



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO.**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
“SAMUEL RAMOS”**

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA.

CULTURA: UN ENFOQUE DESDE LO IMAGINARIO.

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

PRESENTA.

MARÍA TERESA CATALINA HERRERA GUIDO

ASESOR:

DR. MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN.

MORELIA, MICHOACÁN MAYO 2011.

“conocer para crear”



**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE
POSGRADO DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

ÍNDICE.

PRÓLOGO.

INTRODUCCIÓN.

I.	CONFIGURACIÓN DE LO IMAGINARIO.....	5
1.1.	LA SENSIBILIDAD Y LA CONSTITUCIÓN DE LA IMAGEN.....	6
1.2.	CONCEPTO DE IMAGINACIÓN.....	13
1.3.	DE LA IMAGINACIÓN A LO IMAGINARIO.....	28
II.	LO IMAGINARIO Y EL MUNDO.....	36
2.1.	ESO QUE LLAMAMOS MUNDO.....	37
2.2.	LO IMAGINARIO Y EL TIEMPO.....	42
2.3.	LO IMAGINARIO Y EL ESPACIO.....	60
2.4.	LO IMAGINARIO Y EL LENGUAJE.	72
III.	LO IMAGINARIO EN LAS CULTURAS.....	97
3.1.	EL MUNDO DIVERSO, MÚLTIPLE.....	98
3.2.	CAMINO HACIA UNA NUEVA VISIÓN DE MUNDO.....	105
3.3.	CONFIGURACIÓN DE UNA CULTURA MUNDIAL.....	111
3.4.	IMPLICACIONES EN EL CONCEPTO DE IMAGINARIO.....	123
3.5.	POSIBILIDADES DESDE LA ESTETICA.	131
	COLOFÓN.	141
	CONCLUSIONES.	143
	BIBLIOGRAFÍA.	145

PRÓLOGO.

Siempre un cuestionamiento personal a la realidad circundante lleva a la aventura de hilar algunas reflexiones para ponerlas en blanco y negro, en el sentido de compartir con otros las peripecias y logros de un recorrer por los conceptos, en especial los filosóficos, y decir, por modesta que sea, nuestra propia palabra.

Al ser sorprendidos por diversos autores, quedamos en la fascinación de su reflexión, y en ese asombro, nos cuestionamos siempre, si era preferible callar, y mejor *escuchar*, pero el ejercicio filosófico es precisamente ese, que aún en el asombro, buscar, indagar, alguna frase crítica o proponer otra, aún siendo tan pequeña como una flor del campo.

Los que han transitado por los caminos del habla, saben que se necesita valor para afrontar las consecuencias de decir su palabra, ése es el riesgo, y ése se asume al emprender la aventura, un riesgo que pretendemos tomar como propio.

Sabemos que lo que exponemos en esta ocasión no es un trabajo acabado, siempre hay otros conceptos que se han quedado pendientes para profundizarlos en otro tiempo. Sólo apuntamos lo que hasta el momento se ha considerado como un primer acercamiento.

Si bien los diversos filósofos y pensadores nos han permitido acercarnos a su obra, no son menos importantes los maestros, amigos y familiares, que nos han acompañado en el trayecto, por lo que sentimos que es hora de presentar ante ustedes nuestra indagatoria y permitirnos el riesgo de decir algunas palabras referentes a la cultura y su relación con lo imaginario, motivo por el cual estamos aquí. Les invitamos a acompañarnos en este recorrido.

Nuestro más sincero agradecimiento a todos los que nos han permitido dialogar con ellos, enriqueciendo nuestros puntos de vista o aclarando nuestras ideas.

INTRODUCCIÓN.

Hemos transitado a un nuevo milenio en donde los seres humanos se cuestionan sobre el rumbo que seguirá el género humano en este planeta. Los paradigmas más importantes de la Modernidad han quedado entre paréntesis y los nuevos paradigmas no se han perfilado del todo. Estamos inmersos en un límite de posibilidades entre *lo que es y lo que será*.

Una de las manifestaciones de nuestro tiempo es la repetición de ciertas expresiones culturales en todo el globo terráqueo, que prefiguran una *cultura mundial*. Este fenómeno se hace patente en la música, arquitectura urbana, vestimentas, uso de nuevas tecnologías, grafiti, economía, por mencionar algunas, que sugieren una *supracultura* que sofoca la diversidad cultural y la subjetividad. Desde esta perspectiva nos preguntamos: ¿Qué consecuencias tiene para las culturas originarias, esa otra *supracultura* mundial? ¿En la constitución de lo imaginario se presupone una actividad interpretativa y un esfuerzo de conocimiento; los textos de *clase mundial* no dicen lo suficiente a las culturas? ¿El imaginario como concepto, se ve trastocado por este fenómeno? Para esbozar posibles respuestas a estas interrogantes, nos proponemos abordar tres líneas de trabajo: *la primera*, dilucidar el proceso de conformación de la imaginación, y su relación con lo imaginario, para ello nos acercaremos a los conceptos de sensibilidad, imaginación y lo imaginario propiamente dicho; *la segunda*, cómo es que en las coordenadas del tiempo, espacio, lenguaje, se enclavan en lo imaginario; y en *la tercera*, abordamos el concepto de lo imaginario en la cultura, a través del mundo diverso y múltiple de lo humano, la visión moderna y posmoderna de mundo, así como la configuración de una cultura mundial a partir de la globalización.

Una reflexión más esta referida a este entramado de relaciones y su concordancia con el concepto de lo imaginario, así como las posibles implicaciones en el ser humano y sus culturas originarias. Y finalmente una reflexión de este fenómeno desde la estética.

1. CONFIGURACIÓN DE LO IMAGINARIO.

¿Qué es lo imaginario? ¿Qué relaciones guarda con la imaginación? ¿Qué elementos subyacen en su configuración? ¿Qué relación tiene con la cultura? Nuestro quehacer en este capítulo es tratar de dar respuesta a estas interrogantes a través de diversas reflexiones realizadas en la tradición filosófica por pensadores como Aristóteles, Kant, Sartre, Carbone, Ramírez, Jauss, entre otros más, que no por no mencionarlos se consideran de menos relevancia para la disertación. Hemos de aclarar que el periplo que se inicia sigue en mucho el pensamiento de Cornelius Castoriadis, por considerar que la deliberación pueda ser clarificada y enriquecida a través de su reflexión.

Realizaremos la búsqueda en tres momentos; en el primero, nos acercaremos al concepto de sensibilidad, vista como una de las potencias del alma, que en acto es *sensación*, límite y *aisthesis*. Posteriormente, nos detendremos en uno de los conceptos más insondables, la *imaginación*, considerada como potencia, que en acto es *fantasma*, y la *imaginación primera*, potencia *inmanente*. Finalmente abordaremos lo que se ha llamado *lo imaginario*, una institución social y a la vez, un ejercicio de libertad, un *magma* de representaciones o de significaciones imaginarias sociales.

Uno de los puntos nodales que queremos dejar perfilados desde ahora, es que la tradición filosófica misma se ve cuestionada desde el enfoque que nos aporta Castoriadis: la *imaginación radical o primera que devela Aristóteles*. Con este concepto pone entre paréntesis a todo conocimiento instituido por la razón, como su único fundamento.

1.1. LA SENSIBILIDAD Y LA CONSTITUCIÓN DE LA IMAGEN.

La sensibilidad es una potencia: su acto es la sensación.¹

Permítasenos acercarnos a la noción de sensibilidad a través de la misma lengua española y del modo más inmediato. Dice el diccionario que “la sensibilidad es la facultad de sentir privativa de los seres animados. Propensión del hombre a dejarse llevar por los afectos de compasión y de ternura. Carácter de una cosa que recibe fácilmente las impresiones exteriores. Receptividad para determinados efectos. Capacidad para sentir emociones: sensibilidad artística”.²

Por otra parte, al acudir al diccionario especializado, las similitudes se presentan: “... En filosofía, ‘la sensibilidad’ se ha usado generalmente para designar la capacidad de recibir sensaciones. Se ha relacionado a menudo la sensibilidad con el entendimiento. Tanto los racionalistas como los empiristas distinguían entre ambos, pero a la vez consideraban que había una continuidad entre la sensibilidad y el entendimiento o razón: para los racionalistas la sensibilidad es una especie inferior de la razón, mientras que para los empiristas es el fundamento de toda operación intelectual o racional”.³

Este primer acotamiento no nos expresa con amplitud lo que es referido a la sensibilidad, pero nos proporciona elementos que desdoblaremos en el transcurso de nuestra reflexión. Queremos dejar en claro desde ahora que la *sensibilidad* es radicalmente diferente a esa *sensación* vulgarizada, realizada por disciplinas principalmente de corte positivista, que ha hecho el demérito del sentido originario y la connotación desde donde la queremos abordar.

Aristóteles, en el Libro II sobre *El Alma*, precisa que el alma es *una potencia de vida*. El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Es una entidad, como forma, materia, y el compuesto

¹ Aristóteles, *Del alma* Libro III, cap.7 y 8, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973.

² Larousse, *Diccionario práctico español moderno*. México, 1983.

³ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, t IV., Barcelona, Editorial Ariel, 2001. p. 3229.

de ambas.⁴ La materia es *potencia*, la forma es *entelequia*, y el compuesto de ambas es propiamente el *ser animado*. La *potencia* es poder para ejercer la transformación en un objeto o disposición para llegar a ser algo. Puede ser *activa* — capacidad o poder o facultad para ejercer una transformación sobre algo, o de producir algo—, o *pasiva* —capacidad o aptitud para llegar a ser otra cosa, para adquirir una determinación o forma. El *acto* es el ser actual, la realidad del ser. Aristóteles establece dos formas de ser atendiendo al tiempo: en el presente es *acto*; en el futuro es *potencia*.

El alma tiene a su vez *tres funciones*: la *vegetativa* (nutrición, crecimiento, generación), la *sensitiva* (facultad que poseen los órganos de los sentidos y el objeto sensible), y la *intelectiva* (sólo la posee el ser humano, posee las actividades vitales propias de la voluntad y el intelecto o entendimiento).

En el caso que nos ocupa, nos referiremos en especial a la función sensitiva del alma, en donde el objeto produce una afección en el sentido. Los *objetos* a su vez se dividen en: *sensibles por sí* (que pertenecen a un sentido), y *sensibles por accidente* (es algo accidentalmente asociado a un objeto que percibimos por alguno de los sentidos, y al saber de su conexión, pasa a ser sensible para nosotros). Por ejemplo, para la vista, su objeto es el color; para el olfato, el medio es el que produce el olor; el oído, depende de que dos objetos choquen; el gusto, su objeto es lo insípido y lo gustable; el tacto, es el sentido más importante, está mediatizado por dos cosas: la carne, por un lado y el agua o aire por el otro. En resumen, *el sentido* es la capacidad de percibir las *formas sensibles* sin la materia; el órgano sensitivo recibe el influjo de aquella realidad individual que sea sensible para él. El órgano primario de cada sentido será aquel en el que resida su *potencia* semejante.

El alma conoce mediante la *sensibilidad primera* —elemental, originaria— el tiempo, el tamaño, el movimiento. Para Aristóteles esta *sensibilidad primera*, como toda sensibilidad, es, no pasividad o receptividad, sino potencia. Lo sensible está plenamente sólo en la sensación y por la sensación, la cual es actualización de dos potencias, la del alma como sentiente y la del objeto como sensible.

⁴ Aristóteles. *Del alma* Libro II, cap.4. *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973.

Pero Aristóteles no se queda en esta visión de las cosas, sino que su reflexión va más allá. Nos dice que el *sentido en potencia* es la capacidad del órgano; el sentido en *acto* se produce cuando entra en contacto con el objeto y éste también está en *acto*. Por lo tanto, la *facultad* sensorial es idéntica a un *objeto* sensorial en *acto*. Y agregaríamos, la potencia del alma que es materia, al entrar con la potencia del objeto que también lo es, ambas en *acto*, son propiamente la *sensibilidad*. No se trata de una entelequia o forma, ni solamente percepción, sino *un movimiento que entrecruza a dos potencias materiales, la del alma y la del objeto*. Luego entonces, la materia se transforma a sí misma por ser potencia, con la intermediación del alma. Porque la materia siendo potencia, es *inmanente* a sí misma.

En este sentido de rescatar y poner en su sitio a la sensibilidad desde una visión liberadora, Castoriadis subraya el hecho de que en la tradición filosófica occidental la apuesta por el Logos —que prevalece desde Platón— es la que ha minimizado a la sensibilidad y su importancia. La sensibilidad se ha tomado solamente como un atributo, una función, una característica, sin descentrarse de esta posición, como lo ha hecho con la división entre sujeto y objeto. Sin embargo, si decimos que *la sensibilidad es potencia, su acto es la sensación*, la reflexión es diferente, pues al rescatar de la tradición filosófica griega el pensamiento de Aristóteles, nos ubica en un umbral originario.⁵

Ahora bien, para tener un panorama de lo que hasta el momento se ha aportado al concepto que nos ocupa, nos auxilian las palabras de Teodoro Ramírez: “La *sensibilidad*, se convierte en el objeto de la estética en la modernidad clásica. Desde el Renacimiento la reflexión estética empezó a distanciarse de las especulaciones ontológicas sobre el *ser de lo bello* para irse adentrando en una reflexión sobre los procesos psicoantropológicos y gnoseológicos de la experiencia estético–sensible del alma humana”.⁶ Recordemos que en la antigüedad la sensibilidad era separada de lo inteligible: el mundo de las cosas y el mundo de las ideas, por ejemplo para Platón. Esta

⁵ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998. p. 156

⁶ Ramírez, T. *Variaciones*. Morelia, UMSNH, 2002. p. 20.
El Dr. Ramírez, nos aclara que: Kalon proviene según Platón, de *kalein*, ‘llamar, atraer hacia sí’ (cf. *Cratilo* p 416).

contraposición entre lo sensible y lo inteligible puede agruparse en dos aspectos principales: la concepción metafísica (u ontológica) según la cual lo sensible y lo inteligible son *dos mundos* o *dos modos de ser*, y la concepción gnoseológica, según la cual se trata de dos *formas* de conocimiento.

Si se reconoce que lo sensible es una forma de conocimiento, nos preguntamos: ¿Por qué en la tradición filosófica queda vedada en el discurso por siglos? Recordemos que Platón ha echado de la República a los poetas, y con ello, nos parece, a la sensibilidad. El Logos como centro del conocimiento y la Teoría de las Ideas, serán dos de los elementos que atraviesen por siglos el pensamiento filosófico. El Logos se instaure para no permitir que la sensibilidad salga a la luz, y con ello, sin querer, pone en entredicho esa misma tradición que aún hace gala de certezas. ¿Es verdad que la sensibilidad se queda en total oscuridad, o sale a hurtadillas sin decirle nada al Logos?

Continuando con el análisis acerca del proceso histórico que ha seguido el concepto de sensibilidad, Ramírez nos dice: “Aún con la perspectiva racionalista del pensamiento moderno, el hecho que el concepto de sensibilidad se planteó en un plano reflexivo–subjetivo abrió desde entonces la posibilidad de una reflexión estética. El subjetivismo de la filosofía moderna ha estado siempre al borde de un sensualismo, paso que los filósofos del llamado empirismo clásico inglés (Locke, Berkeley y Hume) dieron en un momento, con lo que abrieron en definitiva las compuertas para acceder al *amplio, evanescente y singular mundo de lo sensible*.”⁷ La experiencia que aportan los llamados *sentidos* está acotada por el sujeto que siente, pero la reflexión acerca de cómo es que se establece este fenómeno, ha llevado a considerar que el ser humano es una tabla rasa en la cual la experiencia se va *escribiendo*, como proponía Locke, o bien, negar la suposición de la existencia de realidades externas por la constitución del espíritu como sugiere Berkeley; o Hume, al expresar que todo lo que el espíritu contiene son percepciones. Con todo, es la sensibilidad como referente obligada la que permanece como el vínculo para que el ser humano *sienta*, y con ello se abra al mundo.

Por otra parte, Mauro Carbone señala que “el término *sensibilidad* aparece por vez primera en 1735 en la obra *Meditationes philosophicae de*

⁷ Ramírez, T. *Ibidem*, p.20 [El subrayado es nuestro].

nonnullis ad poema pertinentibus del filósofo alemán, de la escuela leibniziano-wolffiana, Alexander Gottlieb Baumgarten, quien lo deriva del término griego *áisthesis* (que significa sensación) y lo usa para designar —nótese— no específicamente la teoría de lo bello, sino, más en general, aquella disciplina filosófica, definida por él también como *scientia cogitionis sensitivae*, que estudia los conocimientos basados en los sentidos, entre los que incluye también a la belleza, considerando que ella pertenece precisamente a la esfera de lo sensible”.⁸ Baumgarten marca una radical diferencia: la estética es intelectualista al considerar que el conocimiento sensible pudiese ser un *analogon* del conocimiento intelectual; la novedad de su pensamiento es la de señalar que el conocimiento es *algo más* que el *logos*, por lo que abre plenamente la reflexión acerca de la sensibilidad.

Pensadores contemporáneos como Hans Robert Jauss, en su deliberación acerca de las cuestiones relativas a la praxis estética y a su manifestación histórica en las tres funciones básicas —*poiesis, aisthesis y kathasis*—, nos conduce hacia una connotación diferente. Para él, estas tres funciones básicas, de acuerdo con la tradición poetológica, son denominadas las actividades *productiva, receptiva y comunicativa*; por lo que la *aisthesis* no sólo sería *sensación*, sino también *recepción* en un amplio sentido. Porque, como lo menciona, las cuestiones relativas al placer estético son una postura unificadora propia de las tres funciones. Esta perspectiva lo lleva a considerar que en la praxis estética se encuentra una relación *limítrofe* de la experiencia estética con otras esferas de sentido del entorno cotidiano.⁹ Bajo este aspecto, el concepto de *sensibilidad* del que parte la estética moderna con Baumgarten, se ha enriquecido. Para Jauss “la *aisthesis* puede designar aquel placer estético del *ver reconociendo* y del *reconocer viendo*, que Aristóteles explicaba a partir de la doble raíz de placer que produce lo imitado: la palabra *aisthesis* constituye, sin embargo, el punto de partida del saber especial de la estética fundamentada por Baumgarten. La *aisthesis* —entendida como la experiencia básica *estético-receptiva...* con la que se confiere carta de naturaleza al

⁸ Carbone, M. “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”. *Variaciones sobre arte, estética y cultura*. Morelia, UMSNH, 2002. pp. 44-45.

⁹ Jauss, H. *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid, Taurus, 1992. p. 13

reconocimiento sensorial frente a la primacía del reconocimiento conceptual”¹⁰ Así, entonces, la *aisthesis* es un distanciamiento que se apropia, pero que se apropia en una *sensibilidad renovada*, es un maravillarse por las cosas del mundo, desde el canal personal entre *lo de dentro* y *lo de fuera*, nuestro propio *límite*.

A propósito de las modificaciones que ha tenido el concepto sensibilidad, particularmente en los últimos años del siglo pasado, Ramírez nuevamente nos dice: “La modernidad restringió desde una postura racionalista todas las consecuencias del descubrimiento de la esfera de la vida sensible. Desde una perspectiva psicologista, todavía sustancialista, el pensamiento clásico moderno retrocedió pronto y volvió a colocar a lo sensible bajo la égida de las formas (ahora subjetivo–reflexivas) del intelecto puro. Hubo que esperar hasta el surgimiento de la fenomenología contemporánea –con Edmund Husserl y particularmente con Maurice Merleau-Ponty– para ver y reconocer el carácter propio y a la vez originario (fundamental) de la sensibilidad en la constitución de nuestra concepción del mundo y nuestro pensamiento...Como proyecto filosófico radicalmente inmanentista la fenomenología hizo posible un pensar de lo sensible como ser autónomo, propio, no precario o, en todo caso, ya en las filosofías de corte existencial, como *precariedad* insuperable e irrebalsable, como ese nuestro *único* modo de ser”.¹¹ Afirmación trascendente a la reflexión que hemos iniciado, porque si la sensibilidad es una *forma de ser*, propia del ser humano, las conceptualizaciones anteriores quedan superadas. Ya no es la sensación por medio de los órganos de los sentidos, sino *algo más*. Ese algo más, es parte, aun, de la reflexión filosófica actual.

