**EL IMAGINARIO DEL COMÚN**

 **Traducción: Juan Manuel Aragüés Estragués**

1. **Introducción: la imaginación y lo imaginario**

La imaginación es una facultad que posee el individuo como sujeto. El imaginario constituye, por el contrario, un conjunto de representaciones que tiene su origen en la sociedad y cuya difusión manifiesta la acción inconsciente de la sociedad sobre el individuo. Una oposición tenaz se instala, de este modo, en diferentes campos disciplinarios. Una cierta psicología o sociología tiende a oponer explícitamente el “imaginario” a la “imaginación”. Christophe Dejours afirma así: “El imaginario (social) se opone aquí conceptualmente a la imaginación (subjetiva). La imaginación es el resultado del trabajo psíquico de unión, a partir de formas figuradas (los fantasmas) *producidas por el sujeto* mismo y de su asociación a pensamientos latentes. […] El imaginario social, por el contrario, es una repertorio de imágenes *dadas desde el exterior por la sociedad…*”[[1]](#footnote-1). Vemos aquí que el individuo produce desde su interior las formas figuradas o fantasmas pero que el imaginario social procede, por el contrario, del exterior y funciona un poco como un “listo-para-pensar”, acercándose mucho a lo que no ha mucho llamábamos “ideología”. ¿Quiero esto decir que el imaginario social no puede sino ser dado y no producido y, en consecuencia, que la relación del individuo con un tal imaginario no puede ser más que pasiva? ¿O bien es posible considerar que este mismo imaginario sea modificado o desconstruido poniendo en cuestión las certidumbres que constituyen su fuerza? Yendo más lejos, ¿se puede concebir la producción de otro imaginario social, no ciertamente por un individuo aislado, sino por individuos que actúen como actores colectivos? ¿Y, de ser así, en qué condiciones?

 La apuesta política de esta cuestión es considerable. Va en ello, en efecto, la posibilidad de oponer al imaginario neoliberal dominante un “imaginario alternativo”, al que llamamos “imaginario del común”. Pues una oposición de este tipo no implica, en absoluto, que estos dos imaginarios se sitúen en el mismo terreno[[2]](#footnote-2). En realidad, el término “imaginario” no tiene el mismo sentido en ambos casos. El imaginario neoliberal es, sobre todo, un imaginario empresarial. El imaginario del común es un imaginario completamente diferente. Para entenderlo, hay que examinar la o, más bien, las relaciones posibles del imaginario con la imaginación a partir de tres perspectivas muy diferentes antes de introducir en la última parte de nuestra exposición el concepto de un “imaginario de las prácticas”.

1. **Fenomenología del acto de imaginar**

Nuestra imaginación ha sido vista, y continúa siéndolo, como una facultad que manifiesta un grado de actividad que justifica que se hable de ella como de una <fuerza> o de un <poder>: se le designaba con la expresión latina *vis formandi*, es decir, como una fuerza formativa (*bildende Kraft*, dirá Kant en el siglo XVIII). La imaginación es un poder de producir o de formar a partir de nosotros mismos imágenes, a diferencia de la sensación, mediante la cual los objetos nos son dados desde el exterior. Constitituye, en este sentido, un poder de presentar un objeto *in absentia*, en ausencia, es decir, sin que afecte directamente nuestros sentidos externos (vista, tacto, oído, olfato, gusto). En un marco tan amplio, se podría colocar una gran diversidad de actos. Algunos ejemplos bastarán para mostrarlo.

Tomemos un primer ejemplo de Sartre[[3]](#footnote-3). Si cierro los ojos, ya no veo la hoja de papel que tenía ante ellos hace un instante. Sin embargo, sé sin duda que no ha desaparecido, que no se ha anonadado. En efecto, podría hacerla reaparecer manteniendo los ojos cerrados, ha guardado su forma, su color y su posición. Ya no la veo y, al mismo tiempo, la veo <en imagen>, formo en mí una imagen de esta hoja. Pero, ¿se puede descartar de un modo tan fácil la hipótesis de la nihilización provocada al cerrar los ojos?

 Me está permitido, sin duda, abandonarme a un experimento de pensamiento, como el de Stephen en el *Ulises*, de Joyce, quien anda con los ojos cerrados sobre la playa de Sandymount y se pregunta si el mundo no habrá desaparecido cuando los vuelva a abrir[[4]](#footnote-4). Esta experiencia no toma todo su sentido más que si se la refiere de modo polémico a la doctrina del inmaterialismo, profesada en el siglo XVII por el obispo irlandés Berkeley: según esta, la materia no existe, solo existen percepciones y espíritus que perciben[[5]](#footnote-5). Pudiera ser, por tanto, que el mundo desapareciera mientras que cierro los ojos, puesto que deja de ser percibido: “Abre los ojos ahora. Sí. Un instante. ¿Y si todo hubiera desaparecido?”, se pregunta Stephen[[6]](#footnote-6). Sin embargo, durante este intervalo, el sentido del oído permanece plenamente activo y hace que Stephen se imagine las conchas y el fuco sobre los que crujen sus zapatos. Al mismo tiempo, el tiempo como forma de sucesión subsiste, aunque solo sea por el ritmo de la marcha y los ruidos de pasos. También, cuando vuelve a abrir los ojos, Stephen no puede sino rendirse a la evidencia: lejos de haber desaparecido, el mundo subsiste para siempre, idéntico a lo que era antes de esta experiencia[[7]](#footnote-7).

