

-
- Nota metodológica
 - Percepción y representación
 - El encuentro de la consigna y lo imaginario
 - ¿Dónde situar lo imaginario?
 - Notas

1. Nota metodológica

Toda investigación, del orden que sea, sólo puede partir del hecho psíquico entendido en su sentido histórico. La pretensión de querer partir de una clase de hechos que no fuera del dominio psicológico y/o social sólo consigue extenuar estos hechos, despojarlos de su realidad, caricaturizarlos. Se cree entonces haber superado las condiciones de espacio y tiempo: pero se llega a ello sólo porque desde el comienzo esas condiciones han sido descartadas de forma arbitraria. Con el método "mágico" que aún se sigue practicando, el filósofo, el psicólogo aún pueden invocar las esencias; nunca son otra cosa que factores sobrenaturales que el hechicero descubre cuando, en trance, borra el mundo que le rodea.

En cualquier terreno al que dirigimos nuestra mirada, el proceso de humanización es el mismo y comporta, entre otras cosas, una transmutación de los valores animales. Del mismo modo que la sexualidad produce esa "moral del amor" del que habla Jean-Jacques Rousseau, igualmente la sociedad animal se intelectualiza, se refuerza con ritos sociales y con realidades imaginarias, hasta el punto de que el primitivo no aparece ya apenas bajo los múltiples aportes sociales.

De ahí que estudiar un hecho psíquico/social como la imaginación y su efecto (lo imaginario) es siempre remontarse a su pasado, comprender su naturaleza por la serie de procesos que lo han constituido. Y es preciso reconocer que el investigador social llega siempre demasiado tarde. Pero sólo un método que tenga en cuenta la historia puede esclarecer las conductas, ya sea un método regresivo como lo demuestra el recurso de los psicoanalistas a la anamnesis, ya sea progresivo como el método genético de los psicólogos y sociólogos. Con mayor razón es así cuando se trata de estudiar los métodos que la especie humana ha inventado, lo que supone una psicología histórica e incluso prehistórica.

La insuficiencia de toda investigación social que no recurre a un punto de vista genético, que comienza por "poner el tiempo entre paréntesis" y anula toda dimensión temporal, conduce con facilidad al fenomenólogo (ya sea este psicólogo o sociólogo) a invocar en su lugar una dimensión ontológica. El análisis de las implicaciones fenomenológicas conduce de forma necesaria a distinguir diversos planos, a los cuales se debería considerar como niveles de orden genético. Pero, como el tiempo ha sido puesto entre paréntesis, es preciso inventar otra dimensión del psiquismo y hacer pasar sobre un eje ontológico lo que debería disponerse sobre un eje histórico (así opera todo conductismo y también todo estructural-funcionalismo) y en definitiva, a deformar lo real.

2. Percepción y representación

Percibir es, en efecto, percibir algo, figura o cualidad más o menos difusa; pero es también percibir en función de un punto de partida que posee sus propias motivaciones. Las motivaciones se ven transportadas a lo percibido, atribuidas a lo percibido. Si la distancia del objeto percibido interviene en la percepción, es justamente por efecto de un sobrentendido del centro perceptivo. Todo sucede como si el valor del objeto percibido aumentara o disminuyera en función de la distancia. Al nivel del pensamiento representativo, esta naturaleza de la distancia estará disimulada por representaciones.

La oposición entre el percepto y la representación, entre el mundo animal y el mundo humano, no es una oposición de tipo hegeliano. No hay en ella verdaderas tesis y antítesis, aun cuando lo imaginario humano parezca oponerse a la presencia perceptiva, pues esta oposición no carece de cierta continuidad: aquello que en lo imaginario aparece como lo no-percibido, como lo otro, estaba ya en germen en el factor subjetivo del percepto.