Por esto mismo Ramírez nos señala que: “No sólo la fenomenología sino una gran parte del pensamiento contemporáneo ha contribuido a lo que Mauro Carbone llama ‘la rehabilitación de lo sensible en la estética contemporánea’. Las teorías psicológicas (la teoría de *Einfühlung*, la teoría de la *Gestalt*), el psicoanálisis en sus distintas vertientes, las corrientes vitalistas neonietscheanas, la teoría crítica, ciertas perspectivas etnológicas, las reflexiones programáticas de los propios movimientos artísticos (dadaísmo, surrealismo, expresionismo, etc.) han permitido acercarnos a una comprensión

¹⁰ Jauss, H. *Ibíd.* p. 73

¹¹ Ramírez, T. *Ibíd.* p. 20. [Los subrayados son nuestros].

de los poderes propios de la sensibilidad, de su valor, alcance y complejidad. Asistimos desde hace tiempo a una liberación de la sensibilidad (Marcuse) tan prometedora como cercana y realizable¹²

Y en la búsqueda aventuramos otra reflexión más. Si tomamos en consideración que *la sensibilidad es potencia, y que en acto es sensación*, la sensibilidad se convierte en una *otra forma de conocer* el mundo, ya no puede ser una vez más un *analogon* del conocimiento lógico. Si además, la sensibilidad efectúa la unificación de las sensaciones mediante las formas puras de la intuición: el espacio y el tiempo, estamos frente a un *otro lugar* en donde se estructura. Y si agregamos que es inmanente, que se crea a ella misma, ya no depende de nada, es ahora *libre*. Y que la *aisthesis* es un encuentro maravillado, nos hallamos con esa reivindicación de lo sensible.

Nos encontramos en el *límite* mismo entre el *adentro* y el *afuera*, acoplados al movimiento de una potencia inmanente que en su ida y vuelta nos lanza al abismo, a la oquedad. Una potencia que en una coordenada de tiempo y espacio, hace presente las cosas del mundo, propicia la *aisthesis* para que retornemos maravillados, a nuestro propio vacío, renovados. La *sensibilidad* se convierte en el canal regio que nos permite transitar libremente hacia el mundo, para incorporarlo y hacerlo humano.

¹² Ramírez, T. op.cit. p. 21

1.2. CONCEPTO DE IMAGINACIÓN.

*La imaginación es potencia: su acto es el fantasma...*¹³

*La imaginación primera misma es imposible decir lo que es y cómo es.*¹⁴

*La imaginación primera crea el deseo, y no a la inversa*¹⁵.

El pensamiento filosófico ha transitado por diversos senderos para explicar el concepto de sensibilidad, pero no es menor el esfuerzo que ha hecho respecto al concepto de imaginación. Interesa aquí detenerse en una de las ideas fundantes de la tradición occidental, y que se nos muestra en *La Poética* de Aristóteles. Para el pensador griego —resumiremos brevemente— es desde el *mito* que el hombre es depositado en este mundo a través de la *moira* (destino), situándolo en una realidad trágica desconocida para él, un ser que busca la *anagnórisis* (reconocimiento) de un mundo al que no pertenecía; es en este proceso en donde puede caer en la *amartía* (error). Esta condición lo hace un ser trágico, un ser que llega parcialmente al conocimiento de las cosas¹⁶ y nos preguntamos ahora ¿Qué es entonces lo que permite que el hombre encuentre el conocimiento? En una primera etapa imita la naturaleza como lo hacen los niños pequeños, pero en esta *mimesis* no aprehende el mundo mismo, sino que crea otro mundo similar, que *no* es el mundo. Existe un punto medio en donde se acerca a la verdad, sin ser la verdad, el *eikós* (la verisimilitud) que le permite relacionarse con ese mundo en proceso de reconocimiento de las cosas (los símbolos) dispersas en el mundo. Esta condición de lo verosímil posibilita una etapa más, la de *imaginar*, la de *inventar otro mundo en el mundo: la poíesis* (la creación). De ahí que el conocimiento que proporciona la poesía sea privilegiado, pues se adelanta al pensamiento y a la razón.

¹³ Aristóteles. *Del Alma*, Libro III, 7 “Y para el alma pensante los fantasmas son como sensaciones. Por eso el alma nunca piensa sin fantasmas...”.

¹⁴ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1998. P. 175

¹⁵ Aristóteles. “no hay ser que desee sin imaginación”. *Del Alma*, 433 b29.

¹⁶ Aristóteles. “Poética”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973. pp. 77-91

El pensamiento aristotélico ha quedado parcialmente reprimido, especialmente en lo que a la imaginación se refiere —advertencia que nos hace Castoriadis¹⁷—, y es hasta la modernidad, con Kant, que aparece nuevamente la preocupación teórica por la imaginación en el disertar filosófico. Kant admite por lo pronto que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero a la vez, no todo él procede de la experiencia. En este sentido nos otorga un claro-oscuro en la forma de adquirir el conocimiento. La filosofía trascendental kantiana es la reflexión crítica mediante la cual lo dado se constituye como objeto de conocimiento, y el conocimiento es en cada caso un proceso de síntesis que puede llamarse *síntesis trascendental*. Por tal motivo, la estética, la analítica y la dialéctica trascendental corresponden a los *tres planos: la sensibilidad, el entendimiento y la razón*. El entendimiento y la razón, por otro lado, son los planos para cuya constitución es necesaria una lógica trascendental y no sólo una *crítica de la sensibilidad*.

Nos dice Castoriadis que en la *Crítica de la razón pura* hay una definición en toda la regla: “La imaginación es el poder (*Vermögen*) de representar un objeto en la intuición aunque no esté presente”.¹⁸ Esta afirmación nos lleva a considerar que existe un ámbito indeterminado en donde la imaginación se constituye como *virtual*, como si en alguna parte existiera un *medio trascendental* en donde el proceso creativo se le otorgase a la *imaginación—poder*. Otra aseveración que nos llama la atención es la que nos hace Kant, al decirnos: “*la síntesis en general es, como veremos más tarde, el simple efecto de la imaginación, es decir de una función del alma, ciega pero indispensable, sin la que no podríamos jamás ni en ningún sitio tener conocimiento alguno, pero de la que raras veces tenemos conciencia*. Sólo que traducir esta síntesis en conceptos es una función que solamente pertenece al entendimiento y por medio de la cual nos procura ante todo el conocimiento en el sentido propio del término”.¹⁹

Esta consideración nos invita a cruzar diversos caminos de reflexión: si la imaginación es una *función del alma* como puro poder, sin orden, es que esta

¹⁷ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998. p. 65

¹⁸ Crf. A Kant, citado por Castoriadis: sección 24,b151

¹⁹ Kant, E. *Crítica de la razón pura*, t1. Buenos Aires, Losada, 1986. p.222

función no está sujeta a la experiencia del sujeto, sino que es precedente. Por otro lado si la imaginación es *ciega*, no quiere decir que sea un defecto de conciencia, sino que tal vez conciba que la imaginación sea *indeterminada*. La conciencia regiría un campo limitado, y la conciencia estaría en *el límite de lo invisible*. Por último, la imaginación trascendental *condiciona todo conocimiento*, en este sentido, aunque no explícitamente, Kant le otorga un poder a la imaginación.²⁰ Podemos decir que la imaginación, para Kant, es una apoyatura en toda la disertación sobre la crítica de la razón pura. La imaginación es, en este sentido, la fuerza generadora del andamiaje del sistema kantiano, que a la vez contiene un proceso de desmontaje y de deconstrucción. Lo que limita al concepto kantiano de imaginación es que depende, queda *preso*, de la razón, sin liberarse de la tradición filosófica

El planteamiento kantiano nos alumbra dos categorías básicas que tendremos que calar para comprender de mejor manera el posicionamiento teórico al que nos convoca Castoriadis: el espacio y el tiempo. Para Kant son formas de los sentidos externo e interno, respectivamente. Espacio y tiempo adquieren con ello, según la llama Kant, *idealidad trascendental*; pero también *realidad empírica*. En efecto, espacio y tiempo, en cuanto intuiciones *a priori*, no son cosas en sí; pero no son tampoco resultado de la actividad subjetiva individual: son modos de intuir que *no necesitan limitarse a la sensibilidad*, pues son condiciones de conocimiento para todo sujeto cognoscente en general. En la estética trascendental se pregunta Kant por los juicios sintéticos *a priori*. Y nos dice que tales juicios están fundados en intuiciones en el espacio y en el tiempo, que las *formas a priori de la sensibilidad* por las cuales se asegura su aplicación a la experiencia. Kant parte de que lo dado como tal carece de orden y forma; debe por tanto, ser ordenado y formado, y sólo un elemento *a priori* puede ejecutar semejante operación, que es una *operación sintética o unificadora*²¹ Quiere decir que el espacio y el tiempo como los modos de intuir, están ahí, sin más. Son las *formas*, que sin experiencia alguna, el pensamiento saca de la caja oscura y las aplica para dar orden al mundo en una operación de síntesis. Nos atrevemos a decir que, el espacio y

²⁰ Blanco, J. *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*. Toluca, UAEM, 1981. pp. 29-31

²¹Kant, E., *op.cit.*, pp 230-245

el tiempo, a los cuales les da un poder de síntesis, son *fantasmas* de la imaginación. Concepto que iremos clarificando.

Castoriadis nos encamina a otros lugares más flexibles, menos *acomodados* por la razón, escuchémosle disertar sobre el pensamiento kantiano: “Sin minimizar en nada la importancia del descubrimiento kantiano, tenemos que indicar sus límites. En primer lugar, la imaginación de Kant está sometida de punta a punta a los requisitos del ‘conocimiento verdadero’. En segundo lugar, y justamente por esa misma razón, es eternamente ‘la misma’. Si la imaginación trascendental comenzara a imaginar alguna cosa, el mundo kantiano se derrumbaría de inmediato. Por esa misma razón entonces, Kant no puede o no quiere ver la función creadora de la imaginación en el terreno cognitivo (científico o filosófico). Como consecuencia de ello, dentro del marco kantiano la existencia de una historia de la ciencia tiene que seguir siendo una simple acumulación de inducciones, y como está claro que así no ocurre, ésta se vuelve un enigma (...) Kant avanzará mucho más que lo que implica esa definición: la concepción de la ‘Imaginación trascendental’, los párrafos referidos al esquematismo e incluso la sustancia de los capítulos sobre espacio y tiempo van mucho más lejos...”²²

Kant pone a la razón en el centro de la discusión filosófica —como la que da las ideas a la imaginación— que marca la diferencia; se instaura con ello la modernidad, y el ser humano ya no depende de fuerzas mas allá de él mismo, sino de la fuerza que le brinda su propia razón. La razón toma las riendas del proceso creador, y con ello, abandona a la sensibilidad y a la imaginación. Sin embargo, la imaginación señala veladamente que existen límites a la razón, mismo a la intuición, por lo que siguiendo esta metáfora del límite, nos dice José Blanco: “No sin motivos Heidegger advierte que es imposible leer el texto kantiano sin tener presente que se despliega al *borde de un abismo*. El abismo es la constante posibilidad en que se emplaza el pensamiento de perderse en lo oscuro; pero es también el límite que hace posible la claridad y evita el deslumbramiento. El conocimiento —como la experiencia— es finito, y sus lindes son oscuros, abismales. El filósofo los evoca para mejor evitarlos. Pero hay siempre en su evocación una seducción latente: el abismo llama, convoca

²² Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. p.283

a la palabra, exige en cierto modo que pensemos por resistencia a lo impensable...y lo único que requiere radicalmente ser pensado es lo impensable mismo²³. Eso impensable que acicatea a la imaginación, esa oquedad, ese vacío que da vértigo, ese abismo que subyuga a iluminarlo con la palabra, ése es el camino hacia la aventura del pensamiento que en su deambular *siente*, *vislumbra* al Ser. Nos remite precisamente a la Poética aristotélica, ese *algo* del que surgen las cosas... la fuerza creadora que arrastra a su paso a todos los seres a la danza sin límite de la creación; aunque en el caso que nos ocupa (símil con la creación de la naturaleza), la imaginación, en Kant, es generadora de los *esquemas trascendentales*, a través de las leyes del entendimiento, por lo que la imaginación encierra una *unidad originaria*, un trasfondo, que podemos inferir sea el campo trascendental.

Ahora bien, continuemos la búsqueda a partir del pensamiento de Sartre. Para el filósofo francés, una de las condiciones para determinar las características propias de la imagen como imagen es la de recurrir a un nuevo acto de conciencia: *hay que reflexionar*. Existe una estructura intencional de la imagen, y una característica de este complejo de relaciones es que *la imagen es una conciencia*. Pero esta imagen, para lograr serlo, tiene que pasar por un proceso en el que el entendimiento realiza la aprehensión del objeto. ¿Cuál es ese proceso por el que pasa la imagen para su configuración? Podemos resumirla, siguiendo al pensamiento de Sartre de la siguiente manera: a) La *sensibilidad* proporciona los elementos necesarios para que el entendimiento pueda en una elaboración sintética, establecer las *re-presentaciones* de los objetos que nos presenta la realidad; b) Para determinar las características propias de la imagen como imagen, hay que recurrir a un nuevo acto de conciencia: *hay que reflexionar*; c) En la trama de los actos sintéticos de la conciencia aparecen estructuras a las que llama: *conciencias imaginantes*; d) A diferencia de la percepción, una imagen no se aprehende: está organizada exactamente como los objetos que se aprenden, pero, de hecho, *se da por entero por lo que es, desde el momento de su aparición*.²⁴

²³ Blanco, J. *Sobre la teoría Kantiana de la imaginación trascendental*, Toluca, UAEM, 1981, p. 19.

²⁴ Sartre, J. *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1987. pp. 11-21

La sensibilidad se abre hacia los objetos de la realidad, y los *introduce* en un acto sintético al pensamiento que los *integra*, por así decirlo, a la conciencia. Cuando el objeto del que se trate queda integrado por sus diferentes ángulos, a través de diversas y múltiples percepciones, el entendimiento re-conoce aquel objeto al volverlo a tener en su presencia. Pero la imagen de ese objeto ya está en el pensamiento, por lo que al *traerla* a la conciencia aparece íntegra, y no en fracciones como aparecía en la percepción (que representa su primera síntesis). El objeto es integrado a la conciencia por la re-flexión de estas re-presentaciones de los objetos, es entonces cuando aparecen ciertas estructuras, las *conciencias imaginantes* —semejantes a las estructuras kantianas— que permiten que se desdoblén los objetos así aprehendidos.

Para Sartre, *percibir, concebir, imaginar, son en efecto los tres tipos de conciencia* por las cuales nos puede ser dado un mismo objeto. a) en *la percepción*, cuando se observan los objetos, hay que aprehender los objetos, es decir, multiplicar sobre ellos los puntos de vista posibles. El objeto mismo es la síntesis de todas estas apariciones. b) Cuando se *piensa*, se piensan las esencias concretas en la conciencia. Tal es sin duda la diferencia entre el pensamiento y la percepción. c) En *la imagen*, el saber es *inmediato*, es un acto sintético que une a unos elementos más propiamente representativos de un saber concreto.

Es importante señalar que la imagen no se constituye por la percepción misma, por lo que subraya Sartre: “puedo guardar cuanto quiera una imagen ante la vista, que nunca encontraré lo que haya puesto en ella”²⁵. Esta primera acotación nos lleva a otra característica de la imaginación: la imagen se constituye a través de *la intención del sujeto* que imagina. Existe una tercera característica en la estructura intencional de la imagen: la conciencia imaginante propone su objeto como una *nada*. En este sentido, entendemos que tras la imagen está la negación de otros objetos, por la intencionalidad que imprime el sujeto en el ejercicio de su libertad, esto es, que en la constitución de la imagen la conciencia a través de la conciencia *imaginante* se separa del objeto y *proyecta la imagen*.

²⁵ Ibídem. p. 21

La noción de conciencia de Sartre no es unívoca, sino múltiple y variada. Habla de *conciencias*: en este plural pareciera que la conciencia toda se subdivide, o bien contiene por así decirlo, una diversidad de conciencias que a través de su propia función *aparecen* de acuerdo a los requerimientos del entendimiento. Unas conciencias que están en diferentes grados de intensidad y de claridad, pero que son las que prefiguran una totalidad.

Esta conciencia *imaginante* puede ser llamada *representativa* en el sentido de que va a buscar su objeto al terreno de la percepción; por otra parte, es *espontánea y creadora*; sostiene, mantiene por medio de *una creación continua las cualidades sensibles de su objeto*, es el producto de una *actividad consciente*, está atravesada de una a otra punta por una *corriente de voluntad creadora*. Como consecuencia, el objeto en imagen siempre es la conciencia que se tiene de él.

A medida que la materia de la conciencia *imaginante* se aleja más de la materia de la percepción, a medida que se va penetrando de saber, su parecido con el objeto de la imagen se atenúa. Aparece un fenómeno nuevo: el *fenómeno de equivalencia*; implica que el saber desempeña un papel cada vez más importante, hasta el punto de que sustituye a la intuición incluso en el terreno de la intuición. En una palabra, a medida que toma más importancia el saber, la intención gana en espontaneidad, esto es, *aparece el movimiento simbólico* que, por su naturaleza, está al lado de la intuición, y por su significado, al lado del pensamiento, de ahí que aprehendemos un objeto como *analogon* de otro.

La imagen, en este sentido, está definida por su intención. Una imagen no podría existir sin un saber que la constituya. El saber *imaginante* es una conciencia que trata de trascender, de plantear la relación como un *fuera*, existiendo *a través* de cierto espesor de real que le sirve de representante. Las cosas se dan ante todo no como presencias sino como *cualidades* substanciales de las cosas²⁶.

Aprehendemos ahora la condición esencial para que una conciencia pueda *imaginar*: es necesario que tenga la posibilidad de proponer una *tesis de irrealidad*. Pero la conciencia tiene que poder formar y proponer objetos

²⁶ Ibíd. pp. 81-97

afectados de *cierto carácter de nada* en relación con lo real. El *acto negativo constituye a la imagen*, esto es, proponer una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real, es tener a lo real a distancia, liberarse de ello, en una palabra, negarlo: *proponer al mundo como una nada en relación con la imagen*.

Esta fenomenología de la imaginación que separa los objetos imaginados de la nada para posicionarlos en la conciencia del ser-en-el-mundo, sin embargo, sigue el ritmo y pausas que le marca la razón. Nuevamente la tradición filosófica no abandona ni deja libre a la imaginación sartriana, aún en el esfuerzo reflexivo de su explicitación.

Ahora bien, para Castoriadis la omisión más importante en la tradición filosófica, es la parcial reflexión acerca de la imaginación concebida por Aristóteles, esa parte que se ha ocultado para evitar que la razón —motivo y causa del platonismo filosófico que ha permeado la tradición durante siglos— quedará intacta y sin fracturas, y nos dice:” Aristóteles es el primero que descubre la imaginación, y la descubre dos veces, es decir, descubre *dos imaginaciones*. Descubre primero la imaginación (*Del alma*, II.3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir— y que llama Castoriadis de la *imaginación segunda*;— ese sentido que fijó la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en *su sustancia*... Luego Aristóteles descubre *otra imaginación de función mucho más radical*, que guarda con la anterior una relación de homonimia —y que la llama Castoriadis *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado *Del alma*; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante —nos comenta Castoriadis— *“hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica*, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además, esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera [...] Pero *en lo esencial la imaginación es rebelde a la determinación*. Y por eso las más de las veces sencillamente se la escamotearán o se la relegará a la ‘psicología’ o bien se la ‘interpretará’ y se la ‘explicará’ en sus productos en virtud de flagrantes

superficialidades, como la idea de la compensación de la necesidad insatisfecha o del deseo insatisfecho. (Evidentemente la imaginación no es efecto del deseo sino que es condición del deseo, como lo sabía Aristóteles: ‘no hay ser que desee sin imaginación. *Del Alma*, 433 b29)’²⁷

Podemos percatarnos desde esta visión, que la reflexión se contrapone con las concepciones desde las que veníamos analizando a la imaginación; el vuelco es radical puesto que la imaginación ya no se controla por la conciencia *imaginante* como en Sartre, o se coloca en un andamiaje de estructuras armadas por la conciencia kantiana, sino que va más allá. Castoriadis nos advierte, al continuar en su deliberación, que la imaginación se caracteriza por las dificultades, las aporías, las imposibilidades que la acompañan siempre, incluso en Aristóteles que no se proponía hablar de ella, y sin embargo en su tratado *Del Alma*, aparece como *generadora del pensar*:

Ya hemos visto como desde la posición de Aristóteles mediante las nociones de potencia y forma, se pudo llegar al *conocimiento sensible*, pero en el caso del conocimiento intelectual, nos encontramos con las formas, pero las *formas esenciales* específicas de lo real, que no se patentizan de forma inmediata. Aristóteles nos dice que lo inteligible reside en lo sensible. Si las formas sensibles no se dan directamente, entonces se darán a través de un medio, este medio es *la imagen sensible*. La acumulación de imágenes —no solo visuales, sino globales — determina los *fantasmas*.