Tomemos otros dos ejemplos, reagrupados aquí por razones de comodidad. En primer lugar, una evocación voluntaria del pasado: me acuerdo de la casa de mi infancia. Al hacerlo, <re-produzco>, en el sentido en que produzco de nuevo, es decir, formo esta imagen poniendo este objeto como habiendo-estado-presente para mí. En segundo lugar, una imagen producida involuntariamente: percibo una casa y esta visión me hace pensar en la persona que vive allí y que conozco. Su imagen surge en mí sin haber sido llamada por mi voluntad, nace por asociación mental. Es la imagen de una persona puesta como existente pero no percibida por mí actualmente.

Cuarto ejemplo: en lugar de acordarme de una casa que he visto anteriormente, produzco en mí, en mi calidad de arquitecto, la forma de una casa que todavía no he visto. La formación de la imagen de una cosa nueva atestigua una facultad propiamente *inventiva*: esta forma es puesta por mí como no habiendo jamás existido hasta ese día. En efecto, producir la imagen de algo nuevo que no ha sido visto nunca no es lo mismo que producir de nuevas la imagen de algo que ya ha sido visto.

Quinto ejemplo: produzco la imagen de un centauro tocando la flauta (ejemplo tomado de Husserl, fundador de la fenomenología[[8]](#footnote-8)) y pongo entonces al centauro como inexistente. Esta inexistencia o irrealidad es más radical todavía que la de la nueva casa inventada por el arquitecto en la medida en que la inexistencia del centauro es relativa a nuestro mundo tomado como totalidad: su existencia es excluida por las leyes de nuestra naturaleza, como establece Lucrecio, quien se pregunta en qué se convertirían las dos partes –hombre y caballo- del centauro al cabo de tres años en la medida en que sus ritmos de desarrollo son incompatibles[[9]](#footnote-9), lo que no es en absoluto el caso de la casa de forma inédita.

Inútil prolongar esta enumeración. Encontramos en todos estos ejemplos la conjunción de dos rasgos que dan al acto de imaginar su unidad relativa: por un lado, lo que me parece de un carácter por así decir intuitivo, no pone de manifiesto una representación general y abstracta, es decir, un concepto; por otra, lo que hace presente, o <presentifica>, no es dado en y por la sensación. Lo importante no es que el acto de imaginar sea o no voluntario, lo importante es que produzca algo fuera de toda presencia sensible. Es una acción de <poner ante los ojos> (*subjectio sub aspectum[[10]](#footnote-10)*) algo que no afecta al sentido externo de la vista, por consiguiente, que no es <visto> y que, sin embargo, es <como visto>, puesto que es dado intuitivamente.

1. **Lo imaginario como dimensión constitutiva del yo (moi)**

Esta fenomenología puede parecer demasiado sospechosa en un examen más circunspecto en cuanto a los pretendidos poderes del sujeto: ¿con qué derecho remitir todos estos actos de imaginar a una facultad o un poder que tome el nombre de <imaginación>? En efecto, en cada uno de estos ejemplos se trata de una intención por la que un sujeto pone un objeto bajo diferentes modos (sea como inexistente porque su existencia es imposible, sea como inexistente porque no ha existido nunca hasta el momento, sea como habiendo-ya-existido pero ya no existiendo, etc). Se puede ampliar el círculo y considerar un acto o una intención por la que un sujeto se relacione con su objeto anticipadamente, es decir, poniéndolo como no existente todavía pero que va a existir (el arquitecto inventor está tentado, sin duda, de proyectar la realización de la forma de su casa en el porvenir). Pero, a la inversa, podemos preguntarnos si toda <anticipación> presupone una tal relación intencional de un sujeto a un objeto o si hay más bien lugar para una forma de anticipación que estuviera más acá de esta división sujeto-objeto y, por tanto, de toda anticipación intencional.

