuera es por la afirmativa y, en los tres, el desarrollo de la noción de lo imaginario ancla decisivamente en los territorios abiertos por esta respuesta¹⁸. He aquí el nudo de la cuestión, así como el de la contraposición ya insinuada entre la noción de lo

imaginario y la noción de lo ideológico, entendida esta última como respuesta que a esta misma interrogación produjo el marxismo y antes incluso de Marx, desde que Destutt de Tracy publicara en 1801 sus *Eléments d'idéologie*, pila bautismal del término.

En los tres autores referidos, no sólo la clave de lo imaginario yace en esta *no-subordinación* de arranque al mundo “externo”, objetivo, sino que, a la vez y sin embargo, esta *no-subordinación* debe entenderse como punto de partida de una vinculación a la vez estrecha y tensa con las instancias de producción que sí vienen determinadas en cambio desde el afuera: de las significaciones imaginarias sociales (SIS) con el código (Castoriadis); del registro imaginario con el orden simbólico y la Ley (Lacan); de la actividad imaginante de la conciencia con la percepción (Sartre).

Éste es el tipo de entrelazamiento que la teoría de la ideología no pudo incluir en sus marcos. Esto es, y asumiendo que lo específico de sus operaciones suponen el predominio del «afuera» y el establecimiento general de los límites de la subjetivación subordinados a este predominio, cuál es el enlace de estas operaciones con lo que ella, la ideología, no es. En otras palabras: la revolución burguesa dio lugar, en Inglaterra, a un rey burgués (Carlos II), mientras que en Francia, la cabeza de Luis XVI rodó bajo la guillotina. La teoría de la ideología predispuso el concepto a todos los destinos reduccionistas: la explicación no podía sino rastrearse en las condiciones materiales de existencia. Es justamente el intento de pensar *un* entrelazamiento lo que distingue el proyecto, por cierto inconcluso, de Althusser al respecto.

Tanto en Lacan cuanto en Castoriadis (probablemente no en Sartre) lo que de este modo se propone es un conjunto de herramientas que, tal vez, resulten más fértiles para dejar atrás el hiato entre las tradiciones subjetivistas y objetivistas en teoría social que las que aparecen en A. Giddens o en P. Bourdieu, elaboradas al efecto. Nos explicamos mejor. Ni Lacan ni Castoriadis se proponen “superar” teóricamente nada en este sentido. Lo que formulan, por el contrario, son elementos para una mayor inteligibilidad *de una y de otra* cara de la Luna. Más: las despliegan en su diferencia, no las “sintetizan”. Tal vez, el énfasis casi militante de Castoriadis en la capacidad creadora de la vida social lo lleva a una cierta desatención respecto de los procesos *objetivos*, aunque sin duda, lo incisivo de su crítica a la lógica conjuntista-identitaria y a la metafísica de las esencias contribuye —al menos así resulta a nuestros ojos— a desnudar los dispositivos bajo los cuales el objetivismo —marxismo incluido— ha

instaurado su régimen de (si se permite el giro) *represión teórica* contra la subjetividad y sus creaturas, y a favor del establecimiento de una *ideología de la objetividad* en el suelo racional de Occidente.

No hay arbitrariedad en nuestra insistencia por rescatar el lugar que le cabe a la noción de ideología en este cuadro problemático. Entre las reflexiones kantianas acerca de las facultades del juicio y su relación con la experiencia, y la propuesta de Husserl del Ego trascendental, es la propuesta marxiana de la ideología virtualmente la única¹⁹ que recoge el guante de la cuestión abierta por la relación entre, en sus términos, las condiciones objetivas y las condiciones subjetivas en la producción de la Historia.

Un umbral

Retornemos pues al delicado tema de los entrelazamientos. Los términos en los que Sartre, Lacan o Castoriadis los plantean son considerablemente distintos. Pero distintos porque para cada uno de ellos lo imaginario está inscripto en el mapa de una problemática diferente: las formas intencionales de la conciencia, la estructura de la vida psíquica o el flujo de lo histórico-social no son por cierto horizontes que puedan homologarse. Pero en los tres, y por encima de esta diferencia evidente, cada encuadre sostiene la persistencia de una vinculación *análoga* entre los resortes que tributan a la fuerza del mundo sobre la subjetividad y los resortes que, en cambio, escapan a esa fuerza o moldean creativa e indeterminadamente sus efectos. Para cada uno de estos territorios, el mapa trazado no repetirá los accidentes geográficos, pero sí lo hará en cambio respecto de algunas coordenadas mínimas. Señalémoslas.