“El *alma nunca piensa sin fantasmas* [...] El fantasma no es nada *pero no se sabe lo que es*. Evidentemente no es sensible: es ‘como lo sensible’, *pero sin materia*”.²⁸

Castoriadis nos aclara en su reflexión sobre el pensamiento de Aristóteles que: “La imaginación no puede pertenecer al pensamiento que es siempre verdadero al *nous* y a la *episteme*. La imaginación *no puede tampoco ser pensamiento* susceptible de verdad y de error, es decir opinión (*doxa*); puesto que depende de nosotros mismos (*eph’hemin*), *podemos producirla a voluntad como los que fabrican las efigies (eidolopoioüntes)* por más que no esté nuestro poder tener o no tener opiniones, puesto que siempre es necesario

²⁷ Cornelius, Castoriadis, “El descubrimiento de la imaginación” en *Los dominios del hombre. La encrucijada del laberinto*, España, Gedisa, 1998. p.150

²⁸ Aristóteles. *Del Alma*, Libro III, 7

estar en lo verdadero o en lo falso. Y la opinión, necesariamente acompañada siempre de creencia (*pistis*), provoca inmediatamente la pasión o la emoción, lo cual no ocurre con la imaginación. Por fin, *la imaginación no puede ser, como lo pensaba Platón, una mezcla de sensación y de opinión (doxa), puesto que sensación y doxa relativas al mismo objeto pueden ser la una falsa la otra verdadera*".²⁹

La imaginación se prefigura como la indeterminación misma de una potencia del alma. Ya hemos visto como desde la posición de Aristóteles mediante las nociones de potencia y acto, la sensibilidad se realiza a través de las sensaciones, pero en el caso del conocimiento intelectual, nos encontramos con las formas, pero las *formas esenciales* específicas de lo real, que no se patentizan de forma inmediata. Aristóteles se refiere en varias ocasiones a que el intelecto no puede pensar sin *imágenes*. En el Libro I Aristóteles nos dice que lo inteligible reside en *lo sensible*. Si las formas sensibles no se dan directamente, entonces se darán a través de un medio, este medio es *la imagen sensible*. La acumulación de imágenes —no solo visuales, sino *globales*— determina los *fantasmas*. El *fantasma*, la imagen, ejercerá una función de causa material. Será de donde el *nous* —intelecto, que es activo— tomaría sus materiales para hacer con ellos la idea. Podemos decir que, para el filósofo griego el entendimiento tiene que formar las ideas con *materiales imaginativos*. El fantasma es imagen mental del objeto externo, comparte, por así decirlo, la *forma* con el objeto externo. La mente, al tener acceso al *fantasma*, también accede directamente a la propia forma del objeto.³⁰ Luego entonces, podemos decir con el filósofo griego: *la imaginación es potencia, y su acto es el fantasma*.

La potencia de la imaginación primera surge como un venero que se manifiesta en todo lo que hacemos, decimos, pensamos; es una fuerza que pareciera contener en ella, la creación misma. Por eso Castoriadis subraya que la condición de la imaginación es tal, que la disertación sobre ella ha sido parcial, empobrecida, al darle una posición subsidiaria del Logos que ha encomiado la tradición. Para decirlo en sus palabras: "Lo verdadero-o-falso

²⁹ Castoriadis, C. "El descubrimiento de la imaginación". op. cit. p.158

³⁰ Aristóteles, *Del alma* Libro III, cap.7 y 8.

carece de interés cuando se trata de esas funciones de *la imaginación primera* que son la presentación del objeto, la separación y la composición y, por fin y sobre todo, *el esquematismo* [...] La imaginación en general y *la imaginación primera* en particular pueden definirse como unas de *las potencias (o poderes) del alma* que permiten a ésta conocer, juzgar y pensar, así como moverse según el movimiento local”.³¹

Existe pues, en la imaginación, una manifestación de indeterminaciones, una condición de sorpresa, de novedad, que nos lleva a incluir en ella una dialéctica. Aún con sus determinaciones teleológicas y ontológicas, el alma está destinada al movimiento perpetuo, al conocimiento, a la búsqueda de nuevas realidades, ciertas o inventadas, eso será lo de menos, pues en la oquedad, el hombre crea el mundo, y con ello, todo lo que existe. Por eso, *la imaginación es una potencia: su acto es el fantasma*. Sin embargo, Castoriadis demarca una insólita reflexión que nos lleva a lo indecible. “Sobre las obras de la imaginación primera y sobre la imaginación primera misma es imposible decir *lo que son y cómo son*”.³²

Para Castoriadis, la imaginación primera es, sin más atributos, la misma creación. Está antes de todo lo que pueda realizar el aparato psíquico, de ahí que todo es generado por ella. La imaginación es, por decirlo de alguna manera, la potencia-creación, pues crea desde la nada, todo. Considerar a la imaginación como potencia y no como facultad, que no se divide y que es diferente a la sensación y al pensamiento, nos lleva a deconstruir el pensamiento de Kant y Sartre. Nos parece que incluyeron parcialmente en su reflexión a la imaginación *segunda* —sólo reconocieron el movimiento que provocaba a partir de la sensación y formularon una serie de esquemas y parcelas del pensamiento en sus planteamientos, que domina en ambos casos la razón—. En la radicalidad del pensamiento de Castoriadis, la imaginación es una producción *inmanente* del alma. No hay origen, sino deviene en sí misma, irrumpe, trasgrede sus propios límites, provoca, proyecta, crea. Y nos incita con su aguda reflexión al decir: “A partir de una X, los ‘sentidos’ hacen emerger

³¹ Castoriadis, C. “El descubrimiento de la imaginación”. op. cit. p.158

³² *Ibidem*. pp. 174.175

algo que 'física' o 'realmente' no existe (si por 'realidad' entendemos la 'realidad' de la física): los sentidos hacen emerger colores, sonidos u olores: hay sólo ondas electromagnéticas, vibraciones del aire, especies moleculares, etc. El *quale* sensible, las famosas 'cualidades secundarias' son pura creación de la sensibilidad, es decir de la imaginación en la más elemental de sus manifestaciones, la que da forma, y forma específica, a algo que 'en sí' no tiene ninguna relación con esa forma".³³ Y agrega, "La imaginación es el poder (la capacidad, la facultad) de hacer aparecer representaciones, procedan o no de una incitación interna, En otras palabras: la imaginación es el poder de hacer ser lo que no es *realiter*. Aquí *Realiter* quiere decir según la realidad de la ciencia física".³⁴

Pero Castoriadis va más allá en su reflexión al decirnos que *la imaginación primera, crea al deseo* y no —como se concibió en su primera etapa por la tradición psicoanalítica— a la inversa, que el deseo crea la imaginación. ¿Cómo es que llega a esta aseveración?

Para Castoriadis, la psique humana se conforma por sedimentos, estos constituyen un *magma de representaciones, deseos y afectos*. Por ejemplo, la madre del complejo de Edipo, la madre ternura, y otras representaciones de ese mismo objeto, conviven, por así decirlo, en ese *magma*. No son excluyentes, sino más bien obedecen a los cambios magmáticos de las representaciones, que son inconmensurablemente cambiantes, un movimiento perpetuo del que no podemos escapar, y nos dice: "Es que la capacidad de la psique de crear un flujo constante de *representaciones, deseos y afectos*, es radical, en tanto es fuente de creación, *poiesis*. Es la característica central de la psique, lo que es, es producido por la imaginación radical. Porque hace surgir representaciones *exnihilo*, de la nada, que no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie, implica creación, y no solo repetición, o combinaciones sobre una cantidad predeterminada y finita de representaciones".³⁵

³³ Cornelius Castoriadis, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. pp. 274-275

³⁴ *Ibidem*. p. 274

³⁵ Documento en línea: (s/f) *Magma*. Glosario.
Disponible en:
<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm#Imaginación%20radical> [consulta 2003, 3 de febrero]

Nos remite a la imaginación primera, de la que no podemos decir nada, pero que es generadora de todas las manifestaciones psíquicas del sujeto, movimiento perpetuo de creación, incluido el mismo deseo. Y nos señala algunos de las causales de esta aseveración:

“El psiquismo humano esta *defuncionalizado*, porque lo que imagina o representa no está regido por un dispositivo orgánico. No existen representaciones modelo a seguir, o repetición animal para hacer siempre lo mismo, pues la búsqueda del hombre es infinita. Por ejemplo, la sexualidad no se limita a ser ejercida de modo fijo como en los animales, muy por el contrario, la sexualidad humana se ejerce de formas por demás diversas. Pero Castoriadis va más al fondo, nos dice que “en el ser humano existe un divorcio entre el placer de representación y el placer de órgano. Y siempre tiene preponderancia el primero, puesto que en el ser humano es la imaginación irrefrenada, *defuncionalizada*, lo que le es propio a sí misma. Ese *placer de representación* es lo que le permite la sublimación y el pensamiento”.³⁶ El placer de representación no tiene que ver nada con ninguna función orgánica, de-funcionaliza, esto es, no funciona en consecuencia con los órganos, sino que a través de la imaginación primera y su fluido creativo, aparece un mundo de imágenes creadas de la nada, que constituye al propio sujeto, y con ello, sus representaciones, deseos y afectos.

Y aún más radicalmente, nos dice que el hombre no es un ser *lógico*, sino más bien *loco*. Tal vez en la intención de hacer una analogía con el estado alucinatorio, porque el hombre al imaginar cosas inexistentes crea *irrealidad*. Aunque en este sentido no compartamos su posición, porque si tomamos en cuenta la aseveración de que el hombre es loco, estaría en la alucinación total, y este camino, no tiene retorno, ni siquiera para imaginar la imaginación misma.

La imaginación, como una posición instituyente que acoge Castoriadis en su reflexión, lo lleva a considerar que el psicoanálisis es una *práctica poiética*. Es *práctica*, por ser una actividad lúcida cuyo objeto es la autonomía humana. *Poiética*, porque es creadora, su resultado es la autoalteración del analizante. El primer caso, como práctica, el analizante libera su imaginación a partir de su

³⁶ Documento en línea: (s/f) *Magma* Glosario.

Disponible en:

<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm#Desfuncionalización>: [consulta 2006, 12 octubre]

flujo representativo, llevando a la emergencia de los deseos y afectos. En el segundo aspecto, la *poiésis*, es el surgimiento de una subjetividad en devenir, en proceso, y no de un estado alcanzado de una vez y para siempre.

Castoriadis nos lleva a la *poiesis* humana, en la que la imaginación radical es tocada por una parte colaborativa del sujeto que imagina: “Que baste con decir que en ese flujo, las representaciones (los afectos e intenciones o deseos) surgen en principio con ‘absoluta espontaneidad’. Y más aun: nuestros afectos e intenciones (nuestros deseos) son *creaciones de esa vis formandi a-causal* en cuanto al hecho de ser, su modo de ser y su ser-así. Y tanto como podamos ver, ese flujo de representaciones, afectos y deseos es singular en cada ser humano singular. Puede decirse que nuestra imaginación sensorial y sus componentes lógicos son idénticos en todos nosotros (lo mejor sería decir esencialmente similares). Pero en la medida en que sus productos son co-creados en grado decisivo por lo ‘interno’, hasta esa imaginación sensorial es al fin de cuentas singular (*de gustibus et coloribus...*)”³⁷

En este sentido como lo menciona Aristóteles, es un *saber poiético*, entendido como el placer producido por la obra hecha por uno mismo. ¿Y a qué nos lleva lo hecho por uno mismo? “Porque en tanto experiencia básica estético—productiva,...satisface su principal necesidad, de ser y estar en el mundo y sentirse en él como en casa, al quitarle al mundo exterior su fría extrañeza y convertirlo en obra propia, alcanzando en esta actividad un saber, que se diferencia tanto del reconocimiento conceptual de la ciencia como de la praxis utilitaria”.³⁸ De ahí la importancia vital de la creación, de esa maravillosa experiencia humana, pues se convierte en la “cuota de seducción encaminada a liberar más placer de fuentes mas profundas”³⁹

La *imaginación primera* es radical al concebirse como esa potencia enigmática que puede albergar la contradicción en su ser, se convierte en una imaginación, digámoslo así, *dialéctico-heraclitiana*, de la que la tradición sólo

³⁷ Documento en línea: (s/f) Glosario en *Magma*
Disponible en:
<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm#Desfuncionalización>: [consulta 2006, 12 octubre]

³⁸ Jauss, R. *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid, Taurus, 1992. pp. 75-76

³⁹ Jauss, Crf a *Freud*, *Ibidem*, p. 74

había visto una de sus aristas. Este concepto vuelca el pensamiento hacia otros rumbos y, con ello, la misma tradición filosófica en su acontecer. De lo único de lo que se puede estar seguro, provisionalmente, es de que la imaginación radical que recoge Castoriadis del pensamiento aristotélico tiene en su existencia *algo* de inefable, de lo imposible de decir.

En la misma experiencia vivida, nos preguntamos: ¿Es verdad que todo lo que hace y piensa el ser humano se realiza a través de la razón? ¿Es posible perpetrar cualquier pensamiento sin imaginación? ¿Podemos estructurar cualquier acción sin la imaginación? Como podemos deducir, no se trata del *fondo de mundo* que nos propone Sartre a partir de representaciones de la conciencia, ni se trata tampoco de ese armazón en donde Kant se ha pertrechado para evitar cualquier *movimiento no controlado* de la conciencia, no se trata de un mundo *puro*, sino por el contrario, la imaginación primera está vinculada *con la indeterminación*, es la fuerza que genera la creación, y con ella todo lo que somos.

1.3. DE LA IMAGINACIÓN A LO IMAGINARIO.

El imaginario es el modo de presentificación de la imaginación radical en el conjunto, produciendo significaciones que la psique no podría producir por sí sola sin el conjunto. Instancia de creación de una sociedad, dado que instituye las significaciones que producen un determinado mundo.⁴⁰

Desde el mismo vocablo *lo* imaginario inferimos algo indeterminado, no circunscrito. La misma palabra imaginario despierta cierto volumen invisible, una presencia que nos rodea pero que no podemos tocar: un misterio. Como todo misterio, en ocasiones se deja aprehender, en otras se esconde en las sombras.

¿Cómo es que se conforma entonces lo imaginario? ¿Cómo participa la imaginación en este fenómeno?

Dice el diccionario de la lengua castellana que imaginario es lo que *no tiene realidad*.⁴¹ ¿Realidad entendida como qué? ¿Y lo que no tiene realidad, no pertenece de suyo a la realidad misma como su contraparte? Nos parece demasiada precaria la definición. Lo que podemos decir, hasta el momento, es que el término *lo imaginario* se va prefigurando a partir del desmoronamiento de las ideologías tradicionales, y se ha descrito e interpretado por diversos pensadores como ese *algo* que está, que emerge, pero que es poco aprehensible.

Dentro de la reflexión sociológica, Michel Maffesoli nos dice que uno de los rasgos definitorios de la cultura posmoderna radicaría en una efervescente proliferación de *microgrupos* que, movidos por la *socialité*, adquieren una identidad a partir de un proceso de identificación bajo símbolos compartidos. En este sentido, *lo imaginario, como instancia constitutiva de irrealidad, de ficción, de ensueño*, es lo que otorgaría integridad diferenciada a un grupo, lo que garantizaría la pertenencia común de los distintos individuos en torno a una *fantasía social* que le otorga consistencia a un grupo.⁴²

⁴⁰ Documento de línea: (s/f) Yago, Franco. *Magma*. Glosario. Argentina. Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm> [Consulta 2008,20 de septiembre]

⁴¹ Larousse, *Diccionario práctico español moderno*, México, 1983.

⁴² Maffesoli, M. *Un hueco de apariencias*, Paris, Le Livre de Poche, 1993. p.239

Lo imaginario desde esta perspectiva se convierte en literatura, pero a la vez esboza una traza religiosa interesante, porque como agrega el mismo Maffesoli, “la *imagen*, desdeñada por la tradición del pensamiento filosófico occidental, se convierte en signo de agregación social, religiosidad contemporánea que contribuye a *re-ligar* a los individuos”.⁴³

La posmodernidad aparece, en este sentido, como contrarréplica al individualismo promovido por la modernidad, creando un fuerte *ethos* comunitario que camina de la mano del individualismo soterrado por aquella. Por lo que emergen *sociedades tribales*, como defensa a la saturación del programa instaurado por la modernidad. Lo que se ha llamado cultura *posmoderna* no es tanto la dominación y la eficacia instrumental del mundo, sino por el contrario, la *estetización* de una vida compartida con otros.⁴⁴ Para el sociólogo francés la Modernidad ha quedado “bajo los escombros de su misma construcción conceptual”⁴⁵. La posición postmoderna, entonces, surge para confrontarla y enunciar su propio mensaje.

Cuando Sartre nos conduce a la reflexión del por qué la imagen se constituye como *lo imaginario*, nos dice: “una imagen no es el *mundo negado*, pura y simplemente, es siempre *el mundo negado según un determinado punto de vista*, precisamente el que permite proponer la ausencia o la inexistencia de tal objeto que se hará presente ‘en imagen’. La condición esencial para que una conciencia imagine es que esté ‘en situación en el mundo’, que ‘esté-en-el-mundo’. Así, la *situación* de la conciencia no tiene que aparecer como pura y abstracta condición de posibilidad para todo imaginario sino como motivación concreta y precisa de la aparición de *tal imaginario particular*. Pero, recíprocamente, una imagen, al ser negación del mundo según un punto de vista particular, no puede aparecer nunca sino *sobre un fondo de mundo* y en unión con el mundo. Así, aunque por la producción de irreal pueda parecer la conciencia momentáneamente liberada de su ‘estar-en-el-mundo’, es este ‘estar-en-el-mundo’, por el contrario, la *condición necesaria* de la imaginación”.⁴⁶

⁴³ Maffesoli, M. *La contemplación del mundo*, Paris, Grasset, 1993. p. 112

⁴⁴ *Ibidem*. pp.153-189.

⁴⁵ *Ibid.* P. 238

⁴⁶ Sartre, J. *Lo imaginario. op. cit. p.* 238

Las imágenes se hacen conciencia del-ser-en-el-mundo, y la imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en su radical libertad. Desde esta perspectiva podemos decir que la conciencia está llena de imaginación, y con ello, el ser humano es libre: la imaginación es el espacio inalienable, inalcanzable para el poder mismo. Podemos estar presos, pero la imaginación sigue libre, nos diría el filósofo francés, sin embargo todas las imágenes que escapan en nuestra libertad están preñadas del lenguaje de la cultura a la que pertenecemos, al tiempo y espacio, como veremos más adelante.

