

IMAGINARIO, HISTORIA Y SOCIEDAD. HACIA UNA HISTORIA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE IMAGINARIO SOCIAL

DrC. Raudelio Machín Suárez¹

Universidad de Matanzas “Camilo Cienfuegos”, Vía Blanca Km 3, Matanzas, Cuba

Resumen

Esta monografía constituye una síntesis de un estudio sobre el concepto de Imaginario social. En el se defiende la importancia de este constructo para las investigaciones sociales, y el rescate del papel de la subjetividad en la determinación social. Se reelabora la noción de imaginario social en sus momentos de reproducción, de creación o instituyente, de transformación y ficcional. La investigación se realizó gracias al apoyo recibido por una beca CLACSO-Asdi para investigadores sociales entre diciembre de 2003 y noviembre de 2004.

Palabras clave: Imaginario Social, Institución, Reproducción

Introducción

Si el término historia pareciera demasiado “fuerte”, luego de tratados tan sólidos contra las evidencias de la historiografía clásica en la obra de Foucault, luego de la sistemática destrucción del continuismo ejemplarmente representada en Bachelard, luego de las consideraciones de Devereux sobre el dato científico, e incluso luego del propio imaginario científico en torno a esta noción que tiende a no favorecerla; preferimos aún usar el término historia, sin mucha pretensión de sistematicidad y sí alguna de complejidad, para remarcar la validez de la concepción de la historia fundamentada en la obra de Marx, con todas sus complejidades –de historia real- y ambivalencias –de historia narrada-. En otras palabras, preferimos intentar acercarnos históricamente al concepto de imaginario social, con el déficit propio de un ensayo no sistemático, antes que renunciar a un concepto global por uno más engañoso como reconstrucción, deconstrucción o comprensión.

La segunda precisión en este ensayo se refiere a que se intentará reconstruir el concepto, no la categoría de imaginario social, o sea trataremos de explicar cómo éste es un concepto-operante, y socialmente independientemente de las aproximaciones diversas de las diferentes definiciones. Es un estatuto de la realidad social que definimos de uno u otro modo según nos interese recortar alguno que otro elemento, pero justo la posibilidad de que recortemos expresiones fenoménicas, síntomas de su existencia, nos habla de su existencia social objetiva. Nos detendremos en los “fenómenos teóricos” que dentro de la tradición del pensamiento occidental delatan la presencia del concepto. Esta es la historia por tanto no de la palabra o el término imaginario social, sino de la relación del concepto "imaginario social" con los intentos por aproximarse a él como un “hecho” ya no esquivable dentro de la complejidad de Lo Social, o si se quiere de las sociedades (en plural y con minúscula). En este sentido, es un ensayo siempre perfectible por todo aquel que desde una disciplina particular o el espacio transdisciplinar de las ciencias sociales tenga en su cartera un buen indicio de los pasos hacia su conocimiento, tal cual se le enuncia hoy. Nuestro estudio se centrará así en los hitos hacia

su “nacimiento” en la teoría social, más que en la descripción exhaustiva del árbol genealógico completo.

La intención de estos apuntes será entonces remarcar estos cinco elementos: 1ro) que la noción de imaginario -social- no es nueva, ella se encuentra delineada en cada una de las obras en la historia del pensamiento de la humanidad sobre sí misma, lo cual nos habla no sólo de la larga historia de un concepto sino incluso de la solidez de un hecho, de una realidad que debe ser atrapada por su significación para la comprensión de la humanidad misma y sus derroteros,

2do) que la concepción de imaginario social tal cual la conocemos hoy es una noción relativamente reciente y con las limitaciones propias de una teoría surgida de la propia imagen que el capitalismo da de sí mismo, en la cual Castoriadis, su principal gestor para la teoría sociopolítica, ofrece sus propias limitaciones,

3ro) que es una noción ambigua de la que se ha abusado mucho, pero necesaria para entender el funcionamiento de la sociedad; por lo que debe ser redefinida para su uso en los marcos de una teoría social marxista,

4to) que tiene parientes teóricos que, si bien se solapan en algunos recortes del objeto social que intentan delimitar, éstos son inespecíficos e inoperantes e incluso epidérmicos para una comprensión sistemática social e histórica de la subjetividad social y sus vínculos con la sociedad, su pasado, presente y destinos; aún más para movilizar una transformación social y,

5to) que por las razones anteriores ésta debe ser reconceptualizada por la teoría marxista socialmente comprometida antes de que su uso teórico-metodológico sea congruente con el cambio social.

Intentaremos mostrar que esta noción de imaginario social no es sólo una comprensión teórica sino una metodología para el estudio y la transformación social comprometida. Si bien para algunos el término compromiso social está demodé, nos parece que hoy más que nunca debe ser actualizado por encima de otros como implicación o sobre-implicación, que si bien pueden

tener especificidad en prácticas profesionales específicas, en la praxis social no son más que otra expresión de lo que Castoriadis llamó el avance de la insignificancia, o sea el proceso de *dessignificación* de valores que antes fueron claves para la existencia de la sociedad.

Desarrollo

Indicadores preliminares

La historia del término imaginario, como bien muestra Starobinski, no puede ser separada de la noción de imaginación (1970). Concebida tanto como cualidad que como objeto o producto (Starobinski, 1974 [1970]), es el Psicoanálisis quien prepara el camino para darle toda su especificidad independiente de otros elementos del acto del pensar, y le permite luego a Castoriadis darle estatuto funcional independiente.

Ya en la teoría clásica la imaginación era uno de los momentos del acto de pensar - probablemente sea de allí de donde es reactualizada en Castoriadis su ubicación a medio camino en la fundación de la sociedad-, y a la vez un órgano independiente del psiquismo, ora bien formado y específico (Aristóteles) ora desperfecto y desviación del buen pensar (la escuela platónica), pero aún en este último caso adquiere solidez y cuerpo de órgano, como si se tratase de una víscera. Así, en su doble expresión subjetiva y objetivada —esta última muy primitiva aún-, desde los clásicos griegos notamos la necesidad de reconocer las imágenes como algo relativamente independiente de las palabras y las cosas. Esta idea tendrá su expresión contemporánea en algunos filósofos como Weston la Barré y su concepto de formas del filosofar (Barré, 1969).