En los tres, lo imaginario tiene un carácter primigenio. La conciencia imaginante será irreductible (es la palabra que cabe) a las actividades de la conciencia perceptiva y conceptiva en Sartre, e incluso, en relación con el caso clave de la obra de arte, es la imaginación que, por ejemplo, *visita* el cuadro de Carlos VIII la que *nos da* a Carlos VIII como objeto, “irrealizando” la pintura en tanto lo que la pintura propiamente es. Es la relación imaginaria con la madre, con su mirada, la que nos ofrece, según Lacan, entre los 6 y los 18 meses de vida, la primera forma constitutiva de nuestra subjetividad, y lo imaginario (la función del yo [*je*]), que conecta sutilmente a la verdad de nuestro deseo, vendrá luego regulado, encuadrado,

organizado por el orden simbólico, el discurso del Otro, la palabra (la “Ley de la Cultura”, interpretará Althusser). Es la imaginación «primera», en Castoriadis, lugar de creación *ex nihilo*, el resorte siempre inicial en el continuo proceso *instituyente*, que una y otra vez tiende a desbordar los códigos de lo ya instituido, y que la lógica conjuntista-identitaria se encargará de ontologizar como significaciones ensídicas.

Hay más. En rigor, un haz de características que harán a la definición de lo imaginario vienen en buena medida dadas por la decisión inicial —que de diferentes maneras, los tres suscriben— de oponer *otro* punto de partida a la reducción «materialista» de la subjetividad, a esa tradición que, con enormes matices a los que ya hemos aludido, enlaza a Locke y a buena parte del marxismo, pasando por las distintas formas de darwinismo social²⁰ y por la abundante psicología de base biologicista que proliferó en la primera mitad del siglo XX.

No debe, entonces, llamar la atención que lo imaginario se separe de la regla, para vincularse a la creación, a lo *poiético* (Sartre, Castoriadis), o bien para estrecharse con lo “irreflexivo”, lo inconsciente, el deseo (Sartre, Castoriadis, Lacan). Ni tampoco debe llamar la atención que —lejos de aludir a un atributo de las cosas o a una colección de cosas-imágenes o imágenes de cosas— constituya una *relación*, un *registro*, una *instancia*, un modo en fin de la producción humana tendida hacia el mundo, para separarse de él y representarse una ausencia, un “irreal” (Sartre), para aprehenderse y reaprehenderse —de manera descentrada— en la relación dual con el semejante (Lacan), para trasponer las significaciones codificadas y tender a la institución de lo que aún no es (Castoriadis).

Nos referimos, así, a la instancia por excelencia productiva de la subjetividad, en el plano de lo singular y de lo colectivo, que se caracteriza, al menos, por aquellos tres elementos que hemos denominado *prediscursividad*, *creatividad*, *implicación proyectiva del mundo*.

Puede frecuentemente ocurrir que no sea de uno mismo de quien se produce una imagen. Solemos tener imágenes de las cosas más diversas. Pensemos en el arte o en el sueño o en la locura. Lo importante es que esa imagen deposita siempre en lo que constituye su contorno cargas que están subjetivamente marcadas. Esto que parece obvio (las imágenes que se imaginan son subjetivas, qué otra cosa iban a ser) quiere decir algo más: que de algún modo sutil o brutal, en ellas está marcado un aspecto o trazo de la propia subjetividad creadora. Si la subjetividad de Van Gogh podemos advertirla como producida por sus relaciones con el

mundo y advertirla también en el modo en el que interviene en esas relaciones, también podemos advertirla donde emerge como pura imaginación, como actividad creadora, en la imagen que produce de los girasoles o de la campiña normanda. Es como si pudiésemos decir: “Dime qué imaginas y te diré quién crees que eres”. Y, a renglón seguido: “Dime quién crees que eres y te diré bajo qué condiciones tratarás de intervenir en el mundo que te rodea, en el que dejarás las marcas de lo que crees ser tanto como de lo que los demás creen que eres, a su vez condicionados por lo que ellos mismos creen ser en relación contigo”.