¿Cómo llegamos a plantearnos el problema de la realidad, a dudar de la realidad de una imagen o de una representación? Jamás tendríamos la menor duda si no hubiera más que representaciones, puesto que éstas corresponden a *papeles* elegidos o representados, o sea, en apariencia a ficciones. Tampoco tendríamos ninguna duda si no hubiera más que imágenes, las cuales confundiríamos con las percepciones, faltos de criterio representativo de diferenciación. Es la dualidad de imágenes y de representaciones lo que nos obliga a plantearnos el problema; la representación puede tomar el carácter primitivo de la imagen, adquiriendo así una realidad de imaginaria; a la inversa, la imagen puede considerarse de ahora en adelante como

una simple representación, un simple juego interior, una ficción llena de imágenes.

Ahora bien, ese problema de las relaciones entre representaciones e imágenes, entre señales y símbolos o signos, viene a ser el hecho primitivo del psiquismo humano, porque la naturaleza de la representación es tal que puede integrar en ella, a la vez, el *papel*, la consigna y lo imaginario. Esta naturaleza tan especial de la representación, cuya novedad hace de ella un proceso aparte, es la que opera el enlace entre la imagen y el *papel*, entre el percepto y el sistema, mejor dicho, entre lo imaginario y la consigna.

3. El encuentro de la consigna y lo imaginario

Encuentro, en realidad necesario, de dos conductas que en apariencia no tendrían por qué converger; por una parte la obediencia a una consigna, por otra la creación de realidades imaginarias. Nos hemos dejado engañar por viejas nociones que no tienen ningún valor en el dominio genético, pensando con demasiada facilidad que la consigna es tan sólo la disciplina procedente del exterior, la dependencia, el "fuera de sí"; y que la creación de lo imaginario responde a un dejar fluir de imágenes que, por el contrario, expresa la más pura subjetividad. Consigna e imaginario se presentan así en los dos polos opuestos del psiquismo, el uno vuelto hacia fuera y el otro hacia dentro.

La noción de consigna concierne la mayor parte de las veces a una orden venida de fuera. Pero eso se debe sobre todo a que tal orden es más sensible, más explícita; y su carácter social evidente nos presenta también la sociedad como un ente exterior a nosotros. Pero esto es un error o por lo menos una exageración, pues en este asunto no se tienen en cuenta más que las órdenes resentidas de forma explícita, lo cual significa desdeñar aquellas que han sido asimiladas, interiorizadas, que han llegado a formar de tal modo nuestra substancia que ya no tenemos conciencia de ellas sino en casos extremos.

Sobre este error en particular se funda la filosofía clásica, toda aquella basada en el cartesianismo. Descartes no considera jamás sino la superficie del individuo, esa superficie intelectual del Yo en el *Cogito*, que desconoce el ser social como el ser temporal. Desde ese momento, la consigna aparece como lo opuesto al Yo; éste es la libertad total, absoluta, tal como existe en Dios mismo, en él no hay lugar para ninguna consigna, pues eso sería dependencia. Y así

desaparece el aspecto social y cívico del individuo, aspecto que no se recuperará sino al precio de extrañas acrobacias intelectuales.

Pero lo cierto es que lo imaginario aparece como lo más íntimo de nuestro ser, asimilado como está a una expansión natural, a una expresión auténtica de nuestra frágil afectividad primera. Este es el error que comete el fenomenologista, para el cual el pensamiento ingenuo es un pensamiento inmediato, un fenómeno de pensamiento de orden subjetivo o, todo lo más, intersubjetivo. Confundiendo los ensueños más próximos al sueño con lo imaginario, se desdeña todo el material y los cuadros de orden verbal, sintáctico, lógico, social, sobre los cuales se levanta la construcción imaginativa. Se llega, apelando a la poesía, a creer que «es el corazón quien habla y quien suspira» y no se hace más que imitar un romanticismo provinciano. Paul Válerý, mejor analista, bien sabe devolvernos a la trama lógica y a toda esa materia social de la cual se nutren hasta nuestros ensueños más íntimos: si alguien sufre, es porque ha aprendido a sufrir, e incluso a sufrir en alejandrinos.

