UN
SER
DE
MEDIACIONES

ANTROPOLOGÍA
DE LA
COMUNICACIÓN

VOL. 1

LLUÍS DUCH Y
ALBERT CHILLÓN

Herder

LLUÍS DUCH / ALBERT CHILLÓN

UN SER DE MEDIACIONES

ANTROPOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN, VOL. 1

Herder

Diseño de portada: Dani Sanchís

© 2011, *Lluís Duch y Albert Chillón*

© 2012, *de la presente edición, Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-3081-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

V

LA IMAGINACIÓN CREADORA

1. INTRODUCCIÓN

A no dudarlo, la imaginación conforma uno de los principales territorios que nuestra indagación debe transitar. Objeto de frecuentes equívocos, es una encrucijada en la que confluyen —y de la que parten— buena parte de las preguntas que nos formularemos. Queremos aclarar, de entrada, que no consideramos la imaginación como simple accesorio de las facultades cognitivas esenciales —sensibilidad, entendimiento, juicio, razón—, tal como el racionalismo hegemónico lleva proclamando desde hace dos siglos, al menos. Sino, antes bien, como la facultad psíquica por excelencia, aquella que es responsable última, mediante la configuración y la síntesis, de todas las formas de intelección y transmisión.

Cualquier pesquisa sería acerca de la comunicación —mediática incluida— debe interrogarse antes por la determinante función que la imaginación ejerce en el psiquismo. No hablamos pues, al modo en que el aludido racionalismo suele hacerlo, de una aptitud optativa y reservada a ciertas áreas y momentos del vivir, así la deliberada fabulación de las fantasías diurnas o la indeliberada de los ensueños y el sueño; así el juego y sus estribaciones hedonistas y explorativas; así la humana querencia por mimetizar —y poetizar— en narración lo vivido. Porque la imaginación, que hace posibles tales actividades y se da en ellas, es una potencia psíquica de primera magnitud, la más raigal de todas: una facultad generatriz que forja síntesis significativas a partir de los estímulos sensoriales, y que en el acto de configurarlos los torna pensables y compartibles. En palabras del visionario William Blake: «La imaginación no es un estado, es la propia existencia humana».¹

La premisa que sostiene nuestra argumentación es, entonces, que «lo real» no se registra en la mente, según tienden a creer tanto el sentido común como el realismo y el racionalismo filosófico ingenuos. La psique no es una tábula rasa en la que presuntamente se imprimirían, por decirlo así, las

sensaciones inducidas por los estímulos externos, una suerte de emulsión virgen que tomaría la forma de lo recibido de forma pasiva. Sucede, de hecho, que es ella la que activamente, gracias a la imaginación, muta el trato sensorial con «lo real» —con los «noumenos» o «cosas en sí» de Kant; o con la «voluntad», en términos de Schopenhauer— en los «fenómenos» o representaciones que integran la realidad cabalmente humana. «Lo real» es, como tal, enigmático e incognoscible en última instancia, eso que existe con independencia de los designios del *anthropos* y se opone a ellos; hasta tal punto que, enfrentado a «ello» sin cesar, este tiende a construir un *mundus* a su semejanza e imagen, uno o diversos orbes imaginarios que preña de sentido y en los que su nudo «existir» deviene «vida» en sentido estricto.

Así las cosas, puede decirse que lo real reverbera sensorialmente en el sujeto, pero también que no le entrega su forma ni su sentido, puesto que en rigor carece de una y otro.² Antes bien, es el sujeto el que configura las sensaciones por obra de la «imaginación creadora», facultad constructora por antonomasia y autora del *mundus* tal como lo entendemos. Escribe Jacob Bronowski:

Nuestras facultades, memoria, imaginación, alusión, simbolización, están todas condicionadas por nuestro sentido de la vista. La vista domina este tipo de secuencia, cómo pensamos las cosas que aparecen en nuestra mente. Y vuelvo a «visual», «visión» y «visionario»; «imagen», «imagería», «imaginación». La imaginación es un don mucho menos mecánico que el ojo tal como lo hemos descrito, pero puesto que está totalmente enraizada en él, se trata de una capacidad que poseen los seres humanos y que no comparten con ninguno de los animales. No podemos separar la especial importancia del aparato visual del hombre de su capacidad de imaginar que es única, de su capacidad de hacer planes y de llevar a cabo todas aquellas cosas que por lo general se incluye en esa expresión que todo lo abarca: «libre albedrío». Cuando hablamos de libre albedrío, de voluntad libre, nos referimos en realidad a la visualización de alternativas y al acto de elegir entre ellas. *En mi opinión —que no todo el mundo comparte— el problema central de la conciencia humana radica en su capacidad de imaginar.*³