Mas tarde “Al dualismo racionalista que subordinaba la imaginación (facultad presa en el cuerpo) a los empeños de la inteligencia, el Romanticismo opone un monismo irracionalista, o un dualismo trágico —donde la intuición imaginativa es el acto espiritual supremo, y donde la razón discursiva representa el pecado original, la separación, la desanimación, el principio de

muerte. (Es fácil reconocer en este resumen sincretista del pensamiento romántico las ideas comunes a Blake, Coleridge, Wordsworth, Shelley, Novalis, Schelling, Jean Paul, Maurice de Guérin, Baudelaire, etc.)” (Starobinski, 1974 [1970]:148)

Según Starobinski, el romanticismo desarrolla su idea de la imaginación en un enfrentamiento a la razón mecánica que a inicios de 1800 ya va a empezar a dar sus frutos a la ciencia. En contraposición, la imaginación romántica asume líneas teosóficas o de autoafirmación de la riqueza de la imaginación individual: “la rebelión romántica oscilará entre dos extremos: o bien, de manera casi delirante, oponer a la imagen del mundo formada por la ciencia un firme propósito de no recepción, o yuxtaponerle una especie de teosofía donde la imaginación, conservando sus privilegios objetivos, seguiría siendo un órgano de conocimiento, y, mejor aún, de participación; o bien, más modestamente, reivindicar para la conciencia individual el derecho de aislarse, de reinar sobre un horizonte imaginario, donde expandirse la creatividad del yo y donde nada se oponga a la originalidad de la fantasía personal.” (Starobinski, 1974 [1970]: 148-149)

Allí está la génesis de la elaboración vigotskiana de la imaginación individual rica e irreductible, profundamente sintetizada y reducida por la palabra en función de la comunicación social, como de la visión lacaniana del imaginario castrado por la palabra en el momento de la constitución subjetiva, la subordinación a un fantasma, a una imagen irreal que marca el vínculo con lo real. Curiosamente esta interpretación del fantasma en Lacan es más congruente con la línea jungiana que con la idea de fantasía de Freud. En Sartre, por su parte, el imaginario se va a quedar casi intacto como función psicológica individual intermedia entre lo sensorial y la conciencia, pero contenida en ambos momentos: es, al igual que para la filosofía de la antigua Grecia, facultad y órgano, irrealización subjetiva (Sartre, 1976 [1940]).

Sin embargo, la evolución de la concepción de un imaginario colectivo es deudora de otra raíz de pensamiento, descuidada por Starobinski, más empeñado en desentrañar la génesis del concepto mismo de imaginación como un acto individual. Se trata del fenómeno de la

identificación colectiva con un modo de evolución de las reacciones subjetivas ante sucesos sociales externos, un estilo propio de una época y un contexto, y que tiene implícita la idea de algo que trasciende la individualidad y que por supuesto no es preciso que lo compartan en palabras los que lo sienten para asistir a ello. Esta idea está bien definida en la concepción que sobre la tragedia desarrolla Aristóteles en su poética, al describir la evolución provocada al espectador en el transcurso y final de la representación. Esta idea va a tener una sólida influencia posterior en las obras de clásicos del siglo XVIII como Molière. El apelar a representaciones imaginarias que trascienden la expresión simbólica misma, fundamenta luego la expresión de dramaturgos más contemporáneos como Jean Genet o Samuel Beckett. Se trata sin dudas de la misma idea que sostiene el aparato teórico subyacente en la propuesta del “Odin Teatret” de Eugenio Barba: la idea de un imaginario compartido por los espectadores que asisten a la representación, y que reaccionan como resultante de una variable antropológica más general.

Sobre su relación con las palabras y las cosas la Psicología –y el Psicoanálisis-, ofrecen a través de la obra de algunos de sus clásicos, serias pautas para el debate. Esta se nos muestra como una visión optimista en la tradición histórico cultural, cuando Vigotsky nos dice que la imagen deberá ser profundamente condensada y transformada; reducida antes de poder ser puesta en palabra (Vigotsky, 1966 [1926]), o pesimista en el Psicoanálisis con Lacan, cuando la convoca como malentendido de la comunicación (Lacan, 1989). En ambos casos sin embargo se está concediendo a una instancia subjetiva colectiva simbólica, -llámese Otro o Cultura- la responsabilidad de la entrada del cachorro humano individual en el mundo de las palabras, y fracturando para siempre su vínculo natural con el de las cosas a cambio de compartir algo más general con la cultura -significados generales o significante- con la ganancia o el precio de la soledad individual –los sentidos particulares o el eterno resto no comunicable.

Al medioevo le debemos su construcción como aprehensión, afectación, delimitación subjetiva.

CD de Monografías 2009

() 2009, Universidad de matanzas “Camilo Cienfuegos”

Así Tomás de Aquino ocasionalmente convoca la imaginación en el espacio que pudiese llamarse una teoría estética, la percepción de lo bello como aspecto del bien, en la que algunos creen ver una clara inspiración neoplatónica, en la que sin embargo sí se puede encontrar un antecedente del análisis ontológico de los vínculos ético – estéticos. Sus ideas nos remiten a la imaginación como facultad del ser. No olvidemos que el hombre se debatía por ocupar otro lugar en su propia comprensión del mundo y el universo que resultara provechosa a las nuevas relaciones; que esta fue la época de la decadencia de las formas jurídicas, del dominio de la iglesia y por tanto del despliegue imaginario no sólo en torno a ella sino a pesar suyo: en el medioevo, el imaginario tomó curso de demarcación como momento del juicio. Aquino inaugurará así un largo ciclo que cerrará Kant con la Crítica del juicio y la finalización de la etapa axiológica de la imagen. Starobinski nos remite a la presencia de la imagen en la percepción, pero olvida que ésta vuelve a reaparecer en el juicio de valor. Todo juicio social sobre las condiciones de existencia, incluso todo juicio político está permeado por un imaginario que le convoca a cierta afectación. Si bien esta idea ha sido hartamente reconocida para la evolución del pensamiento científico (Núñez Jover, 1999), ha sido descuidada –probablemente no sin malicia- en los estudios sobre el juicio político, o sobre la elección epistemológica en ciencias sociales (Machín, 1997).