Cuando nos dice Sartre que toda situación concreta y real de la *conciencia en el mundo está llena de imaginario*, ésta siempre se presenta como una *superación de lo real*. No tiene esto como consecuencia que toda percepción de real tenga que convertirse en imaginario, sino que la conciencia siempre está *en situación* porque siempre es libre, esto es, que para la conciencia hay siempre y en todo momento una posibilidad concreta *de producir irreal*. Lo irreal está producido fuera del mundo por una conciencia que *queda en el mundo* y el *hombre imagina porque es trascendentalmente libre*.⁴⁷

En esta afirmación es importante destacar que *lo imaginario es la libertad del ser-en-el-mundo que produce irrealidades*, trasciende lo real, por eso el ser humano imagina, para poder ejercer su libertad de producir otras realidades no existentes en esa realidad que le circunscribe. De tal manera que la *imaginación*, lejos de aparecer como una característica de hecho de la conciencia, se ha descubierto como una condición esencial y trascendental de la conciencia. *Lo imaginario entonces es esa producción de irreales, en la que una conciencia libre puede encontrar su trascendencia*.⁴⁸

Para el filósofo francés Gastón Bachelard *lo imaginario es el camino que recorre la imaginación para encontrarse con la materia y convertirla en imágenes poéticas*. Al analizar el imaginario de los cuatro elementos (agua, tierra, aire, fuego), pone de relieve todo un encadenamiento de figuras, lo que llama *complejos de imágenes poéticas*. Una serie de imágenes que se configuran desde el inconsciente. La percepción de la materia, no se queda ahí, sino que se hace una construcción mental, *el acto imaginario*, que da

⁴⁷ Ibídem. p. 239

⁴⁸ Sartre, J. pp. 240-241

origen a la realidad.⁴⁹ Estas pautas de pensar e imaginar, nos dice, son las que organizan el mundo.

En sus palabras Bachelard nos precisa lo que entiende por *lo imaginario*: “...una imagen que abandona su principio imaginario y se fija en una forma definitiva adquiere poco a poco los caracteres de la percepción presente. Muy pronto, en vez de hacernos soñar y hablar, nos hace actuar. Esto equivale a decir que una imagen estable y acabada *corta las alas* a la imaginación, nos destrona de esa imaginación soñadora que no se encierra en ninguna imagen y a la que podríamos llamar por eso imaginación sin imágenes, lo mismo que reconocemos un pensamiento sin imágenes. Sin duda, en su vida prodigiosa, *lo imaginario* deposita imágenes, pero se presenta siempre como allende sus imágenes, está *siempre un poco más allá de ellas*”.⁵⁰

Lo imaginario en esta versión es un movimiento perpetuo que nos recuerda a la poética aristotélica. El imaginario existe en ese fluido constante, pero cuando se actualiza en una imagen, se ha entremezclado con el corazón y el alma del ser humano. Entonces, trae las imágenes y las *arroja* de inmediato al mundo, sin quedarse paralizado como Narciso viéndose al espejo. En la ensoñación, ese duerme-vela es la danza del deseo se hace creación; sueños y palabras que permiten surgir las imágenes que nos lanza la materia en cualquiera de sus formas.

Lo que sobresale en esta línea seguida por Bachelard es el énfasis que pone justamente en la materia, frente a lo que la tradición había realizado hasta el momento, es decir, tomar la *forma* como supuesto objeto de la imaginación. Para el filósofo francés, la materia es *el inconsciente de la forma*, es decir, si se quiere indagar en las imágenes hay que conducir las a su constitución material.

Desde estos primeros acercamientos al concepto de lo imaginario, la complejidad se incrementa. Mientras que para Maffesoli es una fantasía social,

⁴⁹ Una primera indicación de la intención de Bachelard nos viene dada ya en el uso de los términos “*songe*” y “*reverie*”. El primero no sólo significa sueño; en francés es también un modo del pensar y del recordar (*songer a quelqu'un* es pensar en alguien). El segundo, traducido por ensoñación o ensueño, quiere subrayar también ese estado intermedio entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo real y lo imaginado, o sea un estado de *duermevela*. En ese intermedio se revela el valor productor de las imágenes.

⁵⁰ Bachelard, G. *El aire y los sueños*. FCE, 1993. p. 10

producto de la tribalización posmoderna; para Sartre lo imaginario es la libertad del ser-en-el-mundo que produce irrealidades. En Bachelard, el imaginario es el camino que recorre la imaginación para encontrarse con la materia y convertirla en imágenes poéticas.

Ahora bien, la versión que nos aporta el filósofo griego Cornelius Castoriadis, nos parece, puede abarcar todas las acepciones anteriores, y más. Para el pensador griego es la *imaginación radical* la que genera, en forma inmanente todo el psiquismo, inclusive a la misma conciencia. Podríamos aventurarnos a decir que es una *pulsión creadora*, en términos psicoanalíticos. Si la imaginación como potencia es *fantasma*, esta posibilidad hace que los fantasmas que habiten en el psiquismo de un ser humano, conlleven a lo que el filósofo griego denomina *un magma de representaciones*. ¿Pero qué quiere decir con eso de magma de representaciones? El magma es *lo indeterminado*. En el magma se pueden reconocer conjuntos, magmas diferentes, pero siempre que se forman los conjuntos, queda el magma. Esto es, un *algo* indeterminado, sin localización, pero que es, está ahí, sin más.

Ahora bien, este *algo* que genera la imaginación radical, el magma, llevado a lo social, se convierte en *lo imaginario*. ¿Cómo definir algo que es no-definible, ya que no pertenece al terreno de la lógica?

“La no determinación de lo que es no es simple *indeterminación* en el sentido privativo y superficial. Es *creación*, es decir, surgimiento de otras determinaciones”⁵¹

Así como en el ser humano existe un *magma de representaciones*, en donde el sujeto tiene a su disposición la *totalidad* de las representaciones que le pertenecen, en la sociedad existe un magma de *significaciones imaginarias sociales*, que le configuran como una sociedad particular. Pero Castoriadis realiza una distinción nuevamente radical, “*el imaginario*, no es un conjunto de representaciones que la sociedad deposita colectivamente, en forma superficial, lo imaginario es la *posición* (en el colectivo anónimo y por este) de un *magma de significaciones imaginarias*, y de instituciones que las portan y

⁵¹ Documento en línea: (s/f) Glosario en *Magma*

Disponible en:

<http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm#Imaginación%20radical> [consulta 2003, 3 de febrero]

trasmitem. Es el *modo* de presentificación de la imaginación radical en el conjunto, produciendo significaciones que la psique no podría producir por sí sola sin el conjunto. Es *instancia de creación* del modo de una sociedad, dado que instituye las significaciones que producen un determinado mundo (griego, romano, incaico, etc.) llevando a la emergencia de representaciones, afectos y acciones propios del mismo.”⁵² En este sentido, el imaginario es, por lo menos así lo interpretamos, el mundo de la cultura de un pueblo, que en su quehacer genera desde la imaginación, *formas* diversas, que va creando y recreando en su propio devenir en el tiempo y el espacio. En esa indeterminación magmática que le acompaña en su trayecto, el ser humano siempre encuentra la imaginación radical como fondo de sus hechuras, afectos y lenguajes.

Para Castoriadis el *imaginario* no es una conciencia que imagina irrealidades, sino que es una *fuerza creadora* que envuelve a todos, en donde se instituyen las creaciones sociales que dan significado a los seres humanos involucrados en este propósito. Porque así como existen nuestras propias *representaciones* en el magma de nuestra psique, de forma semejante existe un magma de *significaciones* en una sociedad. Para el filósofo griego no es el ser humano un solitario, sino por el contrario, somos y estamos en el mundo por los demás. Lo particular y lo colectivo se entrecruzan en ese *magma de significaciones* que nosotros llamamos cultura. Pero veamos más de cerca el concepto, en sus propias palabras: “Imaginario social: imaginario radical: sociedad instituyente. Lo histórico-social: nivel del ser, pasado por alto hasta ahora: auto-creación de la sociedad como tal y del campo histórico como tal: ni ‘sujeto’, ni ‘cosa’, ni ‘concepto’. Potencia o fuerza de posición (en lo anónimo colectivo y por lo anónimo colectivo) de significaciones imaginarias y de instituciones que llevan dichas significaciones y que la animan, ya que ambas cosas mantienen unida a la sociedad, la hacen ser sociedad y cada vez como esta sociedad particular, ambas cosas hacen ser a los individuos como individuos y cada vez como estos individuos particulares”.⁵³

El movimiento de la imaginación primera, potencia innombrable, anónima, contradictoria, que en su torrente conforma el espacio psíquico y social, que a

⁵² Documento en línea: (s/f) Magma. Glosario. *Ibidem*.

⁵³Castoriadis, C. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. op. cit. p.12

la vez constituye a los seres humanos que viven en ella, desde ella y para ella. La sociedad instituyente, esto es, lo creado por los sujetos de una sociedad y que en sus prácticas se reproduce; lo histórico–social en donde el imaginario colectivo se conecta a esa potencia creadora —la imaginación primera sólo deviene en el tiempo y el espacio; la autocreación de la sociedad, lo anónimo colectivo que se objetiva en significaciones, instituciones que aglutinan a la sociedad, una sociedad particular, una forma de ser particular que prefigura y forma a los sujetos inmersos en ella, eso es *lo imaginario*.

Esta forma de concebir lo imaginario nos lleva a otra lógica, lo que llama Castoriadis la lógica *conjuntista-identitaria*, primordial, que no tiene que ver con la lógica de la tradición. En esta lógica lo imaginario se subdivide en dos operaciones: como *legein* que permite organizar, distinguir, elegir, etc., y la operación fundamental de *designar*. Estas dos dimensiones posibilitan el hacer y el representar social, pues se refiere a objetos distintos y definidos por esa sociedad. Producen la relación de *signos* (significativa) que admite y hace al lenguaje como un *código*. Es la dimensión *identitaria* del *representar y decir social*. Trata de reunir-adaptar-fabricar-construir, se encarga de la finalidad e instrumentalidad, refiriendo *lo que es, a lo que no es y podría ser*.⁵⁴

Dar forma y signos, eso hace la imaginación radical en una sociedad, creando un *magma de significaciones* que articulan el dominio psíquico con el dominio histórico-social: ese *algo diferenciador* de una cultura, en relación con otra, eso es lo imaginario. “Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. Pero también hombre/mujer hijo según están especificados en determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer, hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso... Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos ‘racionales’ o ‘reales’ y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo”.⁵⁵

⁵⁴ Ibídem. p.16

⁵⁵ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998. p. 68

Lo imaginario: magma de representaciones en la psique, magma de significaciones para una sociedad dada. Una conformación fantasmagórica, simbólica que nos abarca, nos signa, significa y da sentido a nuestra existencia. Pero esta configuración fantasmagórica ancla su ser mismo en el tiempo, el espacio y el lenguaje. ¿Cómo es que se da este proceso? ¿Qué aporta el tiempo? ¿Y el espacio? ¿Cómo se estructura el lenguaje en ese proceso? Reflexión que haremos en el siguiente capítulo.

II. LO IMAGINARIO Y EL MUNDO

¿A qué se le llama *mundo*? ¿Qué relación tiene con lo *imaginario*? ¿El espacio, tiempo y lenguaje son parte de la constitución del mundo? ¿En qué sentido? ¿Qué tienen que ver todos estos conceptos con el sujeto, su mundo y su cultura? ¿Y el mundo, el imaginario y la cultura que relaciones tienen?

Acompañados de la reflexión de autores como Aristóteles, Agustín de Hipona, Kant, Heidegger, Husserl, Ricoeur, Gadamer, entre otros, nos proponemos dar respuesta a estas interrogantes al esclarecer los conceptos de *espacio*, *tiempo* y *lenguaje*, así como develar el concepto de *mundo* y sus relaciones con lo *imaginario*. Nuevamente advertimos que algunos de los anclajes de la reflexión nos conducen al pensamiento de Castoriadis, por considerar que esclarece la posición que pretendemos adoptar en la disertación.

Empezaremos por acotar el concepto de mundo desde diferentes enfoques hasta llegar al concepto de mundo como una *creación exnihilo*, *materialiter spectati*; posteriormente abordaremos el concepto de *tiempo* como presencia, movimiento, categoría *a priori*, el ser-ahí, o *el ser es tiempo* y *creación*. A continuación el concepto de espacio, como lugar, categoría *a priori*, ahí, o creación. En seguida analizaremos el concepto de *lenguaje*, como el *mundo simbólico*, *discurso-comprensor* y código de la *identitaria* creación social. Finalmente realizaremos algunas reflexiones acerca de lo imaginario y su relación con el sujeto, su mundo y su cultura.

2.1. ESO QUE LLAMAMOS MUNDO.

Mundo: *creación exnihilo. materialiter spectati*,⁵⁶

Nos dice el diccionario especializado que: “El término *mundo* designa: a) el conjunto de todas las cosas; b) el conjunto de todas las cosas creadas; c) el conjunto de entidades de una clase (el mundo de las ideas); d) una zona geográfica (el Nuevo Mundo); e) una zona geográfica en un periodo histórico (el mundo antiguo); f) un horizonte o marco en el cual se hallan ciertos conocimientos, cosas, acontecimientos, etc. (el mundo de los sueños, el mundo de la física)”.⁵⁷ Como se puede apreciar, la complejidad del concepto necesariamente nos remite a seguir la indagatoria, pues en la primera parte la referencia es totalizadora, sin explicitar mucho, y en la segunda, el término *mundo* es acompañado de algunas palabras aclarando el sentido al que se refiere. Este acercamiento, sin embargo, sugiere la idea de que el mundo lo compone *un todo*.

En la tradición filosófica podemos encontrar diversas acepciones del concepto *mundo*. Por ejemplo, para los pitagóricos el *mundo* designa el *orden del ser*. Hasta cierto punto, el ser coincide con los objetos matemáticos, ya que los números y las figuras son la *esencia* de las cosas, por lo que los entes se convierten en la imitación de los objetos de la matemática. El mundo en este sentido se convierte en un ordenador del *caos*, la forma lo aglutina y los números lo instituyen.

De acuerdo a la tradición del pensamiento griego, los pitagóricos dividen el mundo en dos partes, el mundo *sensible* y el mundo *inteligible*, esto hace que el ser humano viva deseando la trascendencia, esto es, pasar del mundo sensible al mundo del pensamiento y de las cosas verdaderas.

Aunque con gran influencia del pensamiento griego, se crea una noción renovada del concepto *mundo* por el cristianismo. Para esta corriente de pensamiento existen dos mundos: el mundo de Dios y el mundo de lo humano.

⁵⁶ Castoriadis, C. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. p. 282

⁵⁷ Ferrater Mora J. *Diccionario de filosofía*. t III. Barcelona, Ariel, 2001. p. 2479.

A diferencia del pensamiento griego, el mundo es un *todo*, un compuesto total de los dos mundos. Además, existe un vínculo indisoluble que es *el amor*, este se convierte en la liga entre el mundo humano y el divino. Como lo señala San Agustín, el amor a Dios no se contrapone con el amor al mundo, así es posible amar a Dios *en* el mundo.

Se ha usado, como parte complementaria del concepto de mundo, la expresión *alma del mundo* para designar la totalidad del universo concebido como organismo, o *la forma* de este universo. “La explicación platónica del origen del alma del mundo como la mezcla armónica por el demiurgo de las ideas y de la materia, de la esencia de lo Mismo y de lo Otro, puede ser la transcripción mítica de un supuesto metafísico. El cuerpo del mundo está envuelto por su alma, pero a la vez, el alma del universo se halla en cada una de las cosas de éste, no parcial y fragmentariamente, sino de un modo total y completo. En otros términos, el alma del mundo es aquella realidad que hace que todo *microcosmo sea un macrocosmo*.”⁵⁸ El alma entonces se convierte en la liga necesaria que aglutina las cosas del mundo en un todo, y a la vez, cada una de las cosas del mundo la contiene. El alma forma el mundo, lo anima, para que las cosas sean.

Desde otra perspectiva el concepto de mundo nos refiere al término alemán *Weltanschauung*, cosmovisión o visión del mundo. Este término connota ideas sobre la realidad física, creencias religiosas, convicciones políticas y morales, nociones sobre el sentido de la existencia humana, actitudes vitales, entre otras más. Se ha dicho por algunos autores que el término *Weltanschauung* puede ser equivalente a los términos de ideología, metafísica, filosofía o espíritu de la época. Agregaríamos que es la forma cultural que cada sociedad otorga a su propia existencia.

Para Dilthey, por ejemplo, la concepción de mundo no surge de la voluntad de saber, sino que se funda en la experiencia vital. El mundo en este sentido no es un concepto abstracto, sino por el contrario, no se puede expresar sin involucrar al sujeto viviente, pues es éste el que elabora un mundo, su propio

⁵⁸ Documento en línea: (1996 enero) *filosofia.net*. *El portal de la filosofía en internet*. Disponible en: <http://www.filosofia.net> [consulta 2005, 5 febrero]

mundo, desde sus propias vivencias. El mundo entonces se encarna, se vive como propio, dejando atrás el concepto de mundo como algo externo al sujeto.

En cambio, para el materialismo filosófico, la concepción del mundo se elabora a partir de las ideas imperantes en el presente. Es la ideología la que sobrepone el mundo al sujeto, hasta enajenar su propia conciencia. El mundo no es del sujeto, sino todo lo contrario: el mundo ideológico lo somete y enajena. Es desde la racionalidad filosófica que el mundo de la ideología puede ser reconstruido para su explicitación.⁵⁹ En esta acepción el sujeto desaparece, pues su liberación queda a expensas de que toda la ideología cambie, y la promesa de bienaventuranza se cumpla para todos al lograr el socialismo.

Para Heidegger, “el mundo no es en sí un ente intramundano, y, sin embargo, determina de tal manera el ente intramundano que éste solo puede comparecer y el ente descubierto solo puede mostrarse en su ser en la medida que ‘hay’ mundo... El en-que del comprender que se auto-remite, entendido como aquello en-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es *el fenómeno del mundo*”.⁶⁰ De esta manera, el ser-en-el-mundo no es el hallarse de una cosa en otra, sino una realidad total, es un *modo de ser*. Por eso no hay un sujeto en un mundo (realismo) ni un mundo en un sujeto (idealismo). Para el filósofo alemán el mundo no es un conjunto de cosas: *mundo* designa la noción ontológica-existencial de la *mundanidad*. El *mundo inmediato* del *Dasein* (un existente) es el *mundo circundante*, lo que en ese existente se presentifica. De esta manera, el término *imagen del mundo* nos refiere al propio mundo, donde las cosas aparecen ante nosotros tal cual están respecto a nosotros mismos. “*Imagen del mundo, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen*”.⁶¹ La conciencia proyecta el mundo, lo ilumina como un haz de luz prefigurando la imagen que esta tiene del mundo.

Desde la imaginación radical de Aristóteles, retomada por Castoriadis, el mundo es una *creación*. En sus palabras: “la imaginación radical (como fuente del *quale* perceptivo y de formas lógicas) es lo que le permite a cualquier ser

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Madrid, Alianza, 1993. P. 93

⁶¹ Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.p.38

para sí (incluidos los humanos) *crear para sí un mundo propio (Eigenwelt)* ‘en’ el que también él se incluya. Esa X indescriptible ‘desde afuera’ se transforma en algo definido y específico para un ser en particular, a través del funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica, que ‘filtra, forma y organiza’ los ‘choques’ externos. Está claro que ningún ser para-sí podría ‘organizar’ algo a partir del mundo si ese mundo no fuera intrínsecamente *organizable*, lo cual significa que no puede ser meramente ‘caótico’. Ahí esta la dimensión propiamente ontológica de la cuestión”⁶². Independientemente de los choques externos de la realidad en el sujeto, vistos estos como representaciones en la tradición de la psicología empírica, tenemos un *interior* en el que existe una imaginación radical, un flujo constante de representaciones, afectos, intenciones, y que éste es indisociable, espontáneo. “Todo se organiza desde esa *vis formandi a-causal en cuanto al hecho de ser, su modo de ser y su ser-así*. Este flujo es singular en cada ser humano, puesto que la imaginación sensorial y sus componentes lógicos son similares, pero en la medida que sus productos son co-creados por lo interno, es *único*. La imaginación radical le crea al ser humano un mundo propio, compartido con los demás miembros de la especie humana. Este interior es el que posibilita y condiciona un distanciamiento del mundo entendido como lo *dado*, y también una posición y disposición activa respecto al mundo, una *Einstellung*. El mundo propio como *materialiter spectati*, tiene como sus principios básicos la representación, el afecto y la intención para la formación de ese mundo-propio, y a la vez, esos principios actúan como los que posibilitan un distanciamiento respecto a ese mundo y de la acción sobre él”⁶³.