A primera vista, el orden de lo imaginario aparece así vinculado al despliegue de la imaginación, que estaría a su vez marcado por este aspecto especular-relacional de las relaciones que se entablan con el mundo. Sin embargo, ocurre que nadie suspende sus relaciones prácticas con el mundo para imaginar, salvo los seres humanos cuando duermen. En la vida social, las relaciones que nos hacen constitutivamente parte de esa vida son relaciones que se encuentran codificadas, organizadas por la Ley, según Lacan, por significaciones codificadas, según Castoriadis, por el Orden de la Cultura según Althusser. La actividad imaginante, que no cesa, se ve decisivamente regulada por lo instituido, y a la vez lo desborda, va más allá de lo instituido. Las relaciones imaginarias que se mantienen con las condiciones materiales de la vida y con el mundo, se las ingenian para configurarse como representaciones mediante el uso de los recursos y formas socialmente admitidos y compartidos.

Pero hay una tensión que nunca se resuelve entre esta actividad imaginante, entre estas relaciones imaginarias y las representaciones instituidas. Y se trata de que el código socialmente instituido, precisamente por ser tal, nunca alcanza para contener en pleno los términos de la subjetividad. Recordemos que lo que le es propio es lo imaginario, y que lo imaginario nace en el descentramiento de la imagen de mí, en mi ignorancia radical de mi yo real. Recordemos que, muchas veces, lo imaginario —es decir, el tipo de relaciones *no reales* que se sostienen con el mundo desde el mí-mismo descentrado— se alimenta de las transacciones intrapsíquicas entre el yo y el ello o, en general, el inconsciente. El registro de lo imaginario suele tramitar así las relaciones que se sostienen con el mundo desde la esfera del deseo, de los miedos, etc.

El orden de las relaciones imaginarias tiene así algunas características que subsumen y amplían las tres ya señaladas. Reompongamos, pues, la caracterización de estas relaciones:

- son *pre-discursivas*, habíamos ya afirmado, en el sentido de que las relaciones que produce son relaciones que pueden inscribirse a posteriori en el orden de lo simbólico, en el código de lo instituido, etc. (o bien vincularse a las relaciones del orden de la práctica, como veremos más adelante); son, como diría M. Pêcheux, condiciones de producción del discurso; pero que, en ningún caso, dependen o se derivan de ellas sino que se forman en la conjugación de unas experiencias (por lo general inconscientes) con otras experiencias (actuales);
- Son *autorreferenciales*, o podríamos decir, posicionales, esto es, están siempre marcadas por las relaciones tensas de la propia subjetividad con el orden, y de la subjetividad consigo misma;
- Son *creativas, poiéticas*, esto es, siendo más o menos atravesadas y reguladas por el Orden de la Cultura, por lo social instituido, desbordan siempre sus límites, implican siempre una trans-gresión a estos límites, una fuga a sus regulaciones;
- Tienden a ser *instituyentes* o, lo que es lo mismo, cuando alcanzan a inscribirse en la red de relaciones codificadas preexistentes, lo hacen marcando un acento que, en sentido estricto, no estaba antes en ninguna parte, y que se marca aspirando a objetivación;
- Son *no-representacionales*, como se sigue de lo dicho, en tanto no se construyen en lugar de otra cosa para presentificar una ausencia como es típico del concepto, del signo según R. Jakobson, sino decisivamente para presentar el sentido que una subjetividad atribuye a los términos del mundo y a su relación con ellos;
- Son *indeterminadas*, esto es, la gramática de su producción y la lógica de su sentido no derivan de ninguna determinación fija ni serie fija de determinaciones sino que, por el contrario, afirmamos que vinculan, como diría Castoriadis, al campo de la indeterminación.

Es conveniente no posponer más una aclaración de peso respecto de esta *indeterminidad*. Desde Althusser en adelante, la insuficiencia explicativa de la determinación por la base ha sido «resuelta» por vía del concepto de *sobredeterminación*. Algunos teóricos a veces denominados «post althusserianos», como es el caso notorio de Ernesto Laclau, trabajan este concepto de *sobredeterminación* en relación con la dimensión simbólica de la vida social y con la contingencia. Acordamos en general con esa perspectiva. Lo que en este acápite hemos intentado, empero, es situar con mayor precisión uno de los dispositivos posibles donde la *sobredeterminación* y la contingencia parecen tener lugar: en los términos de Althusser, en la

contradicción (sobredeterminada) entre los procesos de subjetivación y los procesos de objetivación. A nuestro juicio, la precisión buscada permite reponer la fuerza teórica de la categoría de ideología, sin que desborde en «imperialismos conceptuales»²¹.