Tomemos lo que Lacan presenta al principio del libro II del Seminario como “un descubrimiento de la experiencia”, y no como una <categoría> independiente de la experiencia (o *a priori*): el descubrimiento de que “el yo (moi), en su aspecto más esencial, es una función imaginaria”[[11]](#footnote-11). En contra de todo naturalismo, Lacan subraya la distinción entre la función imaginaria tal como interviene en la naturaleza y la función del yo (moi) que está presente en el hombre. En el anuncio de subdivisiones que encabeza el libro III: <El universo simbólico>, la extraña expresión: <El imaginario natural> está seguida inmediatamente de esta otra: <El dualismo freudiano>. Ilustrando la primera expresión, Lacan evoca todas las <captaciones gestaltistas> ligadas a la parada en los animales, “tan esencial para la atracción sexual en el interior de la especie”. Pero el gran descubrimiento del análisis, continúa, es que el hombre funciona ya de modo diferente en relación a la vida de la especie misma: “Hay ya en él una grieta, una perturbación profunda de la regulación vital. Ahí radica la importancia de la noción de instinto de muerte aportada por Freud”. Con esta referencia a la noción de instinto de muerte, tal como es elaborada en *Más allá del principio de placer*, Lacan introduce a lo que él llama <dualismo freudiano>: Freud, nos dice, “ha querido salvar a todo precio un dualismo” frente a una concepción <unitaria> y <naturalista> del hombre que “nos reintroducía en una filosofía de la naturaleza”. Poniendo los puntos sobre las íes, indica que este dualismo “no es otra cosa que aquel del que yo hablo cuando antepongo la autonomía de lo simbólico”. En el IV del libro II, “Una definición materialista del fenómeno de conciencia”, introduce “la perspectiva exacta de la excentricidad del sujeto en relación al yo (moi)”: el sujeto no es el yo (moi), el verdadero sujeto es el inconsciente, “este sujeto desconocido por mí, desconocido por el yo” que es “el núcleo de nuestro ser” (*der Kern unseres Wesens*)[[12]](#footnote-12). Dicho de otro modo, el yo (moi) no es un error en el sentido de una <verdad parcial>, es en sí mismo desconocimiento necesario del sujeto porque él <es un objeto> que llena la función de lo imaginario[[13]](#footnote-13). Que este imaginario sea ilusorio, eso es innegable. Pero nos equivocaríamos si infiriéramos que este ilusorio es puramente subjetivo. Lo imaginario como función del yo (moi) es “un ilusorio perfectamente objetivo”[[14]](#footnote-14). A lo que se apunta con todas estas fórmulas es, bien entendido, a toda la tradición filosófica que hace de la relación consigo de la conciencia[[15]](#footnote-15) una especie de originario que bautiza indiferentemente con el nombre de <sujeto> o de <yo> (moi). El < descubrimiento de la experiencia> del que ha hablado más arriba es el de la experiencia analítica, a saber, la de la no-coincidencia del <sujeto> (como <inconsciente>) y del <yo> (como <función imaginaria>).

En el planteamiento de estas consideraciones está introducida <la experiencia del espejo>, por medio de una imagen conmovedora, la del paralítico y el ciego: el paralítico, es decir, “el que no puede moverse solo si no es de manera descoordinada y torpe” está dominado por la imagen del yo (moi) “que es ciego y le lleva”. Lacan se refiere aquí a un poema de la Edad Media, convertido en fábula en el siglo XVIII, en el que dos personajes palian sus respectivas enfermedades colaborando: el ciego lleva al paralítico, mientras que el paralítico guía al ciego. El ciego le dice al paralítico: “Yo tengo piernas y vos ojos: yo voy a llevaros; vos seréis mi guía. Vuestros ojos dirigirán mis pasos inseguros: Mis piernas a su vez irán donde vos queráis”[[16]](#footnote-16). Más allá de la moral un poco convencional de la fábula sobre los beneficios de ayuda mutua, Lacan lee en ella la posibilidad de que un ser no pueda encontrar su unidad más que en su relación con otro, a la manera del paralítico que se refleja en la posición del ciego. La carencia motriz del paralítico viene entonces a significar análogamente la dependencia motriz del recién nacido. Y del mismo modo que el paralítico proyecta su independencia en las posibilidades motrices del ciego, de la misma manera el recién nacido anticipa una independencia motriz de la que está privado en la del doble percibido en el espejo. Hay que subrayar que el paralítico es quien ve y que la función de la mirada se sitúa de lado del ciego. Dicho de otro modo, el paralítico está fascinado y el ciego manda[[17]](#footnote-17). El paralítico no puede “identificarse con su unidad más que en la fascinación”: “la fascinación es esencial para la constitución del yo. La diversidad descoordinada, incoherente, de la división primitiva alcanza su unidad en la medida en que está fascinada”[[18]](#footnote-18).

 Ahí está lo esencial de lo que se llama el “estadio del espejo”. Pues lo que está fundamentalmente en juego es que “la primera relación consigo es irremediablemente y para siempre una relación con otro”, lo que lanza luz sobre la manera en que el niño juega con su imagen en el espejo. Esta experiencia, lejos de reducirse a una simple etapa en un proceso de maduración psicológica, se revela al examen a la vez como un lugar de nacimiento y una estructura inseparable que manifiesta la estrecha relación entre <separación> y <constitución>. Lacan se remite, en efecto, a la raíz latina *pars* (parte) que se encuentra tanto en *separare* (separar), como en *se parere*, engendrarse a sí mismo, aunque, como dice “de su partición el sujeto procede a su parto”[[19]](#footnote-19). La anticipación del cuerpo unificado no es un acto de la imaginación que tendría su fuente en el sujeto-consciencia o que procedería de un poder <del> sujeto. Se trata, más bien, a través de la experiencia del espejo, de la constitución del yo mismo, de su generación o engendramiento. De ahí se verifica que el yo como función imaginaria, lejos de ser puramente subjetivo, “determina a un cierto nivel la estructuración del sujeto”[[20]](#footnote-20).

La conclusión que se impone es que *lo imaginario es irreductible a la imaginación* de la misma manera que lo real no es reductible a lo físico y lo simbólico a lo cultural[[21]](#footnote-21): lo imaginario es una *función* a partir de la que el yo se constituye, la imaginación no es sino una facultad, al menos un *acto* del <sujeto> en el sentido de una conciencia que apunta a un objeto de una u otra manera. En este sentido, la imaginación es derivada de lo imaginario y no a la inversa. Es decir, que no se trataría en una tal perspectiva de una cierta acción de la imaginación sobre el imaginario, tampoco de una <producción> de lo imaginario por la imaginación (por retomar los términos de nuestro problema). La unidad encontrada por el cuerpo dividido en la imagen del otro “que es su propia imagen anticipada” no debe ser puesta en la cuenta de un sujeto completamente constituido, puesto que ella es aquello por lo que se precipita su constitución. Pero la primacía de lo imaginario sobre la imaginación no hace más que reenviar al anudamiento de lo simbólico y lo imaginario mismo.