2. EL DESAFÍO DE LA IMAGINACIÓN

A nuestro entender, la cuestión de la imaginación es decisiva porque el conocimiento —y la comunicación posible, por ende— nace y se perfila ante todo como «imagen» (*mythos*); y solo luego, a través de un paulatino proceso de simbólica y metafórica «transustanciación», adquiere contornos precisos y deviene «concepto» (*logos*). Ello implica que, de acuerdo con lo explicado en el capítulo anterior, el conocer es siempre «logomítico»: aúna

concepto e imagen, razón y emoción, análisis y síntesis, abstracción y concreción, discurso y narración, argumentación y argumento. En elocuentes palabras de Ernst Cassirer —quien a su vez parafrasea al Kant de la *Crítica del juicio*—, «no podemos pensar sin imágenes, ni podemos intuir sin conceptos. “Conceptos sin intuiciones son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas”». ⁴

Sin embargo, la primacía otorgada por Descartes al *logos* científico-técnico es, entre otros, uno de los motivos responsables de la pertinaz relegación de la imaginación, y así mismo de la longeva iconoclasia profesada por el pensamiento ilustrado moderno. De acuerdo con Gilbert Durand: «El cartesianismo asegura el triunfo de la iconoclasia, el triunfo del “signo” sobre el símbolo. Todos los cartesianos rechazan la imaginación, así como también la sensación, como inductora de errores». ⁵ Descartes, en efecto, concibe la imaginación como una facultad por completo subordinada y distinta del intelecto. «Estéticamente, al nivel de la percepción y la representación», glosa Mauricio Ferraris, «yo no puedo encontrar una diferencia sustancial entre un kiliágono y un miliágono, pero la diferencia conceptual es enorme, y el intelecto me la enseña». ⁶ Sobre todo a partir de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes acuña la noción de imaginación que acabará prevaleciendo hasta hoy, una facultad caprichosa y al cabo superflua, opuesta a la razón y al *bon sens*; reducida, entonces, al papel de simple soporte, inferior a la *vis intelligendi* y separada de ella. ⁷

A fin de cuentas, el logocentrismo cartesiano ensalza el concepto y posterga la imagen, pero al hacerlo rehúsa comprender no solo que el concepto nace sin remedio como imagen y se da de consuno con ella, sino que ambos integran las dos facetas coimplicadas del símbolo y del rasgo más propio del intelecto, que es la «función de simbolización». Así, según Cassirer, el *anthropos* es más un *animal symbolicum* que un *animal rationale*, urgido y a la vez capaz de dar a «lo real» —mudo, ajeno, falto de sentido en sí— un sesgo humano gracias a la forma que le presta el pensamiento objetivante: «El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura». ⁸ En contra de lo que la ilusión objetivista sostiene, el pensamiento se revela incapaz de generar trasuntos objetivos —calcos o reproducciones— de lo real, pero posee una cualidad objetivadora,

en cambio: por mor de la imaginación configuradora, transforma lo real en «representación» —en «figura» inteligible e interpretable—; construye en vez de copiar; y crea el *mundus*, al cabo. Al decir de Durand, «las cosas solo existen por medio de la “figura” que les da el pensamiento objetivante; son eminentemente “símbolos”, ya que solo conservan la coherencia de la percepción, de la conceptualización, del juicio o del razonamiento mediante el sentido que las impregna».⁹

La función simbólica es, pues, unión, *coniunctio* de las dos dimensiones constitutivas del pensamiento: *logos* y *mythos*, razón y representación, concepto e imagen, cifra y figura, análisis y síntesis, discurso y relato:

Por tanto, la función simbólica es en el hombre el lugar de «pasaje», de reunión de los contrarios: en su esencia, y casi en su etimología (*Sinnbild* en alemán), el símbolo «unifica pares de opuestos». Sería, en términos aristotélicos, la facultad de «conservar juntos» el sentido (*Sinn* = sentido) consciente, que percibe y recorta con precisión los objetos, y la materia primera (*Bild* = imagen), que emana, por su parte, del fondo del inconsciente.¹⁰