En lo que concierne a lo imaginario, cometemos un error análogo al que denunciábamos hace poco a propósito de la consigna. Así como no nos parece consigna más que la consigna extrema y lo suficientemente nueva para no haber sido aún asimilada, no nos parece imaginario sino lo imaginario extremo que todavía no ha sido asimilado; el pensamiento lógico normal, ese pensamiento cotidiano que nos persigue siempre, también es perfectamente imaginario, pero estamos demasiado familiarizados con él para darnos cuenta de ello; llegamos a considerarlo lo real no aplicando la noción de lo imaginario más que en los casos que plantean un problema. Desde ese momento, tenemos tendencia a distinguir muy bien ese imaginario, o más bien, ese ficticio, de lo imaginario lógico y coordinado que constituye nuestro imaginario cotidiano; fijamos nuestra atención más sobre los caracteres que diferencian esos dos imaginarios que sobre los que los asemejan, y lo imaginario-ficticio se transforma en una bruma ligera.(1)

Volvemos a encontrar aquí, en esos dos errores paralelos, una vieja noción, ya atendida por Rousseau: esa tendencia que consiste en no tener en cuenta más que las diferencias, a menudo únicas que interesan en la práctica, y no los factores comunes. Por ello llegan a oponerse mucho más de lo que convendría realidades altamente emparentadas.

El hecho primitivo del psiquismo humano es la hipocresía original. El hombre no comienza en modo alguno, como el animal, por

esa inocencia roussoniana, comienza por conductas de actor y de truhán, lo que descubre es el arte de engañarse y de engañar a los demás. Es preciso ser tan ingenuo como ciertos filósofos o sociólogos para querer encontrar en el comienzo del psiquismo humano un modelo de pensamiento inocente, y se comprende que la búsqueda de tal maravilla no haya podido conducir más que a decepciones y a ideas vanas. El hombre es *doble*, es decir, mentiroso; pero esa duplicidad no consiste solamente en la superposición de dos niveles, animal y humano; reside en la humanidad misma, constituye esa humanidad; la humanización, y más aún, la socialización es el aprendizaje de la mentira, de la *doble*.

No es pues sorprendente que la imaginación se haya considerado y juzgado de modo tan diverso. Sin querer trazar aquí una historia de la imaginación, que sería la del hombre mismo, observemos que la imaginación se ha visto considerada a menudo, sobre todo en la filosofía clásica, como una evasión ligada a factores orgánicos. Para Pascal, la «parte engañosa del hombre, esa maestra de error y falsedad», permanece ligada a los movimientos del cuerpo. Malebranche, convirtiéndola en «la loca de la casa» le corta en cierto modo las alas, la mantiene en el cuadro estrecho de los pensamientos orgánicos, asociándola a los sentidos y a la percepción, oponiéndola a la razón: la razón es más estable y quien por ende abre las puertas sobre el mundo. La imaginación tiende pues a convertirse en la facultad sensible afectada por los objetos, y la palabra se refiere por igual a la impresión actual provocada en el espíritu por los sentidos y a la impresión que el espíritu conserva en sí mismo.

Este es el sentido que dicho concepto toma en Descartes, por ejemplo, cuando dice que la geometría fatiga la imaginación. La distinción entre el espíritu y el cuerpo conduce así a situar la imaginación del lado del cuerpo y de los espíritus animales: la imagen, material de la imaginación, sería por lo tanto del todo distinta de las ideas, sobre las cuales actúan los razonamientos.

En el siglo XVIII el empirismo modificará la perspectiva bajo la cual se percibe a la imaginación. Locke abre el camino e inspira a todos los que siguen; desde entonces la imaginación se define menos por la perversión por lo común procedente de los sentidos, que por la representación. Ese cambio de perspectiva permite no ver ya en la imaginación un conocimiento imperfecto, supone una rehabilitación de lo sensible, ligada a nuevas posiciones filosóficas y religiosas. La imagen no es ya el material de una facultad imperfecta, y como, por

su parte, la idea ya no se sostiene mediante una metafísica esencialista ligada a posiciones religiosas abandonadas, imagen e ideas van a confundirse. En Hume no existe así distinción entre las dos, lo que lleva a definiciones de la imaginación como la de Voltaire en el *Diccionario filosófico*:

«*Imaginación*. Es el poder que todo ser sensible percibe en sí para representarse en su cerebro las cosas sensibles [...] Hay dos clases de imaginación: una que consiste en retener una impresión simple de los objetos; otra que arregla esas imágenes recibidas y las combina de mil maneras; la primera se ha denominado *imaginación pasiva*, la segunda, *activa*».