Para Castoriadis, el concepto de mundo nuevamente se hace radical. Se convierte en una dialéctica de la apropiación y del distanciamiento del mundo. Ya no es el mundo *dado, organizado por el demiurgo*, es el mundo *creado*, si, pero por el sujeto mismo desde la imaginación primera. La *materialidad expectante*, es transformada por el afecto y la intención del sujeto creando *su mundo*. Una perspectiva que *brot*a desde la imaginación radical y de ninguna otra parte. En

⁶² Castoriadis, C. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. p. 281

⁶³ *Ibidem*. pp. 281-282

este sentido, el mundo se convierte en una *creación exnihilo*. El mundo como creación desde la nada, es hecho por el sujeto.

Si la creación del mundo del sujeto se hace desde la *nada-de-mundo* por la imaginación radical, entonces la concepción de *ordenar* el ser, la división de mundo *sensible* e *inteligible*, o la creación del mundo por un ser superior es inevitablemente desechada. Las vivencias del sujeto de Dilthey tienen un trasfondo más originario, la imaginación. De la misma manera la *Weltanschauung* queda como un producto de esta imaginación y cualquier categoría de materialidad no se unifica en el espacio interior del sujeto si no fuese por la imaginación. En la imagen del mundo heideggeriana se concibe *al mundo como imagen*, pero más bien, el sujeto *crea su mundo*, y al hacerlo, otorga un sentido, una visión desde donde se apropia de su circunstancia.

2.2. LO IMAGINARIO Y EL TIEMPO

*El tiempo nos es de sobra conocido mientras nadie decida poner a prueba nuestra comprensión de él.*⁶⁴

*El ser no esta simplemente **en** el tiempo, sino que **es** por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo [O también; el ser es esencialmente **a-ser**]*⁶⁵

*El ser **es** tiempo. El tiempo es nada o es creación*⁶⁶

Una de las categorías filosóficas que ha constituido un verdadero reto para el pensamiento es el *tiempo*. El tiempo que escapa a nuestra propia reflexión como agua entre los dedos, como lo que está presente y ausente a la vez, algo inaprensible, un fluido, una creación, una condición del movimiento, una vivencia, una intuición, un fenómeno, un transcurrir continuo de ..., ¿de qué? Esta y otra preguntas nos abordan en la búsqueda del concepto, ahora aventuraremos la reflexión apoyándonos en el pensamiento antiguo griego, la concepción de Agustín de Hipona, Kant, en donde el tiempo tiene una funcionalidad central, Husserl con lo fenoménico del tiempo y la conciencia del mismo, Heidegger con el ser y el tiempo, así como Castoriadis, que nuevamente nos aporta una de las concepciones más novedosas.

Desde el pensamiento antiguo la presencia del tiempo ha sido una disertación que nos llega de diversos lugares y culturas, ya sea como una concepción mágica, mito o concepto. En el pensamiento griego la presencia de tiempo aparece desde un ámbito mitológico, como Cronos,⁶⁷ y desde la reflexión filosófica como una *presencia* entre los hombres. En la alegoría del tiempo, aparece como engendrador, dador de vida, y en contraparte, como destructor de la misma.

⁶⁴ San Agustín, Confesiones, Madrid, Espasa-Calpe, 1954. p. 45

⁶⁵ Castoriadis, C. "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial" en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998. p. 64

⁶⁶ *Ibidem*. p. 64

⁶⁷ Pérez- Rioja, J.A. *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid, Tecnos, 2000. p. 147

Los griegos tenían dos términos para designar el tiempo: *αιών* (*aión*) y *χρόνος* (*cronos*). Comúnmente *aión* significaba *época de la vida*, (de una existencia individual), quizá por suponerse que este tiempo está ligado a la persistencia de la fuerza vital que hace ser al individuo. Por su parte *cronos* significaba duración del tiempo y de ahí *tiempo en todo su conjunto*, e inclusive *tiempo infinito*. Por consiguiente, en sus sentidos primarios *aión* y *cronos* designaban, respectivamente, una época o parte del tiempo y el tiempo en general.

El modo griego de pensar el segundo término, *cronos*, es fundamentalmente intemporal. Es un *estar (la presencia)*. Los astros representaban un ciclo que se repetía, y en cada uno se repetían un conjunto de presentes. Lo temporal era la presencia en el ahora, o una eternidad superior a la temporalidad misma. “Platón usará para este concepto el término *aión* al escribir (*Tim.*, 37 D) que el tiempo, *cronos* es la imagen móvil de la eternidad, *aión*; Aristóteles hubiera trasladado (*De Caelo*, 19.279 a 22-30) el concepto *edad* al de *edad del cielo entero*, y, por consiguiente, al de *eternidad*, y que, desde entonces, *aión* hubiera tenido el sentido de *tiempo inmortal* y divino, sin principio ni fin, *totalidad del tiempo* y aun *modelo del tiempo*”⁶⁸. Sin embargo Aristóteles realiza una precisión, funda el concepto de tiempo en el movimiento, al observar que el tiempo y el movimiento de dan juntos. Alberga en el mismo concepto, las nociones de *ahora*, *antes* y *después*. Estos dos últimos conceptos son fundamentales, pues no habría ningún tiempo sin un *antes* y un *después*. De ahí que el tiempo pueda ser definido del siguiente modo: “el tiempo es el número [la medida] del movimiento según el antes y el después [lo anterior y lo posterior]” (*Phys.*, IV, II, 219 a.). De ahí que considere como un modelo lo que se mueve en el *movimiento local circular*, el menos measurable, que está ya *medido desde siempre*.

En *Phys.*, IV, II, 217 b 33, Aristóteles había escrito: “Lo que viene puede hacer pensar que el tiempo no existe en absoluto o que existe apenas y de un modo harto oscuro. Parte del mismo es pasado y no existe, y la otra parte es futuro, y no existe todavía; y, sin embargo, el tiempo, sea que consideremos un tiempo infinito o cualquier otro, está hecho de aquellos. Es difícil concebir que

⁶⁸ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, 2001. t.4, pp. 3494-3495

participa de la realidad algo que está hecho de cosas que no existen”.⁶⁹ En esta concepción, el alma garantiza esa realidad del tiempo, es mediadora de esos *ahoras*, hace que el tiempo sea una continuidad de instantes, sin sobresaltos en su devenir

La influencia griega se hace presente en San Agustín, que agrega un matiz del cristianismo en su concepción del tiempo. Para este pensador existen dos modos de ver el tiempo: como *un momento de la creación* y como una *realidad*. Podemos decir que para Agustín de Hipona, el tiempo es una paradoja: lo que *fue* y ya *no es*; el *ahora* que no es; el ahora que no se puede detener, pues si lo hiciese ya no sería tiempo. Pero también es un *será* que todavía no es.

“*El tiempo nos es de sobra conocido mientras nadie decida poner a prueba nuestra comprensión de él*”⁷⁰ El tiempo es *algo* que no tiene dimensión. Cuando vamos a apresararlo se nos desvanece. Se sabe, sin embargo, qué es el tiempo, pero no se puede nombrar lo que es. No es un *ahora*, pues lo que *ahora* mismo pasa, ya pasó, porque ese *ahora* ya no es. No hay presente, no hay pasado, no hay todavía futuro, por lo tanto *no hay tiempo*. Pero este pensador no se queda ahí y va más allá, al concebir que el tiempo no es algo *externo*, que pueda estar ahí como las cosas, lo radica en el *alma*, y entonces, es el alma y no los cuerpos la verdadera medida del tiempo. Porque en el tiempo, el *futuro* es lo que se espera; el *pasado* es lo que se recuerda; el *presente* es aquello a lo que se está atento; *futuro, pasado y presente aparecen como espera, memoria y atención*. “¿Cómo decirnos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a *no ser*?”⁷¹ El tiempo se convierte en *el ser que dejando de ser es, y a la vez no es*.

San Agustín enlaza su concepción del tiempo también como una *realidad creada*. No podría haber concebido que el tiempo ya existiera antes que Dios, ya que en la concepción cristiana, Dios es anterior a todo por ser causa suprema de todo lo existente, entonces se hace necesario pensar que el tiempo

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 3495- 3497

⁷⁰ San Agustín. *Confesiones*. Madrid, Espasa-Calpe, 1954. p. 45

⁷¹ *Ibíd.*, p. 17

es *creado* por Dios. Sin embargo, existe una diferencia en el tiempo, lo *eterno* como estando en Dios y la duración *temporal* como prolongación de ella, ambos son fundamentalmente *presentes*. La *eternidad* es una presencia *simultánea*, en tanto que el tiempo no lo es. En la *eternidad* existe un tiempo infinito, su condición está por encima de cualquier otro tiempo.⁷²

Otra posición será la de Kant, pues niega que el tiempo sea un concepto empírico derivado de la experiencia, tiene que ser una intuición *necesaria que subyace a todas nuestras aprehensiones*. En otros términos, el tiempo es una forma pura *a priori*, esto es, una condición de la sensibilidad pura que nos permite tener una especie de coordenadas previas para la construcción de todo el edificio del conocimiento y sus andamiajes. Y nos comenta:

“Procedan de dondequiera nuestras percepciones, ya se produzcan bajo la influencia de las *cosas exteriores, ya por causas internas*, ora se formen *a priori* o empíricamente como fenómenos, pertenecen siempre de cualquier modo que sean, como modificaciones del espíritu, *al sentido interno* como tales, *todos nuestros conocimientos están sometidos en último término a la condición formal del sentido interno, es decir, al Tiempo*; en el cual deben todos ordenarse, enlazarse y relacionarse”.⁷³

Como buen hijo de la Modernidad, Kant se separa de la tradición al poner énfasis en la *conciencia* y sus entretelones. Al decirnos que existe un *sentido interno* y que este a su vez es la condición formal para el conocimiento, se deshace de la concepción *externa* del tiempo. En comparación con Platón en donde el tiempo se desprende de la existencia de un *original* del tiempo del que se desgajan otros tiempos. O en Aristóteles, en el que el tiempo está ligado a un modelo del movimiento perfecto, el motor inmóvil, y que solamente el alma forja una continuidad real del tiempo. O bien, San Agustín con el tiempo eterno creado por Dios, y la temporalidad que se realiza en la memoria del alma, el tiempo entonces, es reflejo del tiempo divino, porque es la eternidad la que otorga sentido a todos los tiempos.

Esa unidad que otorga el alma al movimiento y al caos es una intuición *a priori* para Kant, y el eje de reflexión es la conciencia que se yergue como

⁷² *Ibid.*, pp. 203-216

⁷³ Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1960, t 1. p. 241

reguladora de todo. El tiempo se ha volcado ahora sobre el sujeto, esto es, que de alguna manera a través de su conciencia, el tiempo está en un *sentido interno*, y agrega: “Contiene en sí toda intuición una diversidad que no se representaría, sin embargo como tal, si el espíritu no distinguiera el Tiempo en la serie de las impresiones sucesivas, porque toda representación contenida en un momento equivale a una unidad absoluta la del Tiempo, porque éstas sólo pueden producirse por la síntesis de la diversidad suministrada por la sensibilidad en su primitiva receptividad. Tenemos, pues una *síntesis pura de la aprehensión*”⁷⁴

Si es una *unidad absoluta*, que se constituye por la receptividad de la sensibilidad, nos podemos imaginar que la sensibilidad se representa *algo* como si fuera una *sensación interna* y que el espíritu *distingue*. Una *síntesis pura*, es la que permite que el espíritu pueda *sentir* el tiempo, ya que está en el límite entre el *adentro* y el *afuera*. Sin ser experiencia *externa*, pero siendo un *sentido* interno. Un espacio en donde la forma de tiempo nace, se constituye al interior del alma y se posiciona como un eje rector, unificador de la conciencia en su totalidad, y de cualquier conocimiento posible. Podríamos decir que el Espacio (que abordaremos en otra reflexión) y tiempo son para Kant formas de los sentidos externo e interno, respectivamente. “Espacio y tiempo adquieren con ello ‘idealidad trascendental’. Pero también ‘realidad empírica’. En efecto, espacio y tiempo, intuiciones *a priori*, no son cosas en sí. Pero no son tampoco resultado de la actividad subjetiva individual: son *modos de intuir* que no necesitan limitarse a la sensibilidad humana, pues son condiciones de conocimiento para todo sujeto cognoscente en general”.⁷⁵

¿Pero cómo es que esta noción se constituye en la conciencia? Ésa es la pregunta que se hace Husserl y a partir de su posición fenomenológica, va desagregando una a una las entretelas de la conciencia para darnos su interpretación de la *conciencia interna del tiempo*.

Para Husserl el origen del tiempo no se ofrece en un acto originario del cosmos, sino es una *experiencia*. Si bien es cierto que en Kant el tiempo es una forma *a priori*, y estas formas puras no pasan por la experiencia, para Husserl, la individuación de esa experiencia del tiempo es lo que constituye su

⁷⁴ Ibídem. p. 241

⁷⁵ Ibídem., p. 192

conciencia. Esa sucesión de *ahoras* se definen por la conciencia de *algo* más que les da sustento. Es a través de los momentos sucesivos que permanece una identidad, que da cuenta de su *antes y después*.

Husserl nos dice: “cuando hablamos de análisis de la conciencia del tiempo y de análisis del carácter temporal de los objetos de la percepción, del recuerdo o de la expectativa, pudiera parecer sin duda como si ya estuviéramos asumiendo el curso objetivo del tiempo y en el fondo sólo estudiásemos las condiciones subjetivas de posibilidad de una intuición de tiempo y de un auténtico conocimiento del tiempo lo que nosotros admitimos no es, sin embargo, la existencia de un tiempo del mundo, la existencia de una duración de la cosas, etc., *sino el tiempo que aparece, la duración que aparece como tal*. Éstos son datos absolutos, dudar de los cuales sería absurdo, ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo en la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia”⁷⁶.

Se pueden percibir diferencias sustantivas, no se trata de una experiencia empírica del tiempo del mundo, sino de *la aprehensión de la temporalidad* y esta aprehensión pasa por diversos matices para constituirse en un *tiempo objetivo*. En primer lugar, existen diferencias en la concepción entre el tiempo que es *sentido* y el tiempo *percibido*. En el primer caso se trata de un dato fenomenológico que contiene una apercepción *empírica*, pero para el tiempo *percibido* se requiere de una elaboración mayor de la conciencia. “Lo que así se constituye como ser objetivamente válido es finalmente el tiempo uno e infinito en que todas las cosas y acontecimientos se dan. Los *datos temporales*, o, si se prefiere, los signos temporales, no son *tempora* ellos mismos. El tiempo objetivo pertenece al orden de la objetividad⁷⁷ “de la experiencia”.⁷⁸ La experiencia a la que se refiere Husserl, no es la experiencia psicológica ni las vivencias vistas desde el mundo, por lo que define como *apercepción* lo que pasa por este mundo empírico, que es distinto radicalmente al fenomenológico.

⁷⁶ Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002. p.26

⁷⁷ *Ibidem*. p. 30.

⁷⁸ *Ibid.* P. 29

”Nosotros no insertamos las vivencias en ninguna realidad. Con la realidad sólo tenemos que ver en tanto cuanto es realidad mentada, representada, intuita, pensada en conceptos. Nosotros buscamos hacer *claridad* sobre el *a priori del tiempo* explorando la *conciencia del tiempo*, sacando a la luz su constitución esencial y poniendo de manifiesto los contenidos de aprehensión y los caracteres de acto específicos, en su caso, del tiempo, a los que pertenecen por esencia las leyes aprióricas del tiempo”.⁷⁹

Con esta deliberación el filósofo se deslinda de una concepción empírica, la disertación va al núcleo mismo de la conciencia del tiempo en su constitución esencial. Para ello nos convoca a realizar un recorrido por las etapas, a través de las cuales, la conciencia se apropia del tiempo. Una *primera fase* es la *apercepción* como se ha descrito antes. *La segunda fase* es la representación de los objetos, en donde la conciencia los captura en un tiempo. Todas las representaciones quedarían sin ninguna articulación que las unificase, si no fuera por la conciencia. Si consideramos que los objetos con sus características temporales y ese continuo mudar en diferentes tiempos, disolverían la misma representación si no fuera porque la conciencia lleva a cabo un proceso de reunir las en un *ahora*.

En la *tercera fase*, nos lleva a la reflexión de la naturaleza misma del objeto, las condiciones de su mutabilidad y del soporte general en el que se mueven los objetos en el tiempo. “Es desde luego evidente que la percepción de un objeto temporal⁸⁰ tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal. Y si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a *su esencia inabrogable*”.⁸¹ Interpretamos en este sentido que todos los seres, cosas, relaciones del mundo tienen su tiempo. Un tiempo que está en la circunstancia de cada uno de los objetos del mundo, pero que pertenecen a un fluido que los soporta a todos. “Una y la misma duración es duración ahora, duración construyéndose en la actualidad, y es luego duración pasada,

⁷⁹ Ib. p.31

⁸⁰ Nos aclara Husserl: Por *objetos temporales en sentido especial* entendemos objetos que no solamente son unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo

⁸¹ Ibídem. p. 45

duración *transcurrida*... Igual que el objeto conserva su lugar, cada punto de tiempo es inamovible, peor aún, huye hacia las lejanías de la conciencia, acrecentando más y más la distancia al ahora que se está produciendo”.⁸²

La conciencia es constituyente del tiempo, conforma los objetos temporales, éstos tienen sus determinaciones que a la vez son temporales, pero diferentes de la conciencia del mundo. En esta *cuarta fase*, el fenómeno que surge a la conciencia en donde los seres temporales, *aparecen*, por así decirlo, se transforman por sus características mismas de seres temporales, pero no sólo eso, sino que están en continua mudanza. Nos preguntamos ¿a dónde se mudan? “Pareciera ser que el fenómeno se presenta en diferentes puntos del tiempo mismo del objeto y cada punto de su tiempo y el tiempo mismo son uno y el mismo”.⁸³ El objeto tiene una temporalidad determinada, pero a la vez el decurso de su tiempo se traslada en el tiempo, esto es, que en ese mismo *entrecruce* de temporalidades pertenecen todos al mismo tiempo *general*. El modo del objeto al que el fenomenólogo llama *decursivo*, es esa continuidad de constantes transformaciones del objeto temporal, pero en esas mismas se forma una unidad inseparable que identifica al objeto, que lo hace ser inmutable en su forma, es un *empezar a ser*.

Interpretamos esta condición como cuando a pesar de los cambios del objeto, no pierde la esencia de su ser. Podríamos decir, como ejemplo, lo que nos pasa a nosotros mismos, que a pesar de los años, seguimos siendo en esencia nosotros mismos. Se descubre, entonces, que existe un hecho admirable, porque a pesar de esas características, o fases *decursivas* posteriores, somos en eso mismo continuidad.

En la apropiación que la conciencia hace del tiempo, nos acercamos a otra fase más, *la quinta*. En esta fase nos muestra el filósofo, cómo existe un ser general del tiempo, precisamente en el pasado: “Al comparecer siempre un nuevo ahora, el ahora muda a pasado, y la entera continuidad decursiva de pasados de puntos precedentes ‘*cae*’, cae de manera uniforme en la *hondura* del pasado”.⁸⁴ Si la conciencia reúne las percepciones en un *ahora*, como habíamos dicho, esta sucesión de *ahoras* se convierten deviniendo en pasado.

⁸² *Ibíd.*, p. 47

⁸³ *Ib.* p. 49

⁸⁴ Husserl *op. cit.* p.51

La *hondura* es ese espacio *general* del tiempo, del ser del tiempo al que se entregan todos los *ahoras*, y es entonces que se conforma una continuidad temporal, donde la representación no puede quedarse en ese nivel de conciencia.