Imaginario, discurso, enunciación

Dos grandes operaciones pueden entonces distinguirse teóricamente en la superficie del discurso. Por un lado, las operaciones de corte ideológico, operaciones sustentadas decisivamente en relaciones de poder²², objetivantes, por definición resultado incesante de luchas y equilibrios relativamente frágiles de poder, que tienden a dirimirlos para aparecer como orden de las cosas. Su triunfo en cada caso consiste en borrar las huellas de su producción semiótica para adquirir el valor de la presunta transparencia, de la perfecta representacionalidad, del nombre propio de las cosas mismas. Es la Ley, es el código, que procuran la estabilización de las significaciones, la naturalización de un mundo, la clausura semiótica. (La hegemonía, como se sabe, se realiza sustantivamente por la ideología).

Su presencia puede rastrearse en el discurso de la ciencia o en el refranero popular, en la conversación familiar o en el cortejo de los amantes. Tampoco se suponga que el basamento de orden natural que proponen está necesariamente ligado a una coyuntura “actual”. Sin duda hay zonas de la discursividad social donde las conflictividades del presente se jugarán por entero. Pero ninguna comunidad hermenéutica combate contemporáneamente por todas las significaciones a la vez. Ninguna comunidad de discurso pone en tela de juicio todas las significaciones de su mundo de manera simultánea. Por ende, las operaciones ideológicas de estabilización pueden asemejar una suerte de acumulado de capas geológicas, donde algunas capas darán cuenta de estabilizaciones realizadas con tanta antigüedad como para parecer inmemoriales a los vivos.

Por el otro lado, las operaciones que derivan de la irrupción de lo imaginario por vía de las intervenciones enunciativas de quienes habitan ese mismo campo discursivo. La intensidad, el alcance, la transgresividad de estas irrupciones y su capacidad para producir *efectos de sentido* que comprometan con amplitud la formación discursiva sobre la que se descargan, son tan heterogéneas y variables como lo es la propia condición de las subjetividades implicadas *más*

la variabilidad y heterogeneidad de las situaciones histórico-sociales concretas en la que se producen.

Aquí y allá las operaciones de lo imaginario sostienen las relaciones de sentido que constituirán a su vez condiciones de producción de intervenciones enunciativas apuntadas a modificar las significaciones codificadas. Aquí y allá, irrumpen con distinto éxito para trastocar el orden, para desestabilizar lo dado. Y no debe entenderse que en esta desestabilización vayan implicadas por definición cargas de una renovación “deseable” de la vida social. Como diría Castoriadis, no se suponga tampoco que estas irrupciones de lo imaginario —de sentidos que buscan objetivarse— son a diario y por doquier operaciones dotadas de una creatividad radical. (Por el contrario, tal vez esos fenómenos son relativamente infrecuentes, aunque de ellos lo que debe interesarnos es que existan, dato más que suficiente para echar por tierra cualquier pretensión relativa al fin de la historia o a la máquina de la reproducción de lo social).

Pero no son para nada infrecuentes, en cambio, las alteraciones «moderadas» en las significaciones sociales como resultado de múltiples intervenciones microscópicas. Por ejemplo, frecuentes en estos años: “los políticos son todos corruptos”, “la política es detestable”, etc.

Por lo común, en torno de cada creencia social, o en torno de cada formación discursiva, los componentes ideológicos e imaginarios conviven, se entrelazan, se superponen. Lo contrario sería suponer que pueden darse creencias sociales, o bien de corte alucinatorio, o bien carentes de todo componente intencional. En un caso o en el otro, ambas modalidades terminarían en la extraña circunstancia de «creencias» que difícilmente pudiesen ser comunicadas o asumidas en tanto que, precisamente, creencias sociales. Ello supone un absurdo. Pero este absurdo nos permite subrayar hasta qué punto referirnos a «creencias sociales» supone inevitablemente aceptar el enmadrado de componentes por un lado ideológicos, por el otro imaginarios.