Su desenvolvimiento pragmático es sólo posible luego. Con el advenimiento del capitalismo y la mercantilización de la sociedad la imagen puede entonces ser vista como parte de ese proceso regido por la plusvalía., se abre con ella a su vez su liberación subjetiva y por tanto su posibilidad de conceptualización como liberadora. Hija del capitalismo es la concepción freudiana de imagen y fantasía, muy relacionada con los conceptos de represión y libido. Sin embargo, es curioso que la noción de fantasía en Freud, viene a aparecer como renuncia a la teoría de la seducción, a la teoría del hecho traumático, aún cuando esto no era una necesidad intrínseca para conservar la coherencia teórica y pudiesen haber convivido perfectamente ambas hipótesis. “Desde el punto de vista epistemológico, el concepto de sexualidad infantil, la

teoría de la fantasía inconsciente no necesariamente supone la necesidad de renegar de la teoría de la seducción” (Volnovich, 2002): 109). El propio Volnovich nos anticipa una hipótesis “[...] la retractación de Freud obedeció más a cuestiones ideológicas y personales que a conflictos teóricos” (Volnovich, 2002: 110). El imaginario social de su época le exigía la renuncia a una teoría que atentaba contra su propia imagen de respetabilidad del buen hombre burgués.

Con Freud, sin embargo, se abre la posibilidad del estudio del imaginario –incluso del imaginario social, aunque su centro fuese el sujeto individual. O sea, muchos de los elementos más importantes que apuntalan la concepción fundamental sobre el imaginario –imagen, representación, identificación-, fueron elaborados en la concepción Freudiana sobre el sujeto; y paradójicamente en textos donde se esperaría un tratamiento más cercano al del imaginario social –“El porvenir de una Ilusión”, “Psicología de las Masas y Análisis del Yo”, “Moisés y la Religión Monoteísta”, entre otras- constituyen aportes menos significativos a su estudio para lo social. Cualquier intento Freudiano por elaborar una teoría sobre lo social resultó limitado y en ocasiones ingenuo, en comparación con la solidez de su sistema sobre el sujeto individual, otros psicoanalistas posteriores tuvieron mejor suerte en la reelaboración de las claves epistémicas básicas de su sistema para el análisis social. De hecho, casi en cualquier obra de un psicoanalista encontramos contribuciones a la comprensión del registro imaginario y sus mecanismos y funciones en la constitución de la sociedad.

Winnicott reelabora el término "ilusión" para dar cuentas de la apropiación presimbólica que el niño hace de la realidad, y recorta un hecho que casi puede superponerse al del imaginario social (Winnicott, 1975 [1971]). Ya Melanie Klein había creado todo un catálogo de fantasías infantiles. Didier Azieú, por su parte, se introduce de lleno en el campo del imaginario y el inconsciente grupal (Anzieú, 1986 [1975]). Aunque su interés era esencialmente clínico, el reconocimiento de un imaginario grupal por un lado, y la referencia de éste a un imaginario más general, nos conducen a interpretaciones mucho más cercanas a lo que sería luego la noción de imaginario social en Castoriadis, o incluso a las desviaciones y rebuscamientos de la teoría

antropológico literaria de Durand (Durand, 1971 [1968], 1973). Por esa misma vía Bion y posteriormente E. P. Rivière, desanudan del universo grupal una realidad: inconsciente grupal, fantasías grupales, ECRO, y otras categorías, dan cuenta de una realidad compartida por los miembros de ese grupo, y de él con el contexto social del cual proviene. Lo interesante de la propuesta de Pichon Rivière es la posibilidad de esa instancia colectiva de generar proyectos, es decir, de proponerse en transformador, en agente de cambio, anticipación de la función transformadora del imaginario social (Pichon-Riviere, 1985).

Por otro lado, el nacimiento y desarrollo de la sociología estuvo sin dudas muy ligado a una noción de subjetividad social que en muchos aspectos toca al concepto de imaginario social; lamentablemente su camino más largo fue recorrido por la vía del positivismo. La concepción de Durkheim fue un gran paso en el final reconocimiento del imaginario social como concepto objetivo –"hecho"-. La conciencia colectiva era el reconocimiento de una instancia supraindividual, que sin embargo existía en los individuos. La limitación de Durheim estuvo allí en los límites de su vertiente positiva del racionalismo, que le llevó a buscar identificar una referencia en el individuo de esa instancia social, y así terminó por afirmar la dualidad de conciencias como explicación a su intento por "localizar" la conciencia colectiva. Por otro lado Castoriadis le critica el haber visto sólo la identificación colectiva como en el caso de la identificación religiosa "Hay que ir más allá de la idea de Durkheim sobre la religión como único polo posible de una identificación colectiva. Por eso es que hablo de imaginario social y de significaciones imaginarias, lo que abarca tanto las sociedades estrictamente religiosas como los casos límites." (Castoriadis, 1997 [1989b]: 167)

Mead, y luego con esa misma inercia todo el interaccionismo simbólico, tras las pistas de un conejo falso, continuaron tratando de "localizar" la conciencia colectiva, allí entonces se perdieron en las variables que darían cuentas de una relación cultura-individuo, sociedad-individuo. Sin dudas un gran aporte dentro de los marcos del positivismo a la comprensión de los elementos de esa cadena que se empeñaron en construir, pero tan ilusorios como la propia

cadena. El propio Durkheim estuvo más cerca del imaginario social. Tuvo que esperar la teoría social hasta 1965 para el “descubrimiento” del concepto de imaginario radical, y una década más para que con la obra *La Institución Imaginaria de la Sociedad* el concepto tomara forma en la teoría social; siempre sin embargo le quedarían huellas de ese origen: el concepto de “instituciones secundarias” no es más que un *deus ex machina* para salvar al final una trama que no acaba de cuajar. Despojar finalmente al concepto de la trazas positivas –instituciones secundarias, o la necesidad de la institucionalización (o significación según el momento de su teoría) para la existencia imaginaria-, le dará la posibilidad de aparecer coherentemente en el cuerpo del marxismo como teoría social.

Las revoluciones con su dosis de inventiva y utopía permiten a la imaginación oponerse a sí misma y completar el ciclo con el concepto de imaginario social, lanzado al ruedo de la investigación sociopolítica por Castoriadis, pero antes bien agotado por la crítica de arte.

A su vez, en paralelo surgía un Maturana, con la teoría de las representaciones sociales deudora de la tradición aristotélica de un racionalismo a ultranza, tratando de entender las ideas que dominan la subjetividad social con claves racionalistas y positivistas de oportuno uso socio-psicológico, pero de limitado alcance en la investigación social más general.

Otra de las vertientes de pensamiento social que ha influido en la comprensión de la subjetividad social y que de a ratos se cruza o recorta fenómenos cercanos a los referenciados por el imaginario social es el interaccionismo simbólico, sin embargo a pesar de sus variantes extremas, desde las más subjetivistas hasta las más apegadas a la realidad en general, pecan de un subjetivismo teórico por un lado y de un positivismo metodológico por otro, que les impide tener una comprensión social e histórica de las comunidades que se estudian. La razón epistemológica de su fracaso está en su clara raíz en una sociología del conocimiento reducida en términos de sociología del lenguaje y de las formas simbólicas.