Con esta definición asistimos a un cambio importante: aparecen en lo sucesivo dos niveles de imaginación, que reemplazan los dos tipos de conocimiento de la filosofía clásica. La imaginación, al no ser ya una perversión, va a encontrarse tanto en el conocimiento más bajo como en el más elevado, lo que tenderá un puente entre dos conocimientos y establecerá una continuidad psíquica allí donde antes se trataba del alma y del cuerpo.

De acuerdo a este cambio epistémico, el siglo XVIII ve florecer la actividad imaginativa. La novela adquiere título de nobleza. La historia, destronando los simples anales, se ve obligada a apelar a la imaginación (reconstrucción, diríamos hoy). La atención recae cada vez más sobre terrenos hasta entonces poco transitados; se esbozan las bases de la geología, del evolucionismo (Buffon, Diderot), de la etnología. Y, lo que es tal vez más significativo, la segunda mitad del siglo verá aparecer las primeras novelas exóticas y las primeras novelas de aventuras en sentido estricto, sobre todo, novelas de misterio. La ola romántica no se puede permitir el mantenerse todavía en el academicismo racionalista de la filosofía cartesiana y clásica. Con la imaginación aparece un rechazo de los límites y las presiones, una especie de explosión. Los hombres ya no se contentan con los antiguos temas de reflexión, los antiguos postulados sociales e intelectuales. Y es notable además que la reacción contra el academicismo y el antiguo régimen se produzca en todos los terrenos, incluso en los del amor (Sade, pero también Mirabeau, Lamartine) o de las relaciones con la naturaleza.

De este modo va a abrirse para el psicólogo y el futuro sociólogo un expediente a la imaginación que no será de mera acusación o de sospecha de patología, sino un expediente de estudios. El «pienso luego existo» se sustituye por el «actúo luego existo». El problema de la representación — y por tanto también el de la imaginación— se viene a plantear desde este instante.

En el siglo XIX hay una pugna entre las dos tendencias, por un retorno en favor del antiguo academicismo debido a causas de orden político. Es curioso que incluso Comte intente crear una teoría de la imaginación social vinculándola a la afectividad. La *política positiva* dará gran importancia a una imaginación regulada y se opondrá al excesivo racionalismo de la edad metafísica, esa «vasta insurrección del espíritu contra el corazón». Era pues natural que naciese una teoría científica de la imaginación, aunque tales tentativas son demasiado prudentes al ver en la imaginación más la imagen que el desbordamiento, el empuje hacia adelante.

Reducir la imaginación a imágenes, como Hume, Condillac y los asociacionistas, es condenarse a un cierto estatismo; se puede, se debe, como hace Hume, suponer una cierta fuerza que actúe entre las imágenes, como la atracción universal entre los astros; pero esa fuerza impersonal y mecánica explica mal la imaginación regulada. Se queda uno demasiado al nivel de los sueños o de la ensoñación, reino de las imágenes.

Si bien las imágenes no bastan por lo común para explicar la invención, lo cierto es que están en el punto de partida de la misma; producen el chispazo que pone la maquinaria en movimiento y por ello no puede ignorarse su importancia. Constituyen la fantasía sin la cual ninguna invocación es posible. Ni aun las imágenes delirantes de Poe, de Baudelaire, de Rimbaud, de Michaux son tan estáticas como las ideas de Hume. Este chispazo no daría lugar a nada si el movimiento no fuera retomado, adoptado, ampliado y conservado por procesos de otro orden. La invención añade a la imagen una larga paciencia y un trabajo metódico. Es más, estos procesos favorecen la aparición de la imagen. Se puede, pues, cuando se trata de definir la imaginación, insistir más sobre esos procesos dinámicos que sobre las imágenes. Y aparece así otra perspectiva que tiene en cuenta técnicas, trayectorias y un impulso continuo. En esta perspectiva, la imaginación aparece liberada del peso de imágenes muertas, más vívida, más fecunda. A partir de aquí se hará hincapié en el desbordamiento a la vez que en la consigna.