En el corazón de lo simbólico se encuentra un invariante estructural, el del Padre, que pone en juego el estatuto mismo de este orden como “orden-universo” en el que todo se da, más precisamente la relación que el “sujeto” mantiene con la institución de la sociedad. ¿Hay que hacer, con Lacan, del reconocimiento del Padre como Ley la condición del nacimiento simbólico del sujeto mismo? Pensar esto es situar la fuente de la institución social en otro transcendente, “indiscutible e intocable”, en lugar de relacionarla con el ejercicio de un poder instituyente del que el padre es coheredero sin estar jamás en el origen[[22]](#footnote-22). Como dice Castoriadis, “el padre no es el padre si él mismo no remite a la sociedad y a su institución, si no se significa al niño que es un padre entre otros padres, que lo es en la medida en que desea estar en un lugar en el que no estaba en su poder de crear y que, de este modo, figura y hace presente para el niño que una colectividad anónima e indefinida de individuos que coexisten en y por la institución y se suceden arriba y abajo del tiempo le sobrepasa a él mismo explícitamente de un modo infinito”[[23]](#footnote-23)

1. **Las dimensiones <social-histórica> y <física> del imaginario radical.**

En este denso fragmento, Castoriadis hace proceder la institución de la sociedad de la actividad de una colectividad anónima e indefinida[[24]](#footnote-24): lo que él llama el “imaginario social instituyente” remite a este colectivo anónimo e impersonal. Correlativamente, lo que llama la “imaginación radical” remite a la constitución de la psique individual. La distinción clásica entre el “imaginario” y la “imaginación” se encuentra ahí medianamente embrollada y complicada: ni el imaginario ni la imaginación están en poder de un sujeto que podría transformar su acción o modificar libremente su tenor. En los dos casos, y ahí se encuentra lo esencial, lo que se produce no es del orden de la “re-presentación”, es decir, de un redoblamiento de la representación. En el primer caso, el del imaginario social instituyente, son las “significaciones sociales imaginarias” (el dominio ilimitado de la naturaleza por la técnica ha constituido, desde el origen, a la burguesía como clase, la empresa se ha convertido hoy en día en la significación social imaginaria por excelencia del neoliberalismo). En el otro, el de la imaginación radical, se trata de fantasmas que no están sometidos a un orden ni a una relación de representación con la realidad exterior. Entre las dos dimensiones del imaginario radical hay una tensión irreductible que puede llegar hasta el conflicto. Por ello Castoriadis habla en el pasaje citado más arriba de una *limitación* de la imaginación radical por el imaginario social instituyente.

Consciente de la ruptura que introduce en relación a toda una tradición, se refiere de buena gana a la concepción de la imaginación defendida por Aristóteles en su tratado *De anima*, que le parece abrir una nueva vía, más enterrada que seguida posteriormente. El texto en el que se explica sobre este “descubrimiento encubierto” fue escrito en 1978 con el título “El descubrimiento de la imaginación”[[25]](#footnote-25). En el tratado de Aristóteles, en III, 7, se puede leer esta fundamental afirmación: “las imágenes llegan al alma pensante a través de sensaciones […] Por ello, el alma no piensa nunca sin imagen”. Lo que quiere decir que el alma no piensa jamás sin estos *phantasmata* que son los productos propios de la imaginación y, por consiguiente, que la actividad de la imaginación es indispensable para el ejercicio del pensamiento. Al comienzo del capítulo 10 de este mismo libro III, la imaginación se encuentra incluso definida como “una suerte de pensamiento”. La imaginación de la que se trata aquí es designada por Castoriadis como *primera* por oposición a la imaginación *segunda* de la que se ha tratado hasta el presente, bien sea la de la rememoración o la de la recombinación de elementos. Los cinco ejemplos mencionados más arriba se refieren todos, por otro lado, a esta “imaginación segunda”. En relación con esto, incluso los dos últimos ejemplos mencionados anteriormente (la invención arquitectónica y la ficción del centauro) pueden ser relacionados con la imaginación segunda o derivada como poder de *recombinación* de los datos de nuestra sensibilidad[[26]](#footnote-26). Pues la recombinación no es la creación y la “imaginación primera” es propiamente creadora.