Otras aproximaciones a las investigaciones sociales desde disciplinas recientes, han denotado el hecho de un espacio llamémoslo así en un sentido abstracto, compartido por un conjunto

humano en un momento y lugar definidos, producto de sus actos de comunicación; en esta tradición se inscriben los estudios antropológicos de la llamada "antropología postmoderna". Clifford Geertz en su concepción de cultura alude a una definición que toca en más de un punto al imaginario social: "cultura denota un patrón de significados históricamente transmitidos y corporizados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes de vida" (Geertz, 1973: 89). La posibilidad de transmisión histórica generacional incluye no sólo los elementos explícitos del lenguaje oral y escrito, sino un amplio espectro de imágenes cuya expresión no es sólo simbólica; no todo imaginario logra efectivamente inscribirse en la institución social; esta concepción sin embargo rescata al menos la fuerza histórica del imaginario social, descuidada por otras teorías.

Algunos autores, luego de identificar el fenómeno, intentaron buscar explicaciones operacionales. Así por ejemplo Benedict Anderson intenta explicar el surgimiento de las naciones modernas en las nuevas formas de comunidades imaginadas, cuya posibilidad otorga a la convergencia de la imprenta y el capitalismo (Anderson, 1983: 25). La debilidad del argumento es tan evidente como su originalidad, pero ésta no se debe tanto a la omisión del papel de la cultura popular en este proceso, como intenta complementarlo Rowe (1993 [1991]), sino al sesgo positivista en el que también Rowe cae. Se trata de intentos de atrapar desde el positivismo el fenómeno del imaginario social, y, como en el caso de la teoría de las representaciones sociales, tienen el limitado alcance de las operacionalizaciones en el estudio de un objeto no atrapable por esta vía. Como en el caso de la antropología postmoderna, se descuida la transmisión no simbólica: en toda praxis social se comunica o comparte un imaginario que trasciende lo estrictamente comunicado por vía del símbolo oral o escrito, e incluso en ocasiones que trasciende cualquier otro modo de simbolismo.

Muchos son los autores que denuncian el predominio de la episteme positivista dentro de la investigación social (Devereux, 1967; Habermas, 1982; Munné, 1989), enmascarada en las más

diversas formas (Machín, 1998), a pesar de su inoperancia para la explicación de los fenómenos sociales (Devereux, 1969; Habermas, 1982). Su capacidad de convertirse en mercancía y por otro lado la propiedad de las otras epistemes de desvirtuarse hacia el positivismo o positivizarse, una vez que son convertidos en mercancía, es la hipótesis central que manejamos en un trabajo anterior, que ahora retomamos sólo para remarcar como corolario: la alternativa marxista, y dentro de ésta la necesidad del énfasis en los procesos subjetivos sociales, es la que más se ajusta a una teoría que pretenda liberarse de la trampa del mercado, de la lógica de la producción capitalista, por ser precisamente una teoría crítica de las bases de la explotación, una teoría subversiva al orden mundial existente.

Un paso importante desde el marxismo hacia una comprensión de la subjetividad lo da György Lukacs, quien reclama para la teoría crítica un pensamiento totalizador no sólo como en el sentido hegeliano de “[...] análisis de las relaciones entre el todo y la parte, [...] la compleja interacción entre las distintas racionalidades presentes en una realidad”, sino como “la interpenetración de lo objetivo y lo subjetivo, la dimensión subjetiva de la objetividad existente. Para romper el embrujo de las formas fetichistas de objetividad y desgarrar el velo de su coseidad, se precisa captar la inteligibilidad de un objeto partiendo de su función en la totalidad determinada en la cual funciona (Lukacs: 47 y ss.)” (Acanda, 2002)

Alain Touraine, quien dice separase del concepto de actor de Marx y Lukacs, para quienes el actor sólo es importante cuando es el agente de la necesidad histórica, nos conecta con otra noción de historicidad: “Cuando hablo de historicidad, hablo de creación de un experiencia histórica, y no una posición en la evolución histórica, en el desarrollo del espíritu o de las fuerzas de producción.” Asimismo en su definición de modernidad, que incluye a la vez procesos de subjetivación y racionalización, como en el concepto de movimiento social, que opone al de lucha de clase -recurriendo a la lógica de la historia, en tanto que la idea de movimiento social se refiere a la libertad del sujeto- conecta a la teoría marxista con la posibilidad de acciones de transformación no radicales.

Por su parte, Castoriadis con la noción de imaginario social –categoría perfectamente congruente con el marxismo como se verá-, viene a inaugurar un nuevo momento del marxismo –que ya había sido anunciado por Gramsci- en el cual el sujeto social no va a ser más esclavo de una necesidad histórica, sino creador de una historicidad, idea que si bien estuvo implícita en la obra original de Marx, es cierto que el énfasis en el polo de la necesidad histórica conducía a una interpretación supradeterminista de la historia que ataba de manos el empeño de la creación. Luego, ya casi todo teórico que coquetea con el marxismo desde la sociología, o la filosofía tiene que tomar distancia de la supradeterminación y colocarse bajo la tendencia de un marxismo donde el sujeto social, la subjetividad social, toman de la mano la creación de su propio destino.

La extensión de las investigaciones de Prigogine hacia el estudio de la realidad social, entendida ésta como un sistema alejado del equilibrio (Prigogine y Stengers, 1983[1979]), hasta el presente no pasan de ser ideas interesantes y polémicas; pero una perspectiva compleja de la sociedad necesariamente pasaría por entender la complejidad de la representación subjetiva de ese sistema, y sus efectos sobre su propio desarrollo, al cual el concepto de imaginario social aporta una profunda aproximación transdisciplinar.

El imaginario social se va delimitando así como el registro de la subjetividad social contenedor por un lado de la memoria histórica, de lo pasado; reflejo de lo instituido, de la sociedad que le antecedió y de la que lo contiene, es el lado retrógrado, conservador del imaginario social; pero a la vez la memoria viva de un rico pasado. Sin embargo el imaginario no es sólo reflejo, sino y esencialmente creación de algo nuevo, anticipación de lo porvenir. En ese sentido marca, instituye, traza, crea la sociedad futura “a su imagen y semejanza”. Es no sólo reflejo de lo instituido sino imagen anárquica, instituyente. Por último el imaginario es transformación. La creación pura da origen a la literatura y el arte, la creación transformadora de la realidad es la culminación del proyecto imaginario y a la vez la movilización del imaginario social hacia otro rumbo. Veamos más detenidamente los síntomas de la existencia de estos momentos del

imaginario social en la teoría social precedente.