Las imaginarias son relaciones de sentido, señalábamos, que nada particular dicen pero que a la vez son condiciones de posibilidad de todo decir y motor de sus derivas. Ideológico es el proceso de fijación, estabilización y naturalización de aquellas representaciones, de las que tenderán a borrarse las huellas de su propia producción y también las huellas que puedan dar pistas sobre la razón y alcances de su fracaso representacional, fracaso que aparecerá una y

otra vez como resultado de esa falla que es intrínseca a cada ejercicio de representación (por ejemplo, en los ejercicios concretos de la representación política). Las relaciones ideológicas e imaginarias se entremezclan y superponen en la elaboración de esa particular representación que es la del sí mismo de la vida social²³.

Imaginarias son las relaciones que se establecen entre las figuraciones que la representación construye y su pretendida referencia, en tanto relaciones de sentido, difusas y abiertas, que tienen por punto de partida el desconocimiento del sujeto respecto de sí, y más todavía, que se establecen entre estas figuraciones y el *fondo de mundo* contra el cual las representaciones recortan su perfil (im)preciso. Ideológicas, en cambio, son las relaciones que se establecen igualmente entre las figuraciones que la representación construye y su pretendida referencia, pero en tanto relaciones de significación cristalizada que tienen por punto de partida el sometimiento del sujeto al orden del mundo (a las leyes que puedan dar cuenta de él).

Ambos registros, el de lo imaginario y el de lo ideológico, se implicarán recíprocamente en ese punto de sus operaciones desplegadas sobre la superficie del discurso, contra toda lógica de la determinación de uno por el otro, contra toda lógica de la monovalencia, o bien, contra cualquier escisión esencialista.

¿Qué es lo que define el concepto de ideología en relación con la cuestión más vasta de la producción de la vida social a la que lo hemos convocado? La manera en la que supone nuestras representaciones de las cosas, de nosotros mismos, de las relaciones sociales que establecemos y en las que nos inscribimos,

- En tanto vienen *marcadas* y, más aún, *determinadas* en sentido estricto²⁴, por el afuera de la propia sede de esas representaciones,
- En tanto resultan representaciones *fallidas*, esto es, comportan por definición una distorsión respecto de las cosas,
- En tanto se presentan a nuestra conciencia como las cosas mismas, velando el proceso social que las ha construido *qua* representaciones en nuestra conciencia, y velando asimismo su falla.

¿Qué puede derivarse de la conjugación de estas tres notas? Que la teoría de la ideología, por una parte, constituye la primera propuesta sistemática que disloca la figura del hombre instaurada por la Ilustración (y, en este sentido es que F. Lyotard indicará a Marx como el primero de la secuencia que continuarán Nietzsche y Freud). Se trata, muy lejos de aquellos

sujetos de conciencia, razón y voluntad, de unos que están espontáneamente destinados al error, a ser presas del velo que sus propias conciencias les imponen, a ser *determinados* por las relaciones sociales en la que están inscriptos, y, claro está, a no saberlo. (Vale tener en cuenta esta anticipación de la no-consciencia para las futuras relaciones del marxismo con el Psicoanálisis).

En segundo lugar, que la teoría de la ideología propone, en términos generales, una noción de la representación que se anticipa asimismo a aquello que la semiología post Jakobson denominará como *relación de reenvío* propia del signo. La asociación entre el lenguaje y la ideología, marcada desde *La ideología alemana*, rendirá todos sus frutos cuando precisamente la semiología de base saussureana (no vale para el relevante caso de Hjelmslev) encuentre en ella el instrumental teórico para completar la tarea de desenmascaramiento de los textos. Así, arquetípicamente, la semiología francesa de los años '50 y '60²⁵.

Pero tal vez, de la operación definicional de la ideología, lo que hoy vale retener de ella es lo que puede entenderse como «clausura semiótica», esto es, la posibilidad de que las significaciones que se atribuyen “espontáneamente” a los fenómenos y relaciones del mundo social, i. e. las representaciones que nos hacemos de ellas, resulten *estabilizadas* y *naturalizadas* por relaciones de fuerza (del tipo que fueren, pero imbricadas en el complejo de la realidad social), dadas *objetivamente*, con o sin nuestra conciencia de ello, y por tanto, colocadas al margen de todo cuestionamiento y disputa.