Si es llamada “radical” es porque es originaria y no derivada. No está en nuestro poder en la medida en que nos constituye en lo más profundo de nosotros mismos. Es un poder que nos constituye y no un poder que está en nuestro poder, es decir, un poder que nosotros podríamos activar a nuestro gusto. Hemos sido desde siempre tomados por ella del mismo modo, en cierto sentido, en el que lo hemos sido en el pensamiento (en sentido débil del término, el de pensar en algo). Para comprenderlo, debemos desviarnos de la *imago* en el sentido de la efigie o del retrato (al que se vincula aún Lacan a propósito del estadio del espejo), para regresar al sentido de la palabra griega *phantasia* (imaginación) y de su derivada *phantasma* (imagen). *Phantasia* deriva de *phainô* “hacer aparecer a la luz”. *Phantasma* (*phantasmata* en plural), término que remite a la misma raíz griega, designa propiamente lo que aparece a la luz o lo que aparece, sean “apariciones” o “presentaciones” más que “re-presentaciones”, “re-producciones” o “imitaciones”: las apariciones no redoblan lo ya-existente, surgen inopinada y bruscamente sin ser explicables por lo que les precede. Si se considera la dimensión de la imaginación radical, la de la psique singular (llamada por Freud “inconsciente”) esto se vuelve particularmente evidente. Castoriadis habla sobre este tema de un flujo “ilimitado e ingobernable”, de un “surgimiento perpetuo de imágenes” que rompe toda “consecución fija” y toda “correspondencia rígida”[[27]](#footnote-27). De este flujo ingobernable, el joven Hegel, que no había recubierto todavía la imaginación primera por la memoria (Mnémosyne), da en 1805 una aproximación sorprendente. Cuando habla de la imagen “inconsciente” que puebla la “noche del espíritu” y “no tiene que ser expuesta como objeto ante la representación”, afirma: “El hombre es esta noche, esta nada vacía que contiene todo en la simplicidad de esta noche, una riqueza de representaciones, de imágenes infinitamente múltiples de las que ninguna le viene precisamente al espíritu o que no son en tanto que presentes (…) aquí surge entonces súbitamente una cabeza ensangrentada, allí, otra silueta blanca, y desaparecen. Se descubre esta noche cuando se mira a los ojos a un hombre, se zambulle su mirada en una noche que se vuelve *terrible*, es la noche del mundo que se acerca aquí al encuentro de cada uno”[[28]](#footnote-28). De esta imaginación radical, Castoriadis va a llegar a decir que hace posible el lenguaje mismo, y no a la inversa[[29]](#footnote-29), de donde tomamos medida de la distancia entre esta concepción del inconsciente y la de Lacan.

Sin embargo, ¿podemos sentirnos satisfechos de una reducción de la relación entre estas dos dimensiones, la del imaginario social instituyente y la de la imaginación radical constitutiva de la psique singular, a una simple relación de “limitación”? Castoriadis sabe muy bien que una reducción de ese tipo sería gravemente mutilante. Él afirma en numerosas ocasiones que el imaginario social instituyente vuelve a nutrir con su “savia” la psique singular, haciendo aparecer así una cierta “acción de retorno” de la imaginación radical sobre la imaginación social instituyente, incluso si esta acción es indirecta e imperceptible. ¿Pero hasta dónde puede llegar esta acción? Ciertamente no hasta la producción directa por la imaginación radical de nuevas significaciones sociales imaginarias, desde el momento en que esta producción es obra de un único colectivo anónimo e impersonal, es decir de “nadie” (*outis[[30]](#footnote-30)).* Pero entonces, ¿cómo no liberar la imaginación radical de toda limitación social[[31]](#footnote-31), sino hacer prácticamente posible la acción de retorno por la que la psique singular podrá fecundar aunque no sea sino indirectamente la sociedad? Para ello, la imaginación radical debe llegar a “transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social del individuo”. Una acción de retorno de este tipo es, por otro lado, rarísima e imperceptible allí donde la autonomía no está instituida, si no es a través de la “transgresión” y la “patología”[[32]](#footnote-32). Sin embargo, hay que favorecer y propiciar una acción de este tipo si se quiere evitar permanecer en la dualidad de un *imaginario social* enteramente sustraído a la acción de los individuos y de una *imaginación radical* rebelde a toda determinación. Esto supondría en efecto olvidar que el acto de institución puede ser, en ciertas condiciones, “explícito”, es decir “consciente”. Como tal manifiesta una praxis y no una producción ciega. Por otro lado, una auto-institución explícita de este tipo define lo que propiamente se llama una “revolución”. ¿Pero qué tipo de imaginación es la que interviene en la praxis instituyente?.

**IV La “imaginación deliberativa” y las praxis instituyentes**

Para clarificar este espinoso punto, es preciso, una vez más, permitir un rodeo por Aristóteles. La tesis de Aristóteles en los capítulos 9-12 del libro III del *De anima* es que el deseo no puede ejercerse sin la imaginación: el deseo mueve al viviente, pero no lo mueve sin la *phantasia*. Esta imaginación, que es una facultad específica, o bien es sensitiva (*aisthètikè)* y, a ese título, está presente en todos los animales; o bien es deliberativa (*bouletikè*) y, a ese título, no pertenece más que a los animales racionales, es la forma específicamente humana de la imaginación. Es relevante que esta distinción entre los dos tipos de imaginación no sea mencionada en ninguna otra parte en la obra de Aristóteles[[33]](#footnote-33). ¿Qué quiere decir aquí Aristóteles? Hay que alejarse de un error: la imaginación deliberativa no es la imaginación que delibera, “deliberativa” no quiere decir “deliberante”, sino solamente que tiene relación con la deliberación hasta el punto de serle indispensable. La imaginación deliberativa es propiamente la que interviene en la actividad de la deliberación, es verdaderamente la condición de esta actividad sin confundirse, sin embargo, con esta última: no hay deliberación sin ejercicio de la imaginación deliberativa. Pero, ¿cómo entenderlo?