Imaginario como reproducción

Quizás el primer síntoma que delata al imaginario social en su construcción teórica clásica o moderna es su referencia como reproducción de un real que lo circunscribe. Naturaleza, objetos externos, realidad social, real, objetividad, y un largo etcétera, según nos movamos de escuela en escuela o autor en autor, todos los que han intentado decir algo sobre la sociedad y el hombre, han debido hacer referencia a su equivalente en una imagen subjetiva, que incluye pero trasciende lo expresado y expresable en el lenguaje oral o escrito. Un registro sin dudas contaminado por estímulos internos y externos. “[...] [N]os interesa conservar de los trabajos de los críticos freudianos y marxistas, o de la crítica sartriana (deudora de Freud y de Marx simultáneamente), [...] que no existe imaginación pura, no hay imaginación que no sea un comportamiento, animado por un vector afectivo o ético, y orientado positiva o negativamente en relación a un dato social.” Starobinski, 1974 [1970]:153)

El anclaje objetivo del imaginario, uno de sus rasgos más aceptados, desde el Génesis, hasta La rama dorada, tiene para el pensamiento mítico religioso como para sus principales críticos una función intermedia entre el hombre “preteológico” y el hombre religioso o laico. Es el momento de equilibrio con el mundo natural, que el pecado del juicio va a fracturar para siempre. A partir de entonces le va a quedar sólo un vago rezago en las imágenes, los ritos, los mitos, las fantasías, la esperanza de reunificación luego de la muerte. Con esto quizás se contradiga la creencia de que la religión aparece con una cierta función “consoladora” ante la inevitabilidad de la muerte, cuando en realidad fue la fractura con el mundo natural por vía de la religión la que debe haber conducido a la imagen de la muerte como liberación, completud, reestructuración de algo roto, paz; o sea, la idea de la fractura con el mundo natural le antecede a la imagen de la muerte y no viceversa. Esta imagen va a ser luego rescatada por la antropología estructural como principio de argumentación, y por la vertiente fenomenológica

como principio metodológico. La angustia del imaginario presimbólico es el punto de partida de toda investigación nos va a decir George Devereaux.

Para las aproximaciones gnoseológicas el imaginario es el patrón de referencia, de equilibrio entre lo externo y lo interno entre el ser y el pensar entre la cosa en sí y su nombramiento; aparece como función de realidad en Psicoanálisis, imagen de la realidad en la conciencia social de Lenin; es en cualquier caso la imagen de una existencia real u objetiva. Allí entonces se emparentan marxismo y Psicoanálisis, positivismo y fenomenología; Anzieu, y Vigotsky. La sistematización que hace Bachelard del imaginario se inscriben en la tradición gnoseológica que intenta retomarlo para en su estatuto de simulador de realidades, las barreras mentales son las irrupciones no indeseables provenientes del imaginario (Bachelard, 1974 [1971], el énfasis es mayor en el plano de la imagen interior (Barré, 1992 [1969]; Morin, 1988), que en el de los símbolos racionales compartidos (Barré, 1992 [1969]; Morin, 1988).

En la concepción de memoria histórica colectiva de Halbwachs, encontramos un intento por atrapar el fenómeno del imaginario social como reproducción del pasado también positivizado. Se refiere al recuerdo que tiene una comunidad de su historia. Un efecto racional y consciente que no abarca toda la contención imaginaria del pasado de una comunidad. Incluye sin embargo curiosamente, la interpretación, los discursos, textos y otras expresiones en imágenes que se derivan de estos recuerdos y el modo en que estos inciden en la propia comunidad como fenómeno social (Halbwachs, 1992 [1941])

La ética también se funda allí donde se da muerte a lo imaginario. El principio del bien y del mal que da origen a la normatividad, el juicio sensible, que permite distinguir entre las cosas, o la neutralidad valorativa y de deseo de las praxis analítica, conviven con el fantasma imaginario que escapa a las dicotomías simbólicas, al discernimiento, a la neutralidad. El imaginario, o más específicamente el imaginario social, coexiste en la ambigüedad de los polos opuestos, con la

asimetría del compromiso sin palabras y sin límite temporal prefijado. Hoy el imaginario de una sociedad puede favorecer lo que mañana reniega. De su síntoma dan cuentas tanto el sociólogo como el político o el analista.

Las insinuaciones lingüísticas que Benveniste cree ver en el fantasma freudiano, son llevadas hasta sus últimas consecuencias en Lacan reduciendo éste a los interjuegos simbólicos de la lengua, perdiendo el anclaje otorgado por Freud en lo real. No es hasta sus últimos trabajos que Lacan retoma de nuevo la idea de la referencia transregistro del fantasma y le vuelve a otorgar peso a lo real. Es de destacar sin embargo la función del Otro en la concepción del fantasma lacaniano, que anticipa en cierta medida la instancia trascendente del imaginario castoridiano.

El arte y su crítica conviven también con el fantasma de realidad, incluso, más allá del naturalismo, el realismo, el hiperrealismo o el realismo socialista. El principio autotélico del arte surge para afirmar una autonomía justo porque no existe. La imaginación artística tiene, y gracias a ella también existe, relaciones con su mundo su época y su historia. Lo vemos claramente en esta cita de Starobinski “[...] la tarea crítica, sin duda siempre interminable, consiste en escuchar a las obras en su fecunda autonomía, pero percibiendo todas las relaciones que establecen con el mundo, con la historia y con la actividad inventiva de toda una época.” (Starobinski, 1974 [1970] :153)

Pudiéramos decir que aquí reside la cara conservadora del imaginario. Este en tanto es el reflejo de lo existente, de las instituciones sociales anteriores ya creadas, se convierte en factor regresivo que impide a la sociedad su avance hacia otras formas de institucionalización. Así en algún momento Freud comentaba: “De todas las creencias erróneas y supersticiosas de la Humanidad, que se supone que han sido superadas, no existe ninguna cuyos residuos no se hallen hoy entre nosotros en los estratos más bajos de los pueblos civilizados o en las capas

superiores de la sociedad culta. Lo que una vez ha llegado a estar vivo se aferra tenazmente a conservar la existencia”.