El conocimiento y la acción, la cultura y el entero *mundus* son simbólicos desde su raíz. En expresión nietzscheana, el *anthropos* construye un «mundo al lado del mundo»: su realidad no es la de las cosas en sí o noúmenos mudos, por decirlo al modo kantiano, sino la de los fenómenos que su verbo informa y conjura.¹¹ Quiérase aceptar o no, la vida personal y la cultura común son «figuraciones»: un tejido de experiencia viejo, tupido y renovado sin freno. Literalmente, los sujetos deben figurarse su realidad, segregada por el endiablado tráfago que imaginación, sensibilidad y entendimiento entablan. Viven, pues, en un «mundo simbólico» urdido por imágenes y conceptos, ante todo articulado por el lenguaje —retórico, simbólico y logomítico— y sustanciado en sus expresiones: el mito, el arte, la religión, el sentido común, la ciencia. El ser humano, escribe Cassirer,

no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. El lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su

situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en esta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. Lo que perturba y alarma al hombre, dice Epicteto, no son las cosas, sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas.¹²

El mundo simbólico en, del y para el que los sujetos viven es, por consiguiente, no tanto imitación y representación (*mimesis*) de la muda naturaleza (*physis, bios*), cuanto creación y figuración (*poiesis*) de la expresiva —y por fuerza expresada— realidad humana. Es un *mundus* imaginado: «mitopoético» desde su brotar mismo.¹³ Lo cual implica que, al forjarlo simbólicamente, al otorgar figura al torrente de sensaciones internas y externas (*aísthesis*) con que debe vérselas, el *Homo* se conduce estéticamente. Para Nietzsche, autor insoslayable a este respecto, la relación entre sujeto y objeto nunca es inmediata, sino mediata, estética y *poiética* al mismo tiempo:

Entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.¹⁴

A nuestro entender, tal esfera y tal fuerza mediadora constan de dos facultades coimplicadas: en primer lugar, de la «imaginación», que transforma las sensaciones en percepciones y figuras; después, del «lenguaje verbal», cuya índole retórica, simbólica y logomítica posibilita la articulación racional y sensible de lo antes percibido e imaginado. Ambas transustancian «lo real» en «realidad humana»: el continuo informe de «lo en sí» en *mundus*, en suma. Según el célebre —y plausible— razonamiento de Nietzsche, actuamos «como si» (*als ob*) fuésemos capaces de apresar, reproducir y transmitir una presunta «realidad ante y extrahumana» integrada por cosas y acaeceres ajenos a nuestra volición —reducida a cruda objetividad: ajena al cosmos de relaciones, figuras y valores que de hecho habitamos—. Y, sin embargo, lo que de hecho hacemos es metamorfosear trópicamente «lo real» en «realidad» grávida de sentido: las sensaciones devienen imágenes en un primer salto metafórico; las imágenes, sonidos —palabras y enunciados—, en un segundo salto; los sonidos, conceptos abstractos y articulados, en uno tercero y definitivo.

La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Este se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta [...] la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.¹⁵

Cabe concluir, entonces, que el conocimiento es en esencia imaginativo. Que las figuraciones y síntesis que efectúa aúnan concepto e imagen, discurso y narración, *logos* y *mythos*. Que su índole es sustantivamente trópica, retórica y simbólica. Y que, en fin, la imaginación es condición sine qua non de cualesquiera vertientes del conocer y el comunicar, y no solo de aquellas —mito y arte, religión y sueño, fantasía y juego, fabulación y mentira— señaladas por su deliberado o involuntario cultivo.

Al contrario de lo que tiende a creerse, la imaginación no es una facultad accesoria, en consecuencia: ora eco o «doblete mnémico» de lo real, en el mejor de los casos; ora indeseable «loca de la casa» proclive a generar entelequias y falacias, en el peor. De ahí que estimemos preciso explorar su condición de «imaginación primera», decisiva para la comunicación y el psiquismo. Lo haremos a contrapelo de la tradición dominante al respecto, y hollando, junto con Cornelius Castoriadis, sendas aristotélicas y kantianas apenas transitadas. A continuación acometeremos la controvertida aunque ineludible cuestión de las raíces inconscientes de la imaginación y los imaginarios, de la mano de Carl G. Jung y sus epígonos: Gaston Bachelard, Gilbert Durand o Jean-Jacques Wunenburger.

3. LA «IMAGINACIÓN PRIMERA» SEGÚN ARISTÓTELES

Es menester, de entrada, distinguir entre «imaginación» y «fantasía», dos nociones que el habla común confunde: la primera consistiría en la retención mnémica de lo ausente; la segunda, en su reelaboración más o menos libre. Por si fuera poco, ambos términos son herederos de una mezcla de transliteraciones y traducciones. Genérica y funcionalmente, observa Mauricio Ferraris,¹⁶ el término latino *imaginatio* equivale al griego