Aclaremos un primer punto. ¿En qué consiste la deliberación (*bouleusis*, de donde viene *bouleutikè*) y a qué se refiere exactamente? La constituyen tres rasgos. En primer lugar, es obra colectiva: el miembro de la asamblea del pueblo (*ecclèsia*) delibera sobre asuntos comunes, la deliberación consigo mismo no es más que la forma interiorizada de la codeliberación o deliberación en común (*sumbouleuein*). Además, trata sobre lo posible, es decir, sobre el porvenir. No se delibera sobre lo imposible, del mismo modo que no se delibera sobre el pasado. Finalmente, no se delibera solo sobre los medios, sino también sobre los fines.

No insistiremos lo suficiente sobre este punto. Hay que reconocer una cierta presencia del fin en la *ejecución de los*  medios. Esta inmanencia del fin prohíbe identificar los *medios* con simples y puros instrumentos. La elección de los medios debe, por consiguiente, proceder siempre de una reflexión sobre los efectos que un medio es susceptible de producir cuando se dirige al fin perseguido. De hecho, el fin no está determinado más que y a través de la elección de los medios, no se descubre al agente más que en y por esta elección[[34]](#footnote-34). La buena deliberación es precisamente la que determina estrictamente “lo que conviene a un fin”. Lo que conviene a un fin es, precisamente, los medios y esta conveniencia significa propiamente que los medios “vienen con el fin”, son “convenientes” y no solo “convenibles”; de tal manera, el fin, en lugar de ser colocado como un objetivo a alcanzar en un futuro más o menos lejano, es actualizado conjuntamente con la actualización de los medios que le convienen. De golpe, deja de ser válida la disociación entre el futuro del objetivo ideal y el presente de la ejecución de los medios: la conveniencia del fin y de los medios es experimentada en el presente de la acción. Hoy debemos llevar el fin al presente del actuar.

Entonces, ¿cuál es el resorte de la acción si no lo es la motivación? Y la acción de la imaginación es en este sentido irremplazable. Según Aristóteles, la sensación no es fuente de ninguna acción. Por el contrario, incluso entre los animales más rudimentarios, se requiere la *phantasia* para que haya movimiento, de manera que es causa y resorte de la acción. Pero la función específica de la imaginación *bouleutiké* es explicar la motivación humana. Consiste en una capacidad de producción de los *phantasmata* y estas “imágenes” intervienen precisamente en la deliberación. Pero, ¿de qué tipo de imágenes se trata? Se puede suponer que estas imágenes mentales son extraídas de toda experiencia sensorial directa y son imágenes de cosas ausentes referidas al futuro que es objeto de deliberación. Se puede ir más lejos todavía: la imaginación deliberativa procede, dice Aristóteles, a una comparación entre varias imágenes mentales o *phantasmata* de modo que forma una imagen única. Esta imagen única hace ver, literalmente, a todos los participantes de la deliberación común lo que es precisamente el objeto de su deseo, es decir, el fin que les es común. La actividad de la imaginación deliberativa consistiría, por consiguiente, en una elaboración del objeto del deseo y, a través de ello, una determinación del fin de la acción[[35]](#footnote-35). Consistiría en hacerse una imagen más precisa de este fin, suficientemente precisa para producir la motivación indispensable para la acción. Por ahí se aclara la formulación de Aristóteles según la cual el alma pensante, a través de los fantasmas o pensamientos que están en ella, “como si viera, calcula y delibera sobre cosas futuras en relación a cosas presentes”[[36]](#footnote-36). La expresión “como si viera” lo dice todo, a su manera, de la función de la imaginación deliberativa: no se puede deliberar de las cosas por venir más que en la *anticipación figuradora* del porvenir.

Estas consideraciones pueden contribuir a aclarar el lugar eminente que ocupa la imaginación en las experimentaciones sociales y políticas contemporáneas, lugar que es directamente función del que toman la codeliberación o deliberación en común. Estamos aquí muy lejos de los “falangsterios” de Fourier y de las “Icarias” de Cabet, que se querían conformes a planes imaginarios de reconstrucción integral de la sociedad. Estas utopías eran modelos elaborados de modo abstracto a los que debían conformarse las prácticas. Se preguntaba cómo realizar localmente planes imaginarios de una sociedad perfecta concebidos hasta el mínimo detalle: nos proporciona un buen ejemplo el *Código de la Comunidad*, de Théodore Dézamy (1842), quien prevé dividir la comunidad nacional en ayuntamientos (comunas) cuyo territorio deberá ser lo más igual y regular posible y con un número de habitantes igual a 10.000. La imaginación que funciona en este plan es una imaginación arquitectónica y *catastral*. Se entiende que el sueño de una sociedad perfecta, armoniosa y transparente a sí misma funcione hoy más como un repelente que como un atractor de deseo. Las experimentaciones actuales, ya sea la de la ZAD de NDL[[37]](#footnote-37) o la de Chiapas en México, inauguran una relación completamente diferente con el porvenir: constituyen “utopías concretas” o incluso “utopías reales” (E.O. Whrigt) que entienden ofrecer una especie de “imagen reducida” de nuevas relaciones sociales y permiten “ver” la posibilidad de otro porvenir. Sin llegar a la construcción de nuevas instituciones, todas las prácticas que “alteran” lo instituido existente en un sentido emancipador tienen como condición esta nueva función de la figuración anticipadora o *prefiguración*. Lo que está en juego es una nueva relación entre experimentaciones e imaginación: la imaginación se hace experimental en lugar de ser *arquitectónica o planificadora*, como era el caso en el siglo XIX. Permite escapar a la oposición entre el imaginario utopista desembridado y la ciencia de la necesidad histórica. Se trata de abrir el presente a todas sus posibilidades prácticas e imaginar a partir de las prácticas mismas diferentes mundos o diferentes maneras de hacer-mundo.