El imaginario como creación

“Creación: capacidad de hacer surgir lo que no está dado, ni es derivable, combinatoriamente o de otra forma, a partir de lo dado En seguida, pensamos que esta capacidad corresponde al sentido profundo de los términos imaginación e imaginario. Cuando abandonamos sus usos superficiales. La imaginación no es simplemente la capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma ya dada; la imaginación es la capacidad de presentar nuevas formas.” (Castoriadis, 1997: 137)

Así nos presenta Castoriadis a la creación y anticipa la función creadora del imaginario. Esta función, a diferencia de la anterior, no se agota en los elementos existentes; aunque elaborada sobre ellos, constituye una forma superior, que cuaja en la institución, nos dirá Castoriadis. Esa institución es nuestro modo simbólico de concebir el mundo para lo social en la concepción de Castoriadis. En este sentido sólo cuaja como imaginario colectivo, como imaginario social emergentes de vínculos subjetivos individuales convergentes.

Sin lugar a dudas, la mayor novedad teórica de Castoriadis, si lo colocamos en la línea del marxismo, está en reconocerle a las sociedades su dosis de invención. No hay nada de instituido en las sociedades que no haya sido imaginado antes. Pero en su obra, sin embargo, no es donde únicamente se delata la existencia de un imaginario creador.

Starobinski nos conduce a la idea de la imaginación como divergencia de la realidad reflejada: “La imaginación inusitada en la misma percepción, mezclada con las operaciones de la memoria, abriendo en torno nuestro el horizonte de lo posible, acompañando el proyecto, la esperanza, el miedo, las conjeturas, -la imaginación es mucho más que evocar imágenes que dupliquen el mundo de nuestras percepciones directas: es un poder de divergencia gracias al

cual nos representamos las cosas distantes y nos distanciamos de las realidades presentes” (Starobinski, 1970: 138) Con ella anticipa una ampliación de la teoría del reflejo leninista, que si bien vino a representar un buen punto de apoyo en el enfrentamiento contra el idealismo burgués de su época, necesitaba ser ampliada hoy en la teoría marxista para cubrir todo el alcance de la realidad social contemporánea.

El imaginario ofrece, en tanto divergencia, trascendencia de lo real y subversión del orden simbólico, la capacidad de resistencia con respecto al castrante mundo de las instituciones. El comienzo del Psicoanálisis lacaniano –el estadio del espejo- aún estaba por estos lares, antes de mitificar la supremacía del orden simbólico; el carácter subversivo del deseo encarna el eterno retorno del imaginario perdido.

Esa divergencia se hace más evidente cuando nos movemos al plano del imaginario colectivo; es patente en la formación de los grupos descritos por Anzieu y Käes, pero en ellos conserva cierta reserva autoinstituyente, cerrada, enajenante, mientras que en la visión de Pichon Rivière, ésta se articula en proyecto que debe trascender la vida grupal, como veremos más adelante.

La historia del pensamiento marxista no es ajena a esa percepción de divergencia propia del registro de lo simbólico. Henry Lefevre la nombra con su categoría de apropiación imaginaria, la cual intuye las diversas recepciones que de la realidad hace el sujeto social. Gramsci con el concepto de hegemonía apunta a esa divergencia en la recepción del poder: el poder deja de ser algo ejercido en bloque y de modo homogéneo, y pasa a ser una dinámica de relaciones políticas entre las clases donde la recepción por la conciencia social juega un papel importante.

Starobinski nos introduce al imaginario como un registro no sólo pasivo, reflejo de una realidad exterior, sino como una activa creación de esa realidad pasada, presente y futura con una clara función de transformación. “De ahí esa ambigüedad que encontramos siempre: la imaginación,

como anticipa y previene, sirve a la acción, esboza ante nosotros la configuración de lo realizable, antes de que sea realizado. En ese primer sentido la imaginación coopera con la «función de realidad», ya que nuestra adaptación al mundo exige que salgamos del instante presente, que sobrepasemos los datos del mundo inmediato, para alcanzar mentalmente un futuro antes distinto.” (Starobinski, 1970: 138)

Sin embargo, anclado en la tradición estructuralista y con los fijados límites de la teoría literaria, despliega todo su libro en demostrarnos la función del imaginario en la creación humana en el arte y la expresión sublime; allí cumple para él una función de goce, recreo, disfrute, distanciamiento de la realidad, y hasta pudiésemos decir de enajenación: “Pero, la conciencia imaginante, (...) puede también tomar sus distancias y proyectar sus fabulaciones en una dirección en la que no tiene por qué tener en cuenta la posibilidad de una coincidencia con el acontecimiento: en ese segundo sentido, es ficción, juego, o sueño, error más o menos voluntario, fascinación pura. Lejos de contribuir a la «función de realidad», alivia nuestra existencia arrastrándola a la región de los «fantasmas». Así, contribuye sucesivamente a ampliar nuestra dominación práctica sobre lo real, o a romper los vínculos que a él nos ligan. Y lo que viene a complicar aún más las cosas, nada garantiza el éxito de la imaginación anticipadora: corre siempre el riesgo de no recibir la confirmación que se espera, y no haber provocado sino una vana imagen de nuestra esperanza.”

(Starobinski, 1970: 138)

Aún, cuando sea cierta esta función de desvarío del imaginario, aún cuando no toda expresión imaginaria tiene indefectiblemente un origen real o un destino de objetivación e institucionalización, conserva para nosotros una importancia trascendente en la investigación social, por dos razones fundamentales: 1ro, porque el imaginario colectivo, a diferencia de la imaginación individual, tiene un poder fundacional y mitorepresentacional, que puede tener consecuencias objetivas para el curso de una sociedad, y 2do, porque aún centrados en una expresión imaginaria individual –como es el caso del investigador enfrentándose a una

colectividad humana- éste representa un dato importante en la asimilación, simulación y corrección del cuadro de la representación colectiva.