En la *sexta fase*, “La conciencia de sucesión es una conciencia originariamente dadora, es *percepción* de esta secuencia. La evocación, la representación de una vivencia cae *a priori* en el dominio de mi libertad”.⁸⁵ Al decirnos que hemos tomado conciencia del objeto temporal, y que la percepción nos acerca a la posibilidad de aprehensión, es precisamente cómo es que nuestra libertad, puede hacer uso de esta posibilidad de reconocer al objeto y llevarlo a la conciencia para colocarlo en el pasado, o en el ahora. “Y a ello se añaden los caracteres de tiempo, el recuerdo es, pues, re-presentación del objeto mismo en el sentido de pasado”.⁸⁶

El mismo Husserl nos interroga diciendo: “¿Cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo se abre entonces paso la conciencia del tiempo objetivo, y en primer termino la conciencia de los lugares idénticos de tiempo? Pues en la conciencia del tiempo se lleva a cabo toda objetivación⁸⁷ Si como nos ha dicho, el tiempo del ahora pasa a la hondura del tiempo pasado, el tiempo se *detiene*, y en ese momento el tiempo se objetiva.

“En el flujo de tiempo, en la continua inmersión en el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Tal es el problema”.⁸⁸

Husserl, sigue el pensamiento de Kant reconociendo que existe una condición *a priori* del pensamiento, que le permite a su vez tener conciencia del tiempo. Y nos aclara: “A la esencia apriórica del tiempo pertenece el ser una continuidad de lugares de tiempo con objetividades ora idénticas, ora cambiantes, que la llenan, y también pertenece a ella el que da la homogeneidad del tiempo absoluto... A la esencia apriórica de la situación pertenece además el hecho de que sensación, aprehensión, toma de postura, todo ello forme parte del mismo curso temporal, y el que por necesidad el

⁸⁵ *Ibidem.* p. 64

⁸⁶ *Ibid.* p. 81

⁸⁷ *Ib.* p. 86

⁸⁸ Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.p. 85

tiempo absoluto objetivado sea idénticamente el mismo que este tiempo que pertenece a la sensación y a la aprehensión”.⁸⁹

Nos parece con esta aseveración que la condición de este tiempo objetivo, es ese tiempo del que nos hablaron en un principio los griegos, pero con un agregado kantiano, esto es, que ese fluido por el que pasan todas las percepciones de los objetos temporales por la conciencia, están *sostenidos* por un tiempo *general*, un tiempo que a la vez, es reconocido por la conciencia. “Hay además que reparar en lo siguiente: toda conciencia en sentido unitario (como unidad inmanente constituida) necesariamente es a la vez también unidad de conciencia de lo objetivo a que ella ‘se refiere’. Pero no toda conciencia es ella misma conciencia de tiempo, o sea, conciencia de algo temporal, conciencia que constituye un *tiempo intencional*”.⁹⁰

La intencionalidad es precisamente ese uso que hacemos de la libertad, en la que el tiempo, se aprehende, se apropia para dar continuidad a los objetos temporales, darles el *curso*, el sitio en ese tiempo todo. La conciencia constituye esa unidad de percepciones en un *ahora*, que a su vez, se convierten en una sucesión de *ahoras* que caen en la *hondura* del pasado, que organiza una constante, una *identidad*. Estas representaciones *se prefiguran en la fantasía*, entre otras formas. Husserl nos dice: “De acuerdo con esto, puede hablarse de que una cosa, un acontecimiento, un ser temporal, *se representan en la fantasía*; de que ellos aparecen a la fantasía o al recuerdo o a la expectativa o retencionalmente, igual que puede decirse que aparecen como presentes, que son percibidos.”⁹¹

Solo apuntamos que para Husserl, en el trayecto de su reflexión, los objetos *aparecen*, van empezando a ser a partir de su propia delimitación temporal, que es el modo *decursivo*; al llegar a ser percibidos por la conciencia en su intencionalidad, el tiempo se hace objetivo, y al hacerlo, tenemos conciencia de nuestro propio devenir y de nuestra libertad. Nuevamente aparece en todo este transcurrir *la fantasía*, y con ella, agregaríamos, la imaginación.

⁸⁹ Ibídem. pp.91-92

⁹⁰ Ibíd. p. 115

⁹¹ Ib. p. 115

La ontología existencial de Heidegger otorga al concepto de tiempo un enfoque originario: el ser-ahí es tiempo. ¿A qué se refiere con esta aseveración el filósofo alemán?

Heidegger realiza un análisis minucioso de la tradición acerca del concepto del tiempo, develando en su posición que sólo existe el tiempo del ser-ahí. El ser-ahí, arrojado al mundo, tiene conciencia de su propia finitud, y esta conciencia de su propia muerte, hace que sea él mismo tiempo.

Para la existencia humana (*Dasein*) le es necesaria una comprensión del mundo, por tal motivo, el ser humano vive en tensión, puesto que al enfrentarse al mundo, el ser-ahí (el ser humano), puede descubrirse como una existencia inauténtica, provocándole angustia. Para que el ser humano pueda llegar a una existencia auténtica, debe permanecer en estado de alerta y tener *cuidado*. Este *cuidado*, abre la estructura esencial de la existencia. En este estado de vigilia, el ser-ahí, se encuentra con su temporalidad: como anticipación de ser un ser auténtico, que todavía no es, y para serlo, tendrá que afrontar la conciencia de ser, un ser-para-la-muerte.

Para comprender la posibilidad de una existencia auténtica (*Dasein*), también debemos de entender la estructura interna del *cuidado*. La proyección hacia la propia muerte, hace posible comprender el futuro, con la misma precariedad de ser arrojados al mundo. Ese ser arrojado al mundo, es en sí su mismo pasado. Y al hacerse cargo de su propia existencia, en un aquí y en un ahora, constituye su presente. La *temporalidad* es, pues, la estructura de nuestro vivir en el mundo

Nos dice Heidegger que en la vida cotidiana encontramos el tiempo de la *naturaleza* y el tiempo del *mundo*. Sin embargo considera que el tiempo es nada en sí. Sólo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No existe el tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta. El tiempo físico, es una medición de un *que*, ya que indica un tiempo de la cotidianidad, el tiempo del reloj, del calendario. Y el tiempo de la cotidianidad no es el tiempo del ser-ahí. “La pregunta acerca de qué es el tiempo ha acabado por remitir nuestra investigación al ser-ahí, si por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana; este ente en el respectivo instante de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros mismos, el ente al que apelamos en la afirmación fundamental: *yo soy*. La afirmación *yo soy* es la

auténtica enunciación del ser que ostenta el carácter del ser-ahí del hombre. Este ente es en el respectivo *instante* como *mío*".⁹²

El tiempo de la naturaleza, el que ha sido conocido y estudiado, ha sido la base para la explicación del tiempo y los distintos modos de la temporalidad, sin embargo, la temporalidad auténtica es la del ser-ahí. De la misma manera en el tiempo del mundo, el ser-ahí es el ente que se caracteriza por el hecho de ser-en-el-mundo, significa ser de tal manera en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo (demorarse, ejecutar, realizar, llevar a cabo, contemplar, interrogar, determinar), el ser-en-el-mundo está caracterizado por un *cuidar*. El ser-en-el-mundo es justamente un ser-con-otros al compartir el mundo, y es en el hablar en donde radica el juego del ser-en-el-mundo del hombre. "En el hablar con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la auto-interpretación del *presente*, que se demora en ese diálogo...el experimentarse, o el habla sobre sí mismo, o la auto-interpretación, sólo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo".⁹³

La experiencia del tiempo esta en el ser-ahí, pero esta interpretación del tiempo esta dominada por la cotidianidad, por las costumbres de la vida humana, por la tradición. La apropiación de su ser, como la suprema posibilidad de ser que tiene el ser-ahí, es la determinación ontológica de todo lo que el ser-ahí es. La posibilidad de encontrarse con su muerte como la contingencia más extrema de sí mismo, es una certeza, que paradójicamente es una indeterminación absoluta.

Esta conciencia de la muerte, consiste en que el ser-ahí se encamina anticipadamente hacia su *haber sido* como una riesgo extremo, y como vida humana un ser posible. El *haber sido* es lo que lo encamina anticipadamente al *pasado*, ya que descubre el ser-ahí como algo que una vez deja de estar ahí y con ello, lo arrastra todo consigo hacia la nada. En la anticipación, el ser-ahí es futuro, pero de tal manera que en ese ser futuro vuelve a su *pasado*. Entonces el *tiempo* del ser-ahí no es un *que*, sino un *cómo* propio de la existencia. "El ser

⁹² Heidegger, M. *El concepto del tiempo*. Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924. Ed. Trotta, Madrid, 1999. p.5

⁹³ *Ibidem*. p.9

del *futuro* da *tiempo*, forma el *presente* y permite reiterar el *pasado* en el *como* de su vivencia”⁹⁴

Desde esta perspectiva, el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro, por el hecho de que, desde encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para sí mismo. Se pregunta por el cuando, y del cuanto-durará-todavía el haber sido. El ser-ahí es su *presente*, en un ahora en el mundo, así sale al encuentro del tiempo mismo, tiempo que el ser-ahí es en cada caso.

Otra definición ha sido aquella donde el tiempo es interpretado como *presente*, el *pasado* es interpretado como ya-no-más-presente y el *futuro* como un indeterminado todavía-no-presente. Esta interpretación es un decurso que constantemente pasa por el ahora. Todo lo que acontece se desliza desde un futuro sin fin hacia un pasado irreversible. Este enfoque, nos dice Heidegger tiene dos características: *la irreversibilidad* y *la homogenización* en puntos del ahora.

La *irreversibilidad* acierta a retener el tiempo propio. Este modo de ver las cosas, aparta la vista del futuro y se concentra en el presente, y continúa su fluido hacia el pasado.

En cuanto a la *homogenización*, es una asimilación del tiempo al espacio, la tendencia a refutar todo tiempo llevándolo a un presente. El tiempo queda sujeto a unas coordenadas, en donde necesariamente se imbrica con el espacio.

“Justamente en el simple vivir de la ocupación cotidiana, el *Dasein* (el ser-ahí), no se comprende jamás como si corriera a lo largo de una serie continua de *ahoras*. En virtud de este encubrimiento, el tiempo que el *Dasein* se da, tiene, por así decirlo, agujeros. Frecuentemente no logramos reconstituir un día entero cuando volvemos nuestra mirada sobre el tiempo *usado*. Esta falta de integridad del tiempo horadado no es sin embargo un despedazamiento, sino un modo de la *temporeidad* ya siempre abierta extáticamente extendida”⁹⁵

Por eso el filósofo alemán nos dice que, es en la cotidianidad donde la temporalidad se determina, huye del futuro genuino. El ser-ahí anclado a su presente, no ve su pasado. Se pierde en la materia, porque esa historia y

⁹⁴ *Ibíd.* p. 13

⁹⁵ Heidegger, M. *Ser y Tiempo* .op. cit. p. 393

temporalidad del presente, no logra penetrar en el pasado, éste tiene solamente otro presente.

Pero subraya que el ser-ahí es en si mismo histórico en tanto es su posibilidad. “El pasado como historia propia se puede repetir en el *como*. La posibilidad de acceder a la historia se funda en la posibilidad según la cual un presente sabe en cada caso ser futuro”⁹⁶. El pasado experimentado como historicidad propia, no es lo que se fue, porque puede volverse a el una y otra vez.

De ahí podemos decir que el tiempo es para Heidegger una experiencia de la *temporeidad* que realiza el ser-ahí, luego entonces el tiempo es equiparable al ser-ahí, puesto que es lo respectivo a él, y que puede presentar la anticipación del futuro, en el seguro, pero incierto, *haber sido*, su fin como existente: su muerte.

“Llamamos tiempo a la presentación que se interpreta a si misma, es decir, a lo interpretado a que se refiere el *ahora*. Esto significa simplemente que la *temporeidad*, conocible en cuanto extáticamente abierta, solo es conocida inmediata y regularmente en el estado interpretativo que guía la ocupación. La inmediata comprensibilidad y *conocibilidad* del tiempo no excluye, sin embargo, el desconocimiento y la incomprensión de la temporeidad originaria en cuanto tal, y del origen del tiempo expresado que en ella se temporiza”⁹⁷

El ser-ahí siempre se encuentra en un modo de ser *temporal*, porque en relación con la muerte cada uno es conducido al *como* que es la misma medida para todos. Más que un *qué*, el tiempo es un *cómo*, en lugar de quedarse prendido al *qué* que necesariamente conduce a detenerlo en su decurso. La pregunta más adecuada para Heidegger es *¿Yo soy mi tiempo?*⁹⁸ Que refiere al ser-ahí y el cómo de su tiempo, pues la *temporeidad* se vive desde el *yo-soy*, y al serlo, estoy en la conciencia de la finitud, y con ello, otorgo sentido a la propia existencia.

⁹⁶ Heidegger, M. *El concepto del tiempo*. Op.cit., p 22

⁹⁷ Heidegger, M. *Ser y Tiempo* .op. cit. p 393.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 398

“*El ser es tiempo...*”⁹⁹ Con esta reflexión nos sale al encuentro Castoriadis, sin más. Partiremos por identificar algunos ángulos de lo que para el filósofo griego es el *ser*, para poder abundar posteriormente en lo que al concepto de tiempo se refiere. Para Cornelius Castoriadis: “...el ser no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una ‘gran cadena’. El ser es *caos o abismo o lo sin fondo*. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica ‘organizaciones’ parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/ construimos, descubrimos/ creamos) en el ser”.¹⁰⁰ Esta concepción nos lleva a romper los esquemas que la tradición filosófica ha constituido. Cuando nos dice que el ser es *caos, abismo, lo sin fondo*, nos refiere hacia una presencia que no tiene delimitación cual ninguna. De esta manera, el ser *no es*, se está haciendo a partir de las obras humanas. El ser humano de-vela al ser, lo des-cubre, lo enuncia, lo crea, pero no puede *atraparlo*. Y nos dice: “Estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la determinación (*peras*, en griego; *Bestimmtheit*, en alemán). La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los *sucesos* no son pues más que la realización de las leyes sólo una cuarta dimensión espacial, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico”.¹⁰¹

Luego entonces, desde esta posición la tradición ha negado el tiempo en la versión que ahora se nos presenta, pues al determinar el tiempo, lo *paraliza* y lo convierte en estatua de sal. La historia se cambia en el despliegue de una sucesión que solo es simple coexistencia para un espíritu absoluto, a lo largo de una *cuarta dimensión*: el tiempo. “De manera que también el tiempo es pura repetición de las realizaciones de leyes, si no de los sucesos. Para esa

⁹⁹ Castoriadis, C. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial” en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998. p. 64

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 64

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 65

ontología, la negación del tiempo como posibilidad permanente del surgimiento de lo otro es una cuestión de vida o muerte. Y es también por razones profundamente vinculadas con este punto de referencia de la determinación por lo que la ontología tradicional debe limitar los tipos posibles de ser a tres categorías y solamente a tres: sustancias (en realidad, cosas), sujetos y conceptos o ideas, y los conjuntos, combinaciones, sistemas y jerarquías de conjuntos posibles de sustancias, de sujetos y de ideas”¹⁰²

Castoriadis nos dice que *el ser es tiempo*, a diferencia de la tradición en donde se separa el *ser* y *el tiempo*, ahora el tiempo es el ser mismo. ¿Pero en que basa esta aseveración? Para el filósofo griego, “*el tiempo es nada o es creación*. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial, creación ontológica”.¹⁰³ El referente genealógico de la categoría de tiempo lo busca el filósofo griego en la cultura occidental, recurre a un análisis detenido del pensamiento de Aristóteles, en donde nos refiere que ese tiempo *efectivo* en el cual y por cual el alma piensa es siempre un tiempo continuo y divisible (en potencia) indefinidamente.¹⁰⁴ Aristóteles introduce la idea de que hay algo de indivisible (desde luego, indivisible hasta en potencia) en el tiempo, pero no separado. Ese algo que hace que el tiempo sea uno y la longitud una.¹⁰⁵

Este concepto del tiempo, con algunas variaciones, permanece al interior de la tradición filosófica, sin embargo, el filósofo griego arremete y nuevamente nos cuestiona con su agudeza de pensamiento. Pero ¿es ésta una solución? Se pregunta Castoriadis, “Lo que hace *la unidad del tiempo*, lo unificante del tiempo como tal, no puede fundar la indivisión de la intelección de los indivisibles. Lo que ésta requiere es una unidad de los segmentos del tiempo que permita considerar tanto su divisibilidad *interna* como su inclusión, lógicamente y realmente infracturables, en lo uno del tiempo como aspectos simplemente concomitantes, extrínsecos, no esenciales. Semejante unidad que trasciende dos contradicciones o imposibilidades no se encontrará ni en la física

¹⁰² Ib. p. 65

¹⁰³ Op.cit.. p.64

¹⁰⁴ Nos recuerda Castoriadis que para Aristóteles la continuidad significa la divisibilidad indefinida, *Física* VI, 1,231 a 24-25). P. 164

¹⁰⁵ Castoriadis, C., op.cit. p. 165

ni en la lógica, ni en la sensación como tal ni en el razonamiento.¹⁰⁶ Y nos preguntamos, ¿Cuál es entonces su propuesta? “El tamaño y el movimiento por aquello mismo por lo que conocemos también el tiempo, es el *fantasma*”.¹⁰⁷ El *fantasma* es, entonces, ese ser del tiempo. Y ese conocimiento se realiza por la *sensibilidad primera*.¹⁰⁸ “Sin el *fantasma* de un tiempo, es imposible pensar lo que está fuera del tiempo. Sin el fantasma de lo continuo es imposible pensar lo que (indivisible según el *eidos*) nada tiene que ver con lo *continuo/discontinuo*... No hay pensamiento sin fantasma. Pensar los inteligibles exige contemplar algún fantasma. Pero exige pensar también el tiempo, es decir, tener ante los ojos algún *fantasma del tiempo*.”¹⁰⁹ Esta aparición, semejante a una sensación sin materia, es asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. Pero si el tiempo no tiene materia ¿De dónde surge el *phantasma* del tiempo? La imaginación primera —que nos remite a lo dicho por Aristóteles — nos parece, *crea al ser y al hacerlo, en ese mismo instante, el ser se hace tiempo, pues el ser humano lo data, lo temporaliza en su creación, en su de-velamiento*. Si separamos el ser y el tiempo, lo determinamos como una cuarta dimensión que acompaña el acontecer humano. En cambio, si el hombre crea el ser y en ese acto lo historiza, el ser se temporaliza por creación humana, el ser en este sentido, es también tiempo. La *phantasia* es pues poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante (pero siempre dentro de la figura) de lo dado. (Y evidentemente porque la *phantasia* es separadora es universalizable). De ahí que Castoriadis llegue a decirnos: “*El ser no esta simplemente en el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo [O también; el ser*

¹⁰⁶ *Ibíd.* p.165

¹⁰⁷ Castoriadis, *op.cit.* p.170, nos aclara que: “la materia es incognoscible en sí misma” (*Metafísica Z*, 10, 1036 a 38), de manera que lo que puede ser pensado no es la materia de la sensación como tal. La solución esta dada por la imaginación: es necesario y suficiente que haya algo *como (hospes)* la sensación y que esté sin materia. Es necesario y suficiente que los sensibles estén representados por el fantasma.

¹⁰⁸ Castoriadis, *op.cit.*, p166. El alma conoce mediante la *sensibilidad primera*—elemental, originaria—el tiempo, el tamaño, el movimiento. Para Aristóteles esta *sensibilidad primera*, como toda sensibilidad, es, no pasividad o receptividad, sino potencia.

¹⁰⁹ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. p. 167

es esencialmente a-ser]" ¹¹⁰ ¿Y por qué el ser es un a-ser? Porque está *siendo* por creación humana. El ser no-es hasta que se crea.

Si como hemos visto mas arriba, los griegos concebían que el tiempo tiene un modelo original (Platón), o bien esta anclado al movimiento (Aristóteles), y en el cristianismo es una creación de Dios y un ser escurridizo que no podemos atrapar (San Agustín), o bien, la conciencia lo concibe como un concepto *a priori* (Kant), así como la experiencia del tiempo es lo que constituye su conciencia (Husserl), o el tiempo es una hermenéutica de la *temporeidad* que realiza el ser-ahí al tener conciencia de su muerte (Heidegger), nos parece que Castoriadis revoluciona la tradición al concebirlo como creación humana, puesto que el camino que escoge para su disertación no es la conciencia, sino *la imaginación*, y esto hace una diferencia radical.

¿Pero que tiene que ver este concepto con lo imaginario que venimos reflexionando?