**Conclusión: *imaginario* del común e *imaginación* de los actores del común**

Estamos ahora en condiciones de retomar la cuestión de la relación entre imaginario e imaginación tal como la habíamos planteado al principio. Es posible construir un nuevo imaginario a partir de las prácticas colectivas. Consideremos, desde ese punto de vista, la relación imaginario/imaginación tal como es puesta en práctica por la Comuna de París, o, más bien, antes y durante la Comuna en la medida en que el imaginario de la Comuna se construye bastante antes del acontecimiento propiamente dicho (delimitado por la secuencia que va del 19 de marzo al 27 de mayo de 1871), como bien ha señalado Kristin Ross en un bello libro consagrado precisamente a *El imaginario de la Comuna*. Hay ahí un gesto esencial, el que consiste en valorizar la dimensión del imaginario en la experiencia de la Comuna y, en esta perspectiva, remontar hasta las primeras reuniones populares no autorizadas de 1868 y a las de los clubes revolucionarios[[38]](#footnote-38). Concentrándose en esta dimensión, pone en evidencia hasta qué punto la Comuna no se ha dejado reducir jamás a “la ficción nacional francesa”. La razón radica en que el imaginario de la Comuna fue elaborado por lo que Kristin Ross llama “la imaginación comunal” y que esta imaginación comunal no ambicionaba en absoluto construir un nuevo Estado, sino que alimentaba el proyecto de una federación de comunas libres de Francia y más allá, el de una federación universal de los pueblos. La expresión “República universal” fue formulada desde diciembre de 1870 por el Club de la Revolución, reunido en Montmartre y se impuso en los clubes durante el sitio de París. Es lo mismo que decir que el imaginario político de la Comuna fue un imaginario resueltamente no nacionalista, que se oponía al “régimen celular de la nacionalidad” (Eugène Pottier) y, en esto, al universalismo republicano (tal como fue blandido por la III República). La imaginación comunal ha producido, de este modo, una forma política nueva, la del “autogobierno comunal”. Fue una imaginación “creadora de sentido” y no simplemente la reproducción de experiencias políticas anteriores. Este ejemplo es el de la imposible disociación del imaginario y la imaginación. Para nosotros, esta imposible disociación es infinitamente preciosa. El imaginario “alternativo” solo puede proceder de “prácticas alteradoras”, es decir de prácticas que, como hemos dicho, alteran lo instituido existente. Pero incluso esta alteración presupone que se preste toda la atención a la imaginación de los que están comprometidos en estas prácticas. Como acabamos de ver, las prácticas del común contribuyen a la construcción de un imaginario común *por la mediación de la imaginación deliberativa*. Solo por esta mediación la “acción de retorno” de la imaginación radical sobre el imaginario puede ser alentada y favorecida. El imaginario del común no puede construirse más que si se opone al imaginario neoliberal, que es la forma que actualmente toma el *imaginario instituido*. Pero esta oposición, para que sea productiva, debe ser llevada a cabo por prácticas colectivas. No hay, por tanto, *ninguna simetría* entre el imaginario del común, que no es *todavía* –y se encuentra muy lejos- un imaginario social instituyente, pero procede *ya* de praxis instituyentes de carácter emancipador, y el imaginario social instituido que es el imaginario empresarial. Lo que constituye la singularidad del *imaginario* del común es que no puede proceder más que de la *imaginación* activa de actores del común, que no puede ser, según la feliz fórmula de un llamamiento lanzado por psiquiatras, “el imaginario de nuestras praxis”. Solamente de este modo puede contribuir a atacar el monopolio del imaginario neoliberal. Nuestra tarea, en este sentido, es crear el presente y, creándolo y a partir de esta creación, imaginar el porvenir. En otros términos, se trata no ciertamente de imaginar la desaparición del mundo visible con la interrupción de nuestras sensaciones visuales, sino de imaginar un mundo diferente a partir de las múltiples maneras de hacer mundo que experimentamos en nuestro propio presente.