Cabría indicar que, a diferencia de las propuestas del empirismo inglés y de la Ilustración francesa, este *afuera* no viene configurado como el mundo sensible para ser luego “interiorizado” a través de los registros sensoriales-perceptuales sino, antes bien, viene configurado por las propias relaciones sociales (asimétricas, engarzadas a una esquema de dominación para la apropiación desigual del excedente, etcétera) e “interiorizadas” en el proceso de nuestra propia constitución como sujetos (“sujetados”, jugará Althusser) en el marco de esas relaciones. Pero es importante igualmente destacar que al margen de estas significativas diferencias, la noción marxiana de ideología retiene un hilo en común con la tradición empirista/materialista anterior: las representaciones que se forman en nuestra conciencia tienen la clave de su producción general *fuera de ella*.

Notas

¹ Ver Lacan, J., *Seminario XX. Aún*, Paidós, Buenos Aires.

² A nuestro ver, sería relevante distinguir otra forma de producción de la vida social, a saber, la que suele convocarse con la palabra *sensibilidad* cuando se la utiliza para referirse, por ejemplo, a “una sensibilidad de época” y no, claro está, en relación con la vida sensorial. A nuestro criterio es mejor, en aquella dirección, hablar de «sensorio», para alejar precisamente esas confusiones. Aunque en los últimos años, las operaciones propias del sensorio (a nuestro ver, básicamente de discriminación, asociación y jerarquización) han formado parte de las problematizaciones sobre la vida cultural, la consideración sistemática de esta instancia está aún pendiente, tanto como sus vinculaciones con otras formas de producción. Su relativa mayor distancia con la temática político-comunicacional que aquí encaramos nos invita ahora a hacerla a un lado.

³ Ver *Hecho y por hacer*, Eudeba, Buenos Aires, 1998; pág. 267. (La edición original francesa es de 1997).

⁴ Publicado en lengua castellana por Nueva Visión, Buenos Aires, 1991 (la edición original, en francés, es de 1984); en particular páginas 11 a 32.

⁵ *Ibid.*, pág. 32.

⁶ Se refiere a Silva, A., *Imaginario urbanos. Bogotá y São Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1992. Al margen del valor que entraña la investigación concreta emprendida por el autor, en relación con estos términos, su texto podría dar pie a otro de estos ejemplos.

⁷ Se transcribe de acuerdo a la versión publicada en García Canclini, N., *Imaginario urbanos*, Eudeba, Buenos Aires, 1997: pág. 100 y 101.

⁸ Algunos títulos (de orientaciones marcadamente distintas) indican esta tendencia. Ver, por ejemplo: Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, SXXI, México, 1990; Eagleton, Terry. *La ideología*, Paidós, Bs.As., 1997; van Dijk, Teun A. *Ideología*, Gedisa, Barcelona, 1999. A nuestro entender, el texto señalado de Žižek añade consideraciones de interés sobre el tema, que ha seguido desarrollando en títulos posteriores. Las observaciones que siguen están, además, apoyadas, en: Marx, C., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel; Manuscritos económico-filosóficos* (en especial, “El trabajo enajenado”); *La ideología alemana; El 18 Brumario de Louis Bonaparte*; “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, en *El Capital*, Vol. 1 [de todos ellos, varias ediciones]. También: Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989; Barth, H., *Verdad e Ideología*, FCE, México, 1951; Rossi-Landi, F., *Ideología*, Labor, Barcelona 1980; Lenk, K., *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982; Lefèbvre, H., *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, FCE, México, 1983.

⁹ Notoriamente Valentin Voloshinov. Ver su *Marxismo y filosofía del lenguaje*, varias ediciones.

¹⁰ Será publicado en *Écrits*, en 1966; en español en dos volúmenes, Editorial Siglo XXI.

¹¹ Editado por primera vez en Francia bajo la supervisión de Jacques-Alain Miller, en 1975. Otras versiones circularon desde mucho antes.

¹² En español, en dos volúmenes, por Editorial Tusquets, Barcelona, 1983 y 1989.

¹³ Cf. Pêcheux, M., *Hacia una análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978.

¹⁴ *Temps Modernes* fue fundada por Sartre y Merleau-Ponty en 1945. *Socialismo o Barbarie* fue fundada por Castoriadis y Lefort en 1948. Con orientaciones por supuesto muy distintas, ambas revistas se constituyen, a su modo, en ámbitos de debate político-cultural a la izquierda del Partido Comunista Francés.