Esas dos maneras de abordar el problema son muy evidentes cuando se estudia la imaginación poética. Floración de imágenes, dicen unos, pasando las significaciones a un segundo plano o situándose en el corazón mismo de la imagen; o sea, nada de pensamiento o de mensaje, sino estado del alma. Trabajo, dirá Valéry, superación continua de sí, y expresión de un pensamiento que explora nuevas rutas, que profundiza intencionadamente, que busca.

Con mayor razón esta oposición es más notoria si se hace entrar en juego la imaginación científica. El pensamiento científico más eficaz trata por lo común de relegar la imagen a un segundo plano, de reemplazarla por signos sociales bien definidos. Se llega entonces a un pensamiento sin imágenes, que retomaría parte de la filosofía analítica del siglo XX. Pero estos investigadores hablan de pensamiento y no de imaginación. En efecto, se dudaría de emplear el término de imaginación en el caso de esos pensamientos sin imágenes, aun cuando haya desbordamiento, marcha hacia adelante, lo cual simplificaría el problema si no se presentara una dificultad análoga por el lado contrario. Ya que podemos preguntar si es justo hablar de imaginación allí donde no hallamos más que el reino de las imágenes, como en los sueños; soñar no es, en sentido estricto, imaginar. En los sueños las imágenes se soportan más que se producen, en tanto que imaginar es conducir las. Imaginar es un verbo activo.

Parece pues que habría motivo para distinguir de facto, entre esas dos formas extremas, toda una gama de niveles de la imaginación, no pudiendo aplicarse con precisión ese término más que donde se encuentren el desbordamiento y las imágenes. Pero ahí es, y no en los niveles extremos demasiado formales o demasiado desprovistos de intención, donde se encuentra el motor del pensamiento humano.

4. ¿Dónde situar lo imaginario?

«Toda doctrina de lo imaginario es, a la fuerza, una filosofía del exceso. Toda imagen tiene un destino de engrandecimiento» (2). Este es en efecto un punto capital, pues se transfieren también la eficacia y la autonomía del espíritu, desde el entendimiento — donde las colocaban los clásicos— a la imaginación. Ahora bien, a nivel del entendimiento se trata ante todo de resolver problemas. No se ha tenido en cuenta de manera suficiente que las célebres reglas del método cartesiano tienen por objeto únicamente resolver un problema planteado; antes de «dividir cada una de las dificultades» se necesita haberlas encontrado. Descartes se contenta en este punto con decir «las dificultades que examinaré», pero no considera ningún método que permita encontrar dificultades para que sean examinadas. Y es que con ello se habría planteado el problema del desbordamiento, imposible de resolver cuando la imaginación ha sido arrinconada en lo sensible y lo inferior. Y no basta con creer que las dificultades nacerán de forma natural del simple desarrollo racional, en el curso de la resolución del problema planteado, pues los hombres no disciernen con tanta naturalidad las dificultades originadas por sus propios

razonamientos. La dificultad aquí no consiste en ser dueño de sí, sino en salir de sí mismo, mirar desde fuera el razonamiento propuesto y buscar sus puntos flacos.

Hacer pasar así la imaginación al primer plano es ante todo liberar el espíritu del investigador de las cadenas que haga falta, con el fin de descubrir el momento en que se plantea la dificultad, y por lo tanto, en que se esboza un progreso nuevo. En ello subsiste una especie de deliberación, pero de la cual es preciso reconocer los límites.