Esta última idea es compartida tanto por un teórico de la crítica literaria como Starobinski -“En contraposición, hay que reconocer que la imaginación más delicada conserva siempre una realidad propia, a la que pueden recurrir todas las actividades psíquicas. Es un dato entre otros datos”-, como por un gran metodólogo de la investigación empírica antropológica como George Devereux, al darle casi mayor importancia a la investigación de la subjetividad del investigador, como modo no sólo de discernir lo que de subjetivo hay en su investigación, sino de colocar ésta como dato válido para la comprensión en el contexto humano con el que el investigador se enfrenta. (Devereux, 1989 [1969])

Si queremos distanciarnos de las comprensiones positivistas que hoy dominan la investigación subjetiva de la sociología será preciso reconocer la objetividad y relativa autonomía del imaginario social como expresión subjetiva de la existencia de la sociedad, y no como meras ideas sobre los sucesos de la vida, como se pretende atrapar en las investigaciones sobre las representaciones sociales. “Si en toda vida psíquica, existe necesariamente una imaginación de lo real, vemos cómo también subsiste, en el mayor desorden de imágenes, una realidad de lo imaginario” (Starobinski, 1970: 139)

La paulatina incorporación de las investigaciones sobre el imaginario social tanto en la teoría como en la praxis marxista contemporánea, para dar cuentas de la ambivalencia de la modernidad capitalista más patente en el plano subjetivo, dota a ésta de renovada fuerza en la investigación interdisciplinaria a la que confluyen filósofos, sociólogos, psicólogos, historiadores, etc. La causa tal vez esté en que éste no es más un concepto, sino una noción compleja sobre un hecho objetivo: la existencia subjetiva de la sociedad. Ya Luckacs intentaba reflejarlo al afirmar la penetración mutua de lo objetivo y lo subjetivo, y al preocuparse por la dimensión subjetiva de la objetividad existente, por los efectos de que una evolución objetiva “no puede

dejar de tener a la larga consecuencias subjetivas”, y su contrario, los efectos de reificación como resultado de la cosificación de la subjetividad (Luckacs, 1969: 3).

El fracaso del freudo-marxismo como teoría social se debió entre otras razones al intento por sistematizar teóricamente despliegues teóricos incompatibles cuando la única integración posible a ese nivel, es la toma de partido teórico desde la cual elaborar nociones que den cuentas de hechos revelados por otros referentes teóricos, y desarrollar metodologías que tomen en cuenta los anclajes y fracturas epistemológicas develadas por otros referentes para la investigación social. La fractura en el vínculo investigador - objeto descrita por Devereux para dar cuentas del fracaso del objetivismo metodológico que desde el positivismo había permeado a las investigaciones sociales –incluso a las de corte marxista-, la fractura de la continuidad empírico-teórica, y la noción de obstáculo epistemológico de Bachelard, son hitos metodológicos que el investigador marxista no debe descuidar independientemente de su elaboración en universos teóricos diferentes, pues aluden a momentos del proceso de investigación susceptibles de ser explorados en cualquier aproximación al vínculo investigador social – sociedad, que enlazan a la subjetividad del investigador con el imaginario de su época. La sociedad es entonces –y con ella todas sus instituciones- no sólo el referente en el que se funda el imaginario social sino a la vez el resultado del propio imaginario fundante. Es preciso ver en sus instituciones, el resultado de la institucionalización de un imaginario social, y por tanto en cierta medida reflejos de aquél. Esto se cumple de modo más o menos sistemático para cualquier nivel institucional, y es uno de los mecanismos explicativos del hecho descrito primero por Durheim para las instituciones sociales y luego por Bourdieu para las instituciones educativas, de la reproducción institucional de los patrones sociales generales. Así lo reconoce también Castoriadis para el caso particular de la empresa: “En cuanto a la empresa, que debería ser objeto de discusión específica, imposible de llevar a cabo ahora, no vemos cómo podría haber, en la empresa, un tipo de poder, de estructura, de jerarquía de organización cuya validez rechazáramos para el conjunto de la sociedad.” (Castoriadis, 1997: 169)

La expresión institucional del imaginario social, es bien desmenuzada ya en la idea del inconsciente institucional de Armando Bauleo. Según esta idea, los miembros de una institución comparten una serie de fantasías inconscientes que les trascienden y reproducen en todos los contextos de la institución. Este inconsciente institucional es el encargado de otorgar determinadas expectativas imaginarias para un cargo o posición dentro de una empresa, organización o institución en general. Es así mismo el que rechaza la entrada de nuevos miembros –o nuevas ideas- a la vez que los moldea y los hace comportarse según sus códigos imaginarios. Incluso el visitante ocasional siente que “en este lugar tengo que comportarme de este modo”, o se ve conducido a expresar ciertas ideas o al menos a callar otras, sin que nadie se lo pida explícitamente o lo vea sancionado en algún documento expedito.

El imaginario aparece entonces como el creador de las reglas a las que se ajusta la sociedad y sus instituciones. Si la escuela o la familia reproducen las estructuras de poder de la sociedad en general no es sólo en su sentido funcional de adaptación del individuo a su convivencia social sino que todas las instituciones a todos los niveles y probablemente de abajo hacia arriba también son el resultado de la institución imaginaria.

Por su parte Freud desde sus inicios en la elaboración de una teoría y una práctica terapéutica tenía la sospecha de que existía una instancia subjetiva exterior a la subjetividad de los individuos, que abarcaba tanto los contenidos como el tipo de enfermedad típicos de cada época, así como el curso de las asociaciones durante el tratamiento. Especialmente en sus estudios sobre la paranoia, va desentrañando cómo los propios recuerdos del paciente, la vida actual y sus imágenes formadas en su propia época propician el contenido del delirio. Establece incluso una fina distinción entre delirio de recuerdo y delirio de interpretación para significar los dos momentos en que hace irrupción la imagen colectiva en la subjetividad individual a partir de la elaboración de la imaginación personal del paranoico. También para el caso de la histeria coloca en el padre -representación de la imagen colectiva, de lo social, de la norma externa- la carga imaginaria social que luego determina los vínculos de la hija con sus futuras parejas, la

altura de los ideales de amor y los modos de entregarse a ese amor, que quedan subordinados a una imagen adquirida bien temprano desde lo social y fijada en la imaginaria figura paterna.

Esta idea es después llevada hasta el extremo en la elaboración por Lacan de los más diversos conceptos estructurales que dan cuenta del condicionamiento simbólico e imaginario de lo social sobre el individuo. En su elaboración teórica inicialmente le presta especial atención al registro imaginario: “Sin duda sabemos la importancia de las impregnaciones imaginarias (Prägung) en esas parcializaciones de la alternativa simbólica que dan a la cadena significativa su andadura”; para de inmediato establecer que la ley que sostiene esa cadena es la ley del lenguaje. (Lacan, 1989: 207). Luego su obra sigue una inflexión retrógrada que va desde la supremacía imaginaria, luego simbólica a través de la megadeterminación del lenguaje, finalmente real, y por último delirante en sus últimas obras de analogías matemáticas. A esa primacía del significante se enfrenta Durand apostando por la no arbitrariedad del signo lingüístico, la variedad imaginaria resultante de una relación no lineal que trasciende los efectos de significación de la cadena significativa y la fractura que lo arquetípico provoca en la interpretación del signo; ideas que hacen pensar en un imaginario no esclavizado por las formas simbólicas (Durand, 1971 [1968], 1973).