Recordemos que la imaginación es radical, pertenece a otra lógica, y lo imaginario es un magma de significaciones imaginarias sociales. Una creación anónima, colectiva, histórica..., luego entonces, el ser humano data su propia historia, la historia del grupo humano al que pertenece, y por ende crea el tiempo, y al hacerlo, se une al ser, que es tiempo.

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 64

2.3. LO IMAGINARIO Y EL ESPACIO.

Espaciar es, en sí, la liberación de sitios, donde los destinos del hombre existente se proyectan¹¹¹

El vacío está relacionado justamente con la originalidad del *sitio* y por eso no es una carencia, sino *una creación*¹¹²

Lo *múltiple puede ser o diferente u otro*. En el primer caso, estamos ante una extensión ensídica; en el segundo, ante una extensión *poiética (imaginaria)*¹¹³

¿A qué se le llama espacio? ¿Por qué el espacio *espacia*? ¿De dónde le viene al espacio su carácter *espaciante*? ¿Por qué surge la necesidad de preguntarnos por el espacio? ¿Qué relación guarda el espacio con lo imaginario?

El espacio es, está, lo sentimos, nos envuelve en una totalidad inexplicable, se convierte en un enigma con el que convivimos a diario. El espacio se muda a otros espacios, es el entrecruce de espacios del que somos testigos, pues el espacio se bifurca, se hace ruta, camino, se encoge, se estira, cubre todo nuestro mundo.

Cuando nos acercamos en una primera mirada al espacio, encontramos que es transparente, invisible: vemos las cosas, las personas, los objetos, pero no el *espacio*. El problema del espacio es que ya estamos en uno, mas bien, en varios a la vez. ¿Pero cuáles son los límites que los identifican como tales? Percibir el espacio pareciera que es todo un proceso de abstracción, un juicio *a priori*, un límite, un punto, una ruta, un lugar.

En este apartado pretendemos acercarnos al concepto acompañados de pensadores como Platón, Aristóteles, Kant, Heidegger, Spinoza, entre otros. El concepto de espacio para Castoriadis nos aporta nuevamente un ángulo que nos induce a conceptualizarlo como una *creación*.

En la filosofía antigua el problema del espacio fue discutido con frecuencia como la oposición entre lo lleno *πλέον*, y lo vacío, *τό κενού*. Esta oposición es

¹¹¹ Heidegger, M. *El arte y el espacio*. en Revista *Eco*. Bogotá, Colombia. Tomo 122, Junio 1970, p. 118

¹¹² *Ibíd.* p. 120.

¹¹³ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999. p. 292

paralela a la que existe entre la materia y el espacio. Es también paralela a la que existe entre el ser y el no ser. Podemos inferir que existe un *algo* que si está, es, si no está, no es. Es ser, y está presente en lo visible, en lo lleno, pero en lo vacío deja de ser, o es contraparte del mismo espacio.

Para Platón, por ejemplo, hay tres géneros de ser: uno, que es siempre el mismo, increado e indestructible, invisible para los sentidos, que nada recibe de fuera ni se transforma en otra cosa: son las *formas o las ideas*. Otro, que está siempre en movimiento, es creado, perceptible para los sentidos y la opinión, y siempre llegando a ser en un lugar y desapareciendo de él: son las cosas sensibles. Otro, finalmente, que es *eterno* y no susceptible de destrucción, constituye el *habitáculo* de las cosas creadas, es aprehendido por medio de una razón espuria y es apenas real: es el espacio $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$...El espacio es un *habitáculo* y nada más: no se halla ni en la tierra ni en el cielo (inteligible), de modo que no puede decirse de él que *existe*.¹¹⁴

El espacio, por tanto, no es perceptible a los sentidos, pues no pertenece al mundo sensible. Lo paradójico de esta concepción es que, por un lado, el espacio es un generador del mundo físico y posibilita aprehender lo esencial de este mundo, y por el otro lado, el *habitáculo* se convierte en un *algo* inexistente que a la vez es receptor de las cosas del mundo físico. Esta concepción del espacio, además, se relaciona con el concepto de tiempo, pues se ubica en el mundo *eterno*.

En contrapunto, Aristóteles concibe el espacio como *lugar*, ya que las cosas están hechas de espacio, o sea, que *el espacio emana* de las cosas. Un resumen de sus tesis es: 1) El *lugar* no es simplemente un *algo*, sino un algo que ejerce cierta influencia, es decir, que *afecta* al cuerpo que está en él. 2) El *lugar* no es indeterminado, pues si lo fuera sería indiferente para un cuerpo determinado estar o no en un lugar determinado. Pero no es indiferente, por ejemplo para cuerpos pesados tender hacia el lugar de *abajo*, y para cuerpos livianos tender hacia el lugar de *arriba*. 3) El *lugar*, aunque determinado, no está determinado para cada objeto, sino, por así decirlo, para clases de objetos. 4) Aunque el *lugar* sea una propiedad de los cuerpos, ello no significa

¹¹⁴ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, 2001. t.4, pp. 1079-1080.

que el cuerpo arrastre consigo su lugar. Así, el *lugar* no es ni el cuerpo (pues si lo fuera no podría haber dos cuerpos en el mismo lugar en diferentes momentos), ni tampoco algo enteramente ajeno al cuerpo. 5) El *lugar* es una propiedad que no es inherente a los cuerpos ni pertenece a su substancia; no es forma, ni materia, ni causa eficiente, ni finalidad. No es tampoco substrato, pues entonces sería equivalente al receptáculo platónico o algo semejante a él. 6) El *lugar* puede ser comparado a una vasija, siendo la vasija un lugar transportable. 7) El *lugar* se define como un modo de *estar en*. 8) El lugar puede definirse como el primer *limite inmóvil* del continente, como el límite del cuerpo continente. (*Phys.*, IV 4,212 a 6)

Aristóteles nos conduce a una afirmación y negación del *lugar*. Es separable, pero no en todos los casos. No es inherente a los cuerpos, pero emana de ellos. La masa del cuerpo pierde su lugar al ponerse en movimiento. Afirma por otra parte que hay lugares para cada cosa, pues cada cuerpo sensible tiene un lugar: alto, bajo, delante, detrás, derecha e izquierda. Agrega otras clasificaciones: lugar común (el universo entero), el lugar propio (límite del elemento vecino) y el lugar primero (el límite interno del elemento atravesado por un elemento ajeno). Por ejemplo, para el estagirita, la esfera celeste es el lugar del universo, pero ella misma no ocupa lugar.

Durante la Edad Media el predominio de las ideas aristotélicas fue la tónica de la época, sin embargo una variante se adicionó: la distinción entre el *espacio real* y el *espacio imaginario*. El espacio real es finito, tiene sus límites, es el universo de las cosas, el espacio de los cuerpos. En cambio, *el espacio imaginario es infinito*, se extiende más allá de las cosas, se piensa como el contenido de otras cosas posibles, se identifica con el vacío puro, puede pensarse como algo real o una abstracción mental.

Algunos de los escolásticos distinguieron entre tres nociones: el *locus*, el *situs* y el *spatium*. El *locus* es el τόπος aristotélico, el cual es definido por Santo Tomás, siguiendo la fórmula del estagirita, como *terminus immobilis continentis primun*. El *situs* es la disposición de las partes del cuerpo en su lugar. El *spatium* es la distancia entre dos puntos, es decir, el intervalo (vacío).¹¹⁵

¹¹⁵ Ibídem. p. 1081

Hasta aquí podemos referir que el concepto de espacio contiene en sí tres problemas básicos: la naturaleza del espacio, la realidad del espacio, y la estructura métrica del espacio. En el primer problema se aborda la exterioridad en general, o sea, la relación extrínseca entre los objetos: espacio como cualidad *posicional*, continente de todos los objetos materiales, o el espacio como *campo*. En el segundo caso, el espacio es referido al entorno humano, su *mundo*. En cuanto a la estructura métrica, están consideradas todas las geometrías existentes.

Para Kant, el espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, puesto que para que me represente las cosas como exteriores a mí, debe existir ya en principio la representación del espacio. El espacio, por tanto, es una representación *a priori*, que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas. El espacio es una intuición pura, no puede representarse más que un solo espacio, los espacios se conciben en esta noción unificadora del espacio, uno y omnicomprensivo. El espacio es representado como *un quantum* infinito dado, pues todas las partes coexisten en el infinito. Por tal motivo Kant nos dice: “¿Cómo se halla, pues, en el espíritu una intuición externa anterior a los mismo objetos y en la cual el concepto de estos objetos puede ser determinado *a priori*? Evidentemente sólo en tanto que ella está en el sujeto como su propiedad formal de ser afectado por los objetos, y de recibir así la *representación inmediata* de los mismos, es decir, *la intuición*, por consiguiente, como forma del sentido exterior en general”.¹¹⁶

Desde esta perspectiva, el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, es decir, ninguna determinación que dependa de los objetos mismos. El espacio no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la única condición subjetiva de la sensibilidad, mediante la que nos es posible la intuición externa; pero como además tiene la cualidad de ser intuición pura, puede contener, antes de toda experiencia, los principios de sus relaciones. No podemos hablar del espacio, por tal motivo, nada más que desde el punto de vista del hombre. “La forma constante de esta receptividad, que llamamos sensibilidad, es la condición necesaria de todas las relaciones, en las cuales percibimos los objetos como exteriores a nosotros; y si dicha

¹¹⁶ Kant, E, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1960, t 1. p.178

forma se abstrae de los objetos, es una intuición pura la que toma el nombre de Espacio”¹¹⁷

Podemos decir que el espacio comprende todas las cosas que nos aparecen exteriormente, como fenómenos externos están yuxtapuestos en el espacio. Luego entonces, el valor objetivo del espacio en relación con todo lo que podemos representar exteriormente como objeto, y al mismo tiempo, la idealidad trascendental del mismo, que equivale a su no existencia, supone que es *algo* que sirve de fundamento a las cosas.

“Al contrario, el concepto trascendental de los fenómenos en el Espacio no sugiere la observación crítica de que nada de lo que es percibido en el Espacio es una cosa en sí, y que tampoco es el Espacio una forma de las cosas considerada en sí mismas, sino que las cosas que no son desconocidas en sí mismas, y lo que llamamos objetos externos son simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el Espacio, pero cuyo verdadero correlativo, esto es, la cosa en sí nos es totalmente desconocida, y lo será siempre por ese medio; mas por ella no se pregunta nunca en la Experiencia”.¹¹⁸

Una de las aseveraciones que Kant construye en su disertación es correlativa a la indagatoria que venimos siguiendo en esta reflexión, puesto que dentro de las más recónditas estructuras del sujeto humano se encuentran las bases de todo conocimiento. Subrayamos la relativa a la imaginación, por considerarla como la posibilidad de concebir el espacio *como creación humana*. Si esto fuera aceptado, tendríamos la posibilidad de enlazar la siguiente declaración:

“Hay tres fuentes primitivas (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia y que no pueden derivarse de otras facultades del alma, a saber; *el sentido, la imaginación y la apercepción*. De aquí: 1º la sinopsis de los elementos diversos *a priori* hecha por los sentidos; 2º la síntesis de esta diversidad por la imaginación; 3º, finalmente, la unidad de esta síntesis por la apercepción primitiva. Todas estas

¹¹⁷ Ibídem. p.179

¹¹⁸ Ibíd. pp. 181-182

facultades, además de su uso empírico, tienen un uso trascendental que únicamente se refiere a la *forma* y que sólo es posible *a priori*".¹¹⁹

Por otra parte, Kant nos aclara que todo este despliegue del alma se realiza por un sujeto que trasciende, puesto que se despliega a la realidad en la búsqueda de la constitución de un mundo, su mundo y el mundo compartido con otros, pero sin estas capacidades no podría ser posible. "Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y que si suprimiéramos nuestro sujeto, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en espacio y tiempo, y aun también el Espacio y el Tiempo, porque todo esto, como fenómeno no puede existir en sí, sino solamente en nosotros."¹²⁰

Kant nos sugiere que una de las fuentes primitivas de las facultades del alma es la imaginación. Aunque le adjudica un trabajo sintetizador de la diversidad de las cosas, esta posibilidad hace que el sujeto trascienda hacia la *forma*, en este caso la *forma del espacio*, que a la vez no tiene ninguna experiencia empírica. Esta aseveración puede conducirnos a inferir que existe algo más, existe un *phantasma* del espacio, una creación detrás, pues el espacio se crea desde la nada.

Para Heidegger el *ser en* es la aprehensión de sí mismo, es estar entre y ante otros, es la apropiación de uno mismo, en su forma de ser, su mundo, su espacio y abierto al mundo a los otros. "En ese esencial ser en el mundo, su ahí, su *espacialidad existencial*; para él es un mundo que es igual a sí mismo; ser ahí abierto, en su forma de ser cotidiano".¹²¹

Porque el ser humano crea, contempla y vive desde el mundo que su subjetividad construye, en y con otros. ¿Cómo se constituyera el mundo sin un espacio propio? Esa espacialidad esencial, es en su forma de ser, la apertura

¹¹⁹ Ib. p. 237

¹²⁰ Op. Cit. p. 192

¹²¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, México, FCE, 1997. p. 147.

para situarse y situar su mundo, las cosas y a los otros seres humanos. Cuando tiene el mundo *situado*, es que entonces se da un sitio, para habitarle.

La dificultad que representa llegar al concepto de espacio se la plantea Heidegger, al decirnos: “¿Cómo encontrar la mismidad del espacio? Hay una senda, realmente estrecha, oscilante. Percibirla en la lengua nos es dado. ¿De qué nos habla en la palabra espacio? En ella habla el espaciar. Espaciar es, en sí, la liberación de sitios, donde los destinos del hombre existente se proyectan con el bien de una nación, o en la desdicha del exilio, o frente a la indiferencia de ambos. El espaciar origina el *situarse* que prepara a su vez el *habitar*. Espaciar es la liberación de sitios”.¹²²

En esta aseveración nos muestra que el concepto mismo de espacio se hace escurridizo si es que no se corresponde con el sujeto. ¿Porque qué es el espacio, sin el ser-ahí que lo relacione, nombre, espaciar y sienta?

En el espaciar se manifiesta y se encierra un acontecer: *el situarse*, en relación en su doble modo del conceder y disponer. Al *situarse*, se deja actuar la apertura y con ella el aparecer de las cosas. Las cosas al situarse se pertenecen, desde dentro y a partir de sí mismas. La aparición de las cosas se ve dirigida el *habitar* humano.

Otorgar un *sitio* es crear un sitio para que existan las cosas. Porque las cosas al situarse se pertenecen por tener un sitio propio. Y cuando las cosas se abren a su espacio, aparecen como cosas. A su vez, las cosas van encaminadas al habitar del ser humano que les ha dado un sitio, diríamos, un sentido en el mundo. Porque *espaciar* prioriza los sitios, y con ello, un orden de las cosas que constituye el mundo. Una concepción, nos parece, original respecto a las que venimos destacando en este trabajo. Pues el espacio no es, se está haciendo en el *situarse* humano.

En el *situarse* y el *habitar* sobreviene el precisar de sitios. El *sitio* abre cada vez un paraje, en el que se encuentran las cosas en co-pertenencia. En el sitio se juega el encuentro, en el sentido de esconder y dejar las cosas liberadas de su posición. Por eso en el *situarse*, se devela lo oculto de las cosas, pero a la vez

¹²² Heidegger, M. *El arte y el espacio*. en Revista *Eco*. Bogotá, Colombia. Tomo 122, Junio 1970, p. 118

se liberan. En el paraje, se capta lo abierto, cada cosa en su apertura y su expandirse desde su estado de reposo que sólo a ésta pertenece. Significa también custodiar el encuentro de las cosas. Y nos preguntamos ¿Por qué hay que proteger las cosas? Nos parece que las cosas constituyen nuestro propio mundo, en el que hemos otorgado los sitios necesarios para que ellas existan, tengan un sentido y nos proporcionen en nuestro habitar en el mundo, una morada.

Heidegger realiza una reflexión que nos parece radicalmente importante, nos dice que “El vacío aparece como carencia, la carencia por colmar espacios intra-mundanos. Este vacío está relacionado justamente con la originalidad del *sitio* y por eso no es una carencia, sino *una creación*. El vacío deja de ser nada, sino que es la corporeización de un modo de conceder y diseñar sitios”.¹²³

Nuevamente nos encontramos con la *creación*. El vacío provoca la apertura, la concesión de los sitios en donde las cosas se esconden, se liberan, se custodian, por el ser-ahí abierto a la *espacialidad*. No es que el espacio esté en el sujeto, ni el mundo sea el espacio, sino que las múltiples relaciones posibles de sitios que el ser-ahí crea, espacian, y al hacerlo conceden al espacio su existencia en el mundo creado por el ser humano.

Ricardo Espinoza nos invita en su reflexión a considerar al espacio como un elemento enigmático. Si tomamos en cuenta que todo lo real, entendido como la trama de relaciones con las que se ve el ser humano en su entorno, tiene de alguna manera referencia con el *espacio*, podríamos decir que, la esencia del espacio, es su *espaciosidad*, la que es en sí misma es co-extensiva con cualquier cosa real.

Pero ¿qué es esa *espaciosidad* del espacio? “La *espaciosidad* es lo que permite y constituye un espacio (le abre Espacio al espacio para que este espacio de un modo determinado). La *espaciosidad* es la condición de posibilidad de cualquier tipo de espacio, ya sea un espacio geométrico (espacio libremente construido para diseñar juegos de trazos, configuraciones), ya sea un espacio físico (espacio que se impone en y por sí mismo como trama

¹²³ Heidegger, Martin. *El arte y el espacio*. en Revista *Eco*. Bogotá, Colombia. Tomo 122, Junio 1970, p. 120.

dinámica de momentos), ya sea un espacio creativo (espacio en el que se está para dar cabida a la inspiración de las musas), ya sea un espacio urbano (espacio que se diseña para que habite el hombre), ya sea un espacio político (espacio en donde todos tenemos que decir), etc. La espaciosidad es, por decirlo de alguna manera anticuada, *un principio* estructural; los distintos espacios son las estructuras que ese principio hace posibles. Pero eso de inmediato tenemos que matizar, pues es un principio muy especial, porque radicalmente él no es fundamento de nada, sino la articulación (*Verhältnis*) misma de esos momentos dinámicos; es un principio que es fuente abismal (*Ab-Grund*) de múltiples espacios”¹²⁴

El espacio considerado como la fuente abismal de múltiples espacios, articulación de momentos dinámicos, nos lleva a la siguiente reflexión.

¿Cuál es la fuente abismal? Y nos atrevemos a decir que es la imaginación primera de la que nos habla Castoriadis. Porque desde nuestra perspectiva, el espacio se *crea*, puesto que el *fantasma* del espacio es imagen, una imagen del espaciar que desgarrar al ser, creando infinitos caminos en los que el ser humano se desplaza fundando su mundo. Veamos algunos de los argumentos que nos propone el filósofo griego al respecto.

Para Castoriadis el espacio es compacto y conexo. Al tener una representación inmediata (una intuición pura, diría Kant), del espacio y el tiempo, nos los representamos continuos. Ni uno ni otro tienen puntos de discontinuidad. Nos pone el ejemplo de un ser vivo cualquiera, en este caso una ballena. La unidad de un ser vivo es en sí y para sí, puesto que es continuo en tanto que vida, en tanto que movimiento, extensión, es una interacción de las partes de ese todo. Por tanto, lo vivo por lo general no es divisible, pues no conservaría su unidad después de una partición. El espacio tiempo continuo de los procesos, de las ‘fuerzas que resisten la muerte’ hace del organismo vivo

¹²⁴ Artículo de revista: Espinoza Lolas, R. (2005). Sobre ligaduras, rutas y rumbos. Un pensamiento en torno a los límites del Espacio-Tiempo. *Observaciones filosóficas*. [en línea] S/N. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/ricardoe.htm> [consulta 2007, 2 de octubre]

algo distinto al ensamblaje de moléculas. Castoriadis lo designa como la *vis viva*, la sustancia, la forma, el *eidos*, de la vida¹²⁵

Si, como dice, el espacio es un continuo ¿Cómo es que podemos acotarlo o medirlo? Para Castoriadis, lo ensídico y lo poiético, lo diferente y lo otro, lo repetitivo y lo creativo, se entrelazan, como se entrelazan en todo ente real y en el ser como tal. Pero si nos colocamos en el espacio *real* no existe ninguna prioridad entre el número y el espacio.