Por el juego de la imaginación, parecemos librarnos de los presiones físicas y sociales. El entendimiento, por el contrario, aparecería como una sujeción a reglas estrictas cuyo origen social se nos presenta de manera nítida. Por ello la imaginación nos aparta, en primer lugar, de ese social que es lo universal, nos permite retirarnos de nosotros mismo. Nos concede cierto permiso para desligarnos, cierta liberación. También se puede considerar que es mediante ella como podemos adquirir una verdadera soledad: «Es el ensueño el que nos convierte en el primer habitante del mundo de la soledad» dice Bachelard. El ensueño, esa forma liberada de la imaginación, que genera una soledad que no deja de ser una soledad poblada. Hay que reconocer que todo ensueño permanece ligado a lo real y lo social: soñamos en función de la cultura que hemos conocido, en función de nuestro nivel social. Muy a menudo, nuestros ensueños tienen por horizonte el pequeño mundo social que es nuestro; son novelas familiares o profesionales. A menudo también tratan sobre los grandes mitos sociales y sus concomitantes: honor, libertad, amor. Es más, es solamente por medio de la imaginación como aparece la noción del Otro, que el Ego rebasa en el Alter Ego. Es la aparición del grupo. No es pues en un análisis del entendimiento, sino en un estudio de la imaginación, donde se revela el desbordamiento social, que es el primer desbordamiento humano.

En definitiva, dos direcciones que son propias de la imaginación. En primer lugar, ese ascenso, esa ingravidez que se revela por el paso de los perceptos aferrados a las cosas, hasta los signos más formales, a través de esos intermediarios que son las señales, los símbolos y otros tipos de significantes.

Pero toda imaginación no supone tan sólo esquemas operacionales, sino en segundo lugar, también imágenes cargadas de materiales sensibles, imágenes gravitantes. Y aquí habría que perseguir lo imaginario mostrando cómo las imágenes animales primitivas son retomadas, canalizadas, casi domesticadas por la vida representativa. Desde esta perspectiva habremos de preguntarnos cómo la sociedad ha conseguido dar puntos de apoyo a imágenes

flotantes, a fin de hacer de ellas elementos válidos del psiquismo humano. Punto de apoyo que se encuentran sin duda en la sistematización por clasificación o deducción, pero también, y puede que sobre todo, en las actitudes profundas.

El orden, incluso un orden relativamente arbitrario, como el de las clasificaciones primitivas o el de los símbolos de identificación social, tiene una indudable importancia, pues confiere una estructura familiar a los gestos y a las representaciones. A este nivel — y solamente a este nivel— es verdadera la teoría estructuralista. Pero una simple estructura no es aún gran cosa; si no está bien asimilada, si no gravita de manera verdadera y pesada sobre las conductas, no será sino un concepto vacío. Si se quiere que actúen plenamente esos «mecanismos de defensa» y que no se resbale uno hacia el dominio de las ideologías, la estructura deberá hacerse carne y hueso. Es más, ese conservadurismo estrecho y esos estereotipos deberán ser superados, suavizados, para dejar lugar a creaciones fecundas. Dar peso, pero también flexibilidad; la única solución radica en las actitudes.

Se puede hablar en suma de la influencia social — lo social está en la médula de nuestro psiquismo— pero ¿que sería de la influencia social si no tomara cuerpo en nosotros, si no penetrara en nuestro ser? Este paso de la orden externa a la orden interna, de la heteronomía a la autonomía, viene producido por la socialización, ya que modela en nosotros actitudes *profundas*. A fin de cuentas, estas actitudes serán el verdadero punto de apoyo de las conductas de lo imaginario. Orden, sociedad, no son más que medios con vistas a la formación de esas actitudes. He ahí la importancia de vincular la imaginación a sus efectos, a lo imaginario.

NOTAS

(1) Diversos autores contemporáneos han reaccionado felizmente contra esta tendencia. Primero Bachelard, cuyas reflexiones han ido de una manera continua desde los imaginarios científicos a los imaginarios cotidianos, al ensueño y al arte. Después aquellos que, siguiendo a Jung, han insistido en la importancia de los "arquetipos" y discutido su naturaleza.

(2) Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, Méjico, 1969, p. 249.