1. C. Dejours, *Le corps d’abord*, 2001, p. 186 (el subrayado es nuestro) [↑](#footnote-ref-1)
2. Nosotros mismos hemos cedido a la tentación de una falsa simetría en ciertas formulaciones de *La pesadilla que no acaba nunca (*vid pp. 94-95 ) [↑](#footnote-ref-2)
3. Sartre, J.P. *L, imagination*, PUF, Paris, 1969, p. 1. [↑](#footnote-ref-3)
4. Joyce, J. *Ulysse*, Gallimard, Paris, 2004, p.53. [↑](#footnote-ref-4)
5. La fórmula latina con la que Berkeley resume este inmaterialismo es: “*esse est percipi aut percipere”* (ser es ser percibido o percibir). [↑](#footnote-ref-5)
6. Previniendo la objeción dirigida al inmaterialismo: “Se considera como un absurdo singular que, al cerrar los párpados, nihilice todos los objetos visibles alrededor », Berkeley afirma que esto es, sin embargo, lo que reconocen los filósofos (*Principes de la connaisance humaine*, Aubier, Paris, 1969, p. 247). Por ejemplo, los árboles están en el jardín y las sillas en el salón «justo el tiempo en el que nos encontramos ahí para percibirlos » : «Cierro los ojos : todo el mobiliario de la pieza se reduce a nada ; basta con abrirlos para resucitarlos » (*Ibid*, p. 245). [↑](#footnote-ref-6)
7. “Mira ahora. Todo ha subsistido sin ti: y para siempre por los siglos de los siglos” (*Ulysse*, p. 53). [↑](#footnote-ref-7)
8. Cf. J.P. Sartre, *L’imagination*, *op. cit*., p. 146-147. [↑](#footnote-ref-8)
9. Lucrèce, *De la nature des choses*, Chant V, 878-889, Le Livre de Poche, Paris, 2002, p. 537. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf. Kant, *Leçons de métaphysique*, Le Livre de poche. [↑](#footnote-ref-10)
11. Lacan, *Le Séminaire Livre II*, Seuil, 1980, p. 50. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid.*, p. 59. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid*., p. 60. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid*., p. 64. [↑](#footnote-ref-14)
15. Lacan explicita esta apuesta en los siguientes términos: “Se trata de liberar nuestra noción de la conciencia de toda hipoteca en cuanto al asimiento del sujeto por sí mismo” (*Ibid,* p. 75). [↑](#footnote-ref-15)
16. Jean-Pierre Claris de Florian, « L’aveugle et le paralytique », in *Fables* (1792), Cf. Poésie française.fr [↑](#footnote-ref-16)
17. Cf. Nicolas Dissez, « Ouverture », *Les apologues de Jacques Lacan*, 2022, puf. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid*., p. 66-67. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cité par Bertrand Ogilvie, *Lacan Le sujet*, puf, 1993, p. 107. [↑](#footnote-ref-19)
20. Lacan, *Le Séminaire Livre II*, *op.cit*., p. 68. [↑](#footnote-ref-20)
21. Subrayado por Bertrand Ogilvie, *ibid.*, p. 118. [↑](#footnote-ref-21)
22. Según la terminología de Nicolas Poirier, *Castoriadis L’imaginaire radical*, puf, 2018, p. 138. [↑](#footnote-ref-22)
23. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, 1999, p. 450. [↑](#footnote-ref-23)
24. Se trata, para él, de tomar en serio la famosa fórmula de Marx en *El 18 Brumario*, según la cual “los hombres hacen su propia historia”, modificando su sentido: este “hacer” es una verdadera “creación”. [↑](#footnote-ref-24)
25. Publicado posteriomente en Castoriadis, *Domaines de l’homme*, Seuil, p. 409 et sq. [↑](#footnote-ref-25)
26. Lo que ha visto bien Hume. (Cf. *Enquête sur l’entendement humain*, Le Livre de Poche, 1999, p. 63) [↑](#footnote-ref-26)
27. Castoriadis, *Sujet et vérité*, Seuil, 2002, p. 89. [↑](#footnote-ref-27)
28. Hegel, *La philosophie de l’esprit 1805*, 1982, puf, p. 13. [↑](#footnote-ref-28)
29. Castoriadis, *Sujet et vérité*, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-29)
30. Como sabemos, es el nombre que Ulises da al Cíclope que le pregunta cómo se llama. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cf. la condena sin paliativos formulada en *La cité et les lois*, Seuil, 2008, p. 194-195. [↑](#footnote-ref-31)
32. Castoriadis, *Quelle démocratie ?* Tome 2, 2013, Editions du Sandre, p. 255. [↑](#footnote-ref-32)
33. Castoriadis subraya con razón que “hay que considerar fundamental” esta nueva distinción tardía en el *De anima* (*Domaines de l’homme*, *op. cit*., p. 434). [↑](#footnote-ref-33)
34. Este punto está tratado por John Dewey en su crítica de Trotskii (« A propos de “Leur morale et la nôtre” », in Léon Trotski John Dewey, *Leur morale et la nôtre*, Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2014, p. 103 et sq.)y en su reflexión sobre la formación de valores (John Dewey, *La formation des valeurs*, Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, p. 118 et sq.). [↑](#footnote-ref-34)
35. Monique Canto-Sperber, « Le rôle de l’imagination dans la philosophie aristotélicienne de l’action », en *Corps et âme Sur le De anima d’Aristote*, bajo la dirección de Gilbert Romeyer Dherbey, Vrin, 1996, p. 458-459. [↑](#footnote-ref-35)
36. *De anima*, III, 7 (en Castoriadis en *Domaines de l’homme*, *op. cit*., p. 415). [↑](#footnote-ref-36)
37. La ZAD (Zona A Defender) de Nôtre Dame des Landes (NDL) es un lugar de resistencia colectiva frente a la pretensión de la administración de construcción de un nuevo aeropuerto en las cercanías de Nantes. Se ha convertido en un ejemplo de autoorganización y de lucha anticapitalista (N. de T.) [↑](#footnote-ref-37)
38. *L’imaginaire de la Commune*, La fabrique, 2015, p. 21. [↑](#footnote-ref-38)