Volviendo a Freud, éste posteriormente, con la elaboración de la relación inconsciente - inconsciente –entre analista y analizando-, como vía para la tramitación del análisis, deja casi explícita una concepción del imaginario social creador/reproductor. Esta es luego deslizada a través de toda su elaboración sobre la atención flotante. Sin embargo quien viene a dar cuentas explícitamente de la existencia del imaginario social es su alumno C.G. Jung. La ambivalencia creadora/retrógrada del imaginario es mucho más explícita en la concepción jungiana del inconsciente colectivo. Según éste, el inconsciente colectivo consiste en “percepciones inconscientes de procesos reales externos por una parte y, por otra, todas las reliquias de funciones de percepción y adaptación filogenéticas” (Jung, 1987 [1934]: 213)

Mientras que Starobinski emparenta a Husserl y Sartre en su visión “prosaica” y terrenal de la

imaginación, Julia Kristeva los diferencia; mientras que Husserl “considère que l’image est une signification dégradée, descendue du signe-jugement au plan de l’intuition, Sartre soutient que c’est la conscience de signe qui s’ajoute d’emblée à l’image, mais non pas au titre de «remplissement [Erfüllung] de la signification»” (Kristeva, 1997: 308). Ella cree finalmente reconocer en la concepción del imaginario de Sartre la representación de la libertad, la creación, casi la anarquía (Kristeva, 1997).

De esa anarquía se vale lo imaginario en su función creadora, que no otorga límites a su finalidad ni respeta las fronteras de lo instituido. El imaginario como creación fluye en libertad, de esta autonomía están hechos también los grandes proyectos sociales humanos, siempre que estos encarnen una continuidad imaginaria transformadora.

El imaginario como transformación

Muy ligada a su función creadora, imaginativa, fundacional, aparece la función transformadora del imaginario social. Cuando nos detenemos en los hilos que conectan, no sólo semántica sino lógica y gnoseológicamente la categoría de conciencia social marxista y el concepto de imaginario social probablemente el otro punto de incuestionable intersección es su función transformadora, como objetivación en un sentido abstracto pero como movilización social en el sentido político, para el caso de la conciencia social. Por su parte desde el propio Castoriadis la idea de un imaginario transformador, revolucionario estuvo siempre presente. Este debía generar el proyecto de sociedad completamente nueva como resultado de un acto de conjunción particular de las subjetividades en una entidad más colectiva. Esa era finalmente casi su “misión” en un sentido casi mesiánico, según la analizó Castoriadis.

Al analizar la obra de Castoriadis, en especial su concepto de imaginario social a menudo se olvida su raíz profundamente marxista. Si bien es cierto que el término es el resultado de la evolución de las teorías filosófico-literarias sobre la imagen y la representación, si bien es cierto que su formación psicoanalítica le permitió tener una imagen del imaginario en su vínculo con lo

simbólico y con lo real totalmente revolucionaria, si por último aceptamos que su idea del imaginario fundante es un duro golpe al marxismo vulgar que espera la aparición de una nueva sociedad por obra y gracia de las leyes de evolución de la historia, la cual no es hecha por otros que por los propios hombres; la raíz de la idea del imaginario en su potencial no sólo de representación de lo social sino de transformación de lo social es profundamente marxista. El propio Lenin en su estudio en los Cuadernos económico-filosóficos escribía “la conciencia no solo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea”. Lenin, 1979: 204.

Paradójicamente, sin embargo, si algo fue quedando por decir en la teoría de Castoriadis esto era sin dudas, lo relacionado con la “trabas” institucionales con las que sin dudas se encuentra el imaginario social en su función transformadora, que apenas logró esbozar como un efecto de desdesignación social. Esto ha conducido a que algunos autores muestren hoy su preocupación por lo que la ocultación institucional de imaginarios puede lograr sobre estos. Sin embargo, es evidente que son preocupaciones marcadas por la urgencia temporal. En realidad el imaginario social se mantiene fluyendo, la memoria colectiva, si es actuante para ese sujeto social, busca sus espacios de expresión, sólo que su poder instituyente, transformador se retrasará más o menos según la flexibilización de las instituciones existentes, y su relación con el poder instituyente de ese imaginario.

Como hemos comentado en otras ocasiones, el imaginario no “muere” por dictamen institucional ninguno, queda siempre latente a la espera de las fallas en los muros institucionales para emerger (Machín, 2001); pero la mayor o menor flexibilidad institucional puede constituir un factor retrógrado o revolucionario con respecto al imaginario social de lo por venir. En la medida que se dé espacio de actuación al imaginario social y a la vez se module su formación en función de los intereses sociales generales, la sociedad será no solo más plural y representativa sino a la vez más revolucionaria y transformadora, su potencial de transformación será mayor. El imaginario social puede constituir un freno o un motor del cambio social, depende de cuánto se comprenda y se atienda su movimiento. Este es dinámico y por

tanto debe ser encauzado dinámicamente. Aún queda analizar teóricamente, pues lo desarrollado hasta ahora es insuficiente, cuáles son los posibles vínculos del imaginario por instituir con las instituciones instituidas, incluso en los casos en los que éstas sean más “revolucionarias” o al menos “humanistas” que el propio imaginario social. Por último, si es posible plantearse la pregunta en estos términos, o es preciso aún reformularla.

De todos modos la categoría imaginario social conecta a la teoría social marxista contemporánea con la función liberadora de toda investigación, a la vez que cualquier acercamiento al imaginario social para su estudio activa su función transformadora; lo cual es precisamente congruente con el sino de esta tradición filosófica. Esta perspectiva enfrenta -para la investigación sociopsicológica de campo- a la investigación descriptiva y aséptica con una intervención dinámico-transformadora y genética social.

Finalmente queremos remarcar que no debería ser descuidada sin dudas la función ficcional del imaginario representada en el arte; ésta es a la vez un resultado del imaginario como creación y si se quiere como transformación potencial. Sublimación o recreación de la realidad, imagen aberrante o imaginación sin límites, automatismo psíquico, enajenación, o simplemente anticipación; reflexividad o autotelismo, cualquiera que sea la interpretación, ésta es sin dudas una de las vertientes más ricas y apasionantes del imaginario social, que rebasa sin embargo los límites del presente ensayo. Sería sin embargo toda un área por explorar, apenas esbozada por Starobinski para la literatura; por Bataille o Todorov para el arte en general. Convocamos pues a que sea más sistemáticamente explorada por los estudios sociales, pues sin dudas allí encontraremos también señales para seguir por este camino tras nuestras propias huellas.