¹⁵ Por excelencia: Roudinesco, E. *Lacan*, FCE, México, 1994.

¹⁶ Una lectura atenta de los textos de Castoriadis no permite entrever diferencias teóricas de tal magnitud que justifiquen el énfasis de las ríspidas alusiones a Lacan que se encuentran con frecuencia en sus páginas. Todo hace pensar que el disgusto de Castoriadis con Lacan no era centralmente teórico. E. Roudinesco recoge una suerte de panfleto publicado en 1977 en *Topiques*, donde Castoriadis acusa a Lacan —junto a Barthes, Foucault y Althusser— de “efectuar operaciones de distracción por cuenta del Partido Comunista”. No es éste el lugar para un análisis de las diferencias propiamente teóricas, pero cabe señalar que, en más de una ocasión, y desde su

enunciación por Castoriadis, éstas parecen basarse en, cuando menos, muy discutibles interpretaciones de las afirmaciones de Lacan.

¹⁷ Para las observaciones que siguen, nos hemos apoyado en: Sartre, J. P., *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la comprensión*, Losada, Buenos Aires, 1964 [los números de página están referidas a esta edición]; Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 Vol., Tusquets, Madrid, 1983 y 1989; *Los dominios del hombre: encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988 (en especial, “Lo imaginario: la creación del dominio histórico-social”, “El descubrimiento de la imaginación”, “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”); *El mundo fragmentado*, Nordan-Altamira, Montevideo, 1993; *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, 1992; *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, 1997; *Hecho y por hacer*, Eudeba, Buenos Aires, 1998; Lacan, J. *Escritos*, 2 Vol., Siglo XXI, Buenos Aires, 1985; Seminarios I, IV, XI, Paidós Buenos Aires; Ogilvie, Bertrand. *Lacan. La formación del concepto de sujeto*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000; Roudinesco, E. *Lacan*, FCE, México, 1994; Masotta, O. *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Gedisa, Barcelona, 1994.

¹⁸ No coincidimos para nada con la interpretación que Castoriadis formula de la teoría lacaniana del estadio del espejo, según la cual Lacan quedaría allí preso de una noción de lo imaginario concebido bajo un estatuto *reflejo*. Como ya señalamos *ut supra*, la interpretación castoridiana parece nacer de una lectura tan literal de la metáfora del espejo que, cuando menos, sorprende. Es evidente que la captación de sí a través de la mirada del otro nada tiene de proceso «reflejo».

¹⁹ Hacemos aquí a un lado la identidad sujeto-Historia, planteada por Hegel.

²⁰ Ver, por ejemplo, Engels, F. “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, un artículo poco recordado pero ilustrativo al respecto. Recogido en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú. Guardan interés respecto de las tendencias divergentes que se albergan en el marxismo la obra de Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*, Alianza, Madrid, 1983.

²¹ Son de interés en este sentido las consideraciones que formula Pierre Bourdieu en un diálogo con Terry Eagleton, así como las que expone otro destacado intelectual que evitó sistemáticamente utilizar la palabra, Michel Foucault. Ver Bourdieu, P. y Eagleton, T. “Doxa y vida ordinaria”, en *New Left Review* (ed. en castellano) N° 0, Akal, Madrid, 2000; Foucault, M. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979. Algunos intérpretes insinúan que el término «discurso» en la obra de Foucault viene a reemplazar con otros matices la noción de ideología.

²² Entendemos, con Foucault, estas operaciones de poder como internas al campo de lo discursivo, más allá del debate sobre el peso que en ellas tengas las relaciones “materiales”, etc.

²³ ²³ Ref. a nudo borromeo y el entrelazamiento de los tres registros.

²⁴ El concepto de *determinación* ha dado lugar a otra vasta serie de confusiones, en particular por la tendencia a asumirlo como en una acepción próxima a “causación”, de lo que se deriva la suposición habitual de que esta determinación “dicta” el “contenido” de las ideas. Nada más ajeno, bajo nuestro punto de vista, a los textos de Marx.

²⁵ Valga incorporar aquí una anotación. En prácticamente todas las fuentes que participan de uno u otro modo de lo que hemos llamado más arriba un concepto “ampliado” de ideología se encuentra vinculado a problemáticas de lo que llamaríamos campo del discurso (Voloshinov: lenguaje; Gramsci: cultura; Barthes: habla; Althusser: discurso; etc.).