El espacio cotidiano, natural, es *cuasi euclídeo*, se presta a la identidad, por esta razón se presta a la medición, a una medición elemental suficiente para su necesidad y uso. Pero en otro sentido, el espacio continuo es infinitamente divisible, esto es, en un continuo no hay medición primaria única según la naturaleza, sino solamente según la institución de los hombres. Se convierte así en *una idealización* del espacio y está constituida a partir de la intuición de la continuidad, en especial la de los movimientos (trazo de una recta, rotación de un segmento, etc.).¹²⁶ Por ejemplo, nosotros *vemos* una línea recta, aunque sabemos que está compuesta de una serie de puntos de discontinuidad. Nuestra intuición de la continuidad que a su vez es continuidad de la *kinesis* es, a la vez, continuidad del espacio y del tiempo.

Castoriadis ensancha el espacio y su concepto, pues no es el espacio del uso y la medida al que se refiere, sino por el contrario un fragmento del ser instituido por los seres humanos, sin embargo, todo resquicio de acotarlo, se abre, como el propio ser, a la creación. “El ser conoce lo ‘discreto’, puesto que es por las rupturas, las creaciones, los estratos heterogéneos. Conoce también lo continuo, en la medida en que estas rupturas y las formas que de ellas surgen están, forzosamente, condicionadas por lo que las precede y las rodea —la creación es *ex nihilo*, no *in inhilo* ni *con nihilo*— y en la medida en que cada nivel ontológico hace ser un ‘espacio’ (y un ‘tiempo’). No porque se los utilice aquí metafóricamente estos términos se imponen menos. Y están implicados en sí de la forma más extraña. El ‘orden de las coexistencias’ implica el *co*, eso es, una simultaneidad. El ‘orden de las sucesiones’, en tanto

¹²⁵ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Frònesis, Madrid, 1999.p. 279-281

¹²⁶ *Ibídem*, p. 281-285

que orden, implica una 'extensión' a lo largo de la cual hay sucesión y orden de esta sucesión. Probablemente lo largo de la cual hay sucesión y orden de esta sucesión".¹²⁷ El espacio se manifiesta en otros espacios, en una coexistencia de espacios que se ubican en el ser mismo. Castoriadis nos lleva a un espacio en donde las diversas expresiones del ser del espacio se hacen presentes.

Pero de igual manera acota en forma importante una de las aristas de ese espacio del que nos habla: "De acuerdo con un enunciado ontológico fundamental, espacio y tiempo no son nada si no son también, de una forma u otra, determinados, es decir ensídicos (lo que no significa necesariamente medibles o cuantificables de forma pertinente). Ocurre que espacio y tiempo pueden someterse a la lógica conjuntista de múltiples formas: aceptan estructuras de orden algebraica y topológica. Pero que el espacio pueda tratarse algebraicamente, que sea numerable, no es algo obvio".¹²⁸

El concepto de espacio en este sentido se amplía, no es sólo lo que a la percepción o a la intuición se refiere, sino que existe algo más que le da forma y contenido, que lo puede hacer inteligible, aunque no medible. El espacio se convierte *en los espacios del ser*, una diversidad de espacios que se configuran a partir de la creación, desde la nada misma. Y Castoriadis se pregunta: "¿Hay algún lado por el que el espacio se substraiga a lo ensídico? Sí, pero este lado no es *inmediatamente* la topología. Es la no *homogeneidad cualitativa*, ella misma producida por la *creación*, que ha de temporalizarse y espacializarse, incluso cuando se trata de idealidades".¹²⁹

Con una evocación de Aristóteles, Castoriadis nos comenta que: "Hay una idea 'pura' de la extensión que es ineliminable. Que lo múltiple existe es un hecho; y nosotros sólo podemos pensar lo múltiple 'en' un receptáculo — o como *haciendo ser* un receptáculo que ha de acogerlo. Lo múltiple es en una continuidad— o, siendo, hace ser una continuidad; lo múltiple es discreto, de lo contrario no sería múltiple. Lo *múltiple puede ser o diferente u otro*. En el primer caso, estamos ante una extensión ensídica; en el segundo, ante una extensión

¹²⁷ *Ibíd.* p. 292

¹²⁸ *Ib.* P. 289

¹²⁹ *Op. cit.* P. 290

poiética (imaginaria)".¹³⁰ Es por ello que enfatiza los entrecruces existentes entre lo ensídico, que es lo clausurado, hecho, y lo poiético, lo creador. Lo insídico permite que el espacio sea topológico y medible, pero lo poiético es la dimensión inmensurable y continua del espacio, el mismo ser hecho espacio, mejor dicho, espacios, en sus diferentes niveles y manifestaciones. Luego entonces el ser humano crea los espacios intramundanos, el mundo mismo; de ahí que nos diga Heidegger que el vacío no es una carencia, sino una *creación*.

Podemos inferir que si el espacio es creado, es otra instauración anónima, colectiva, histórica, como es lo imaginario. Se puede decir que forma parte de ese *magma*, de ese espacio tan diverso y múltiple de significaciones sociales. Tal vez deberíamos hablar no sólo de un espacio, sino de diversos espacios, porque si traemos a la memoria los espacios que conocemos, pudiéramos decir que ese *continuum* de espacio, juega y se diversifica a través de la imaginación en múltiples espacios, tantos como seamos capaces de crear.

¹³⁰ *Ibidem.* p. 292

2.4. LO IMAGINARIO Y EL LENGUAJE.

Pese a todo, nuestra relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda.¹³¹

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.¹³²

¿Quién habla cuando yo hablo y qué conciencia tengo yo del origen de mi discurso? ¿Cómo es que se origina el lenguaje? ¿De qué está constituido? ¿Qué es lo que contiene el lenguaje que dice lo que dice, y no dice lo que no dice? ¿Por qué se dice que el habla nos habla? ¿El lenguaje, qué relación tiene con lo imaginario? Interrogantes que han atravesado toda la tradición filosófica y aún así el asombro por tal fenómeno no ha dejado de estar presente en nuestra vida, en la discusión filosófica y científica, sin dejar de reconocer que es poco lo que se puede decir aún.

El lenguaje es abismal, por tanto, solamente intentaremos en este apartado acercarnos al fenómeno a partir de la reflexión de filósofos como Platón, Aristóteles, Kant, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, entre otros, complementando la posición que hemos venido sosteniendo apoyados en el pensamiento de Castoriadis.

Decimos comúnmente que el lenguaje es un conjunto de sonidos articulados con lo que el hombre manifiesta lo que piensa o siente; una facultad de expresarse por medio de sonidos, signos, señas, o bien, un idioma que es hablado por un pueblo o nación. Desde esta perspectiva, estamos en un primer nivel de análisis, sin embargo, el lenguaje conlleva un reto mayor de deliberación.

Octavio Paz nos sugiere una reflexión que nos parece pueda configurar en mucho lo que al concepto de lenguaje se refiere: “La palabra es el hombre mismo. Estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad o, al menos, el único testimonio de nuestra realidad. No hay pensamiento sin lenguaje, ni tampoco objeto de conocimiento: lo primero que hace el hombre frente a una realidad desconocida es nombrarla, bautizarla.... Lo que ignoramos es lo innombrado. Todo aprendizaje principia como enseñanza de

¹³¹ Heidegger, M. *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987. p. 141

¹³² *Ibíd.* p. 194

los verdaderos nombres de las cosas y termina con la revelación de la palabra-clave que nos abrirá las puertas del saber. O con la confesión de ignorancia: el silencio. Y aun el silencio dice algo, pues está preñado de signos”¹³³. Como ser de palabras, el ser humano transita en su devenir nombrando, nombrándose, y al hacerlo, creándose como ser humano. En las palabras el hombre habla de su vida, de su muerte, y en ese nombrar crea su mundo a partir de la nada.

La historia sobre la pregunta filosófica por el origen y por la naturaleza del lenguaje es tan antigua como el mismo hombre. Ya los presocráticos concebían que el universo pudiera expresarse a través de la palabra del hombre. El lenguaje así, se convierte en el Logos mismo, es el lenguaje del Ser.

Demócrito sostenía una posición intermedia, consideraba como natural al lenguaje en su conjunto, pero como convencionales los nombres particulares de las cosas. El establecimiento del sistema de significaciones convencional era, como la religión, obra de algunas destacadas personalidades de los tiempos arcaicos.¹³⁴ Una paradoja que trae como consecuencia la búsqueda de verdades más perdurables.

Por ejemplo, Platón pone en cuestión la autoridad de los poetas, pues juzga que la poesía contiene una verdad irracional, sin embargo también arremete contra los sofistas, que usando la razón sus argumentos no llevan a la verdad. Estará de acuerdo con los sofistas en que la razón es el único instrumento del que dispone para alcanzar el conocimiento y desconfía de cualquier acceso irracional a la verdad, como el de los poetas. Por tanto, se plantea la purificación del alma de las falsas imágenes para poder iniciar el camino de la búsqueda de la verdad.

El personaje de Sócrates —en el diálogo del Cratilo¹³⁵— ejerce la función, que tiene socialmente el filósofo, que en contraposición con el poeta y el sofista, no enseña ninguna verdad, sino que al ser humano lo coloca en el

¹³³ Paz, O. “El lenguaje”, en *El arco y la lira*, México, FCE, 1979. pp. 30-31

¹³⁴ Nestlé, W. *Historia del espíritu griego*, Ed. Ariel, 1981. pp. 103-104

¹³⁵ Documento en línea. (s/f) Platón, Diálogo *Cratilo o del lenguaje*. Disponible en: http://html.rincondelvago.com/cratilo-o-del-lenguaje_cratilo-hermogenes-y-socrates.html [consulta 2007, 3 de noviembre].

camino de búsqueda de la verdad. En contraposición a Hermógenes, quien le da un uso cotidiano al lenguaje, que aunque sea argumentativo y racional no lleva al conocimiento de las cosas, Crátilo le da al lenguaje un uso de un hombre en búsqueda, un hombre sabio, que demuestra la naturaleza de las cosas. No olvidemos que para Platón existen nombres verdaderos, que corresponden con la *idea* de la cosa nombrada, y nombres que pueden ser más o menos aproximados e incluso falsos. Los dioses que pueden contemplar las esencias, asignarán a las cosas su verdadero nombre. En contraposición, los hombres no pueden alcanzar las esencias mismas, sólo sus manifestaciones sensibles, por lo tanto, no pueden poner nombres apropiados.

Y se cuestiona: si los nombres son representaciones de las cosas y puramente convencionales, ¿Por qué utilizan distintos pueblos diferentes palabras para nombrar las cosas? ¿No debería haber un único término y no una multitud de ellos para cada una de ellas? ¿Cómo distintos términos pueden referirse con propiedad a una misma cosa? Para resolver estos cuestionamientos, basta con tener en cuenta que las palabras son imágenes de las cosas, y que una imagen nunca corresponde plenamente con la cosa representada. Como podemos inferir, aparece la necesidad de una referencia al *eidos* común que se oculta tras las múltiples manifestaciones del lenguaje cotidiano y los fenómenos sensibles.

El hombre encuentra en el mundo sensible dos tipos de imágenes: las imágenes sensibles (las cosas) y los nombres (imágenes lingüísticas de las imágenes sensibles). Existe en este sentido, una duplicidad de representación y dos modos paralelos de conocimiento: a través del conocimiento sensible podemos conocer las cosas que afectan nuestros sentidos corporales, a través del lenguaje; podemos conocer también las cosas aunque no afecten a nuestros sentidos. Sin embargo, ninguno de estos conocimientos es *episteme*, sino *doxa*. Platón concluye que el lenguaje humano es imperfecto y produce un conocimiento imperfecto, en cambio los dioses disponen de un conocimiento y lenguaje perfectos, puesto que conocen las esencias de las cosas mismas.¹³⁶

¹³⁶ Artículo de revista: (2002) Cruz, M.A. La noción de un lenguaje ideal en Platón: anotaciones a una lectura del diálogo Crátilo. *Espéculo. Revista de estudios literarios [en línea]* No. 20.

Para Aristóteles, el ser humano se distingue del animal por el lenguaje, es un ser político, a diferencia del animal que está desde siempre programado por las características de su especie. Por eso el ser humano es capaz de diferenciar el bien y el mal, lo justo y lo injusto, por lo que puede llegar a otras etapas de conocimiento. El lenguaje marca la frontera entre la evolución orgánica del animal, y el desarrollo cultural que es esencialmente humano. A partir del lenguaje empezamos a desarrollarnos culturalmente. Los códigos y sistemas de comunicación animal son limitados y cerrados, mientras que el lenguaje del ser humano es ilimitado y abierto. Las palabras que se emiten en el lenguaje tienen un significante y un significado que nos dan referencia a las cosas que nombramos.

En oposición a Platón, Aristóteles le da *piel* al lenguaje, lo ancla a la realidad humana. Una de las diferencias sustantivas del hombre es poseer el lenguaje y por tanto, nombra el mundo, pero no como una copia mal hecha de una idea realizada por los dioses, un *eidos*, sino como algo sustancial.

Aristóteles hereda de Platón la concepción de la existencia del *eidos* al margen de los seres concretos, ante esta dificultad sostendrá la prioridad ontológica de los entes concretos. Para ello recurre como primer principio y primera causa, a la *sustancia*. El *ente sustancial* está compuesto de materia y forma, y es a través de la generación que se hereda, sin agotarse en cada individuo, lo esencial de la especie. Pero la especie, además de materia, tiene *forma*. La forma o *eidos* corresponde a la *esencia*, es decir al *acto* de ser lo que es. La esencia en cuanto *enérgeia*, permite ser a las cosas lo que son. Frente a lo accidental, lo que permanece es la sustancia (*hypokeimenon*). La esencia que tiene como correlato la definición, constituye una unidad de significación, que permitirá considerarla algo inmaterial. “Llamo (forma pura, es decir) sustancia sin materia a la esencia”¹³⁷ Pero no como el *eidos* platónico, cuya realidad se encontraría mas allá de lo concreto, sino en tanto estructura de la realidad, la cual, a través de la definición, dotará de arraigo al lenguaje en lo real. Luego entonces, el lenguaje no solo es el acuerdo convencional de los

Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero20/cratilo.html> [consulta 2007, 9 de diciembre].

¹³⁷ Aristóteles, *Metafísica* VII: 7, 1032 b, 10-15 Ed. Gredos, Madrid, 2000.

hombres, o solo función comunicativa, sino en forma más radical, el lugar en donde se muestra la esencialidad de lo real.¹³⁸

En este sentido, nos parece, que Aristóteles no sólo intentó tratar con nombres, palabras, conceptos, ideas, o cosas aisladamente, sino con un todo a la vez. Las palabras eran el sonido que remitía a la cosa real: la otra cara de la misma moneda. También es necesario considerar que las precisiones de los términos con las que contamos actualmente distan mucho de las que, con frecuencia, se connotan alternadamente en sus textos. Cuando nos dice: “falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero es, lo que es, es, y lo que no es, no es. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse indistintamente que es, o que no es”.¹³⁹

Aristóteles pone en duda que solo la palabra pueda dar referencia a la realidad. Es *la sensibilidad* la puerta al conocimiento. Una base empírica por la que el hombre conoce la realidad, en contraposición con la *anamnesia* platónica: una realidad mediada por el lenguaje.¹⁴⁰

“La imagen también es metáfora de la realidad, ya que difiere poco de ella”.¹⁴¹ Una insinuante reflexión acerca del fantasma que precede a la palabra, pero también a ese distanciamiento que la palabra hace de las cosas, al nombrarlas. Otra recomendación para el buen uso del lenguaje, cuando nos dice: “Una condición es, pues, el adecuado uso en las conjunciones; la segunda, hablar con palabras propias y no con términos abstractos. La tercera, no servirse de palabras ambivalentes, a no ser que se busque lo contrario a la claridad, cosa que se hace cuando no tiene qué decir, pero se finge decir algo”¹⁴²

En la tradición cristiana el concepto de lenguaje tiene dos grandes acepciones: una es "En el principio ya existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios" (Juan 1:1). Esta acepción nos conduce a inferir que la palabra, el lenguaje es de y *en* Dios. Las palabras vienen del espíritu de

¹³⁸ Artículo de revista: (s/f) Romano, C. *Realidad y Lenguaje*. Revista Idiógenes [en línea] No. 47. Disponible en: www.idiogenes.buap.mx/revistas/7/47.pdf [consulta 2007, 8 de diciembre]

¹³⁹ Aristóteles. op. cit. p. 186

¹⁴⁰ Aristóteles. *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1973. pp. 1048-1052

¹⁴¹ *Ibidem*. p. 192

¹⁴² *Ibidem*. p. 193

Dios. Otra es la encarnación de ese lenguaje en la figura de Jesús: "Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros" (Vers. 14), expresión referida a una de las personas de la trinidad sagrada, esto es, el espíritu que habla, a través de la carne. Para los cristianos, el espíritu es el creador propiamente de la palabra, puesto que la manifestación de Dios se da en las palabras.

Podemos al igual encontrar en otras culturas, al preguntarse por el origen del lenguaje, semejanzas importantes con la tradición occidental, éste es el caso de los mitos del Popol Vuh,¹⁴³ la leyenda miquiritare¹⁴⁴, el poema guaraní¹⁴⁵, o el dios Ptah¹⁴⁶ egipcio, por citar algunos. Podemos decir con ello que el lenguaje es de origen divino (no es un invento, es un don), participa en la formación del hombre (sin lenguaje no hay hombre), participa en la constitución del mundo (las cosas comienzan a ser cuando son nombradas y

¹⁴³ Abreu, E. *Las leyendas del Popol Vuh*, Colección Austral, 2ª. Ed., 1951.p 24

Después de una singular bendición "... cuando las mazorcas de maíz morado y blanco estuvieron ya crecidas y maduras, los dioses labraron la naturaleza de dichos seres. Con la masa amarilla y la masa blanca labraron la carne del tronco, de los brazos y de las piernas. Cuatro gentes de razón no más fueron creadas así. Luego que estuvieron hechos los cuerpos y quedaron completos y torneados sus miembros y dieron muestras de tener movimientos apropiados, se les requirió para que pensarán, hablarán, vieran, sintieran, caminarán, y palparán lo que existía y se agitaba cerca de ellos". Obsérvese el orden, primero el *logos* (pensamiento y lenguaje) después lo demás, como si postulara la primacía del verbo, su carácter de condición previa para la posibilidad de toda manifestación humana.

¹⁴⁴ Civríeux, M. "Leyendas maquiritares", en Revista *Memoria* de la Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle, No. 56, tomo XX, mayo-agosto, 1960. p.118.

"En aquella época, Uanàdi, hijo del sol y máximo héroe cultural, tenía la intención de crear los hombres y poblar la tierra, en donde vivían tan solo los animales. Hizo una esfera milagros hecha de piedra, la cual estaba repleta de gente diminuta todavía no nacida; desde dentro se oían sus gritos, sus conversaciones, sus cantos y sus bailes. Esta bola maravillosa se llamaba Fehàнна". El lenguaje es consubstancial a la condición humana, y el todo, se encuentra incluido en un todo mayor que lo trasciende, la Fehàнна, tal vez la representación de la propia cultura.

¹⁴⁵ Cadogan, L. *La literatura de los guaraníes*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1965. p. 53

"Habiendo creado, en su soledad, el fundamento del lenguaje humano; habiendo creado en su soledad, una pequeña porción de amor; habiendo creado, en su soledad, un corto himno sagrado, reflexionó profundamente, sobre a quién hacer partícipe del fundamento del lenguaje humano; sobre a quién hacer partícipe del pequeño amor; sobre a quién hacer partícipe de las series de palabras que componían el himno sagrado". Es indudable que el lenguaje surge de la necesidad de comunicación, técnica, amorosa y religiosa. El hombre sólo puede vivir en comunidad portadora y creadora de cultura.

¹⁴⁶ Wilson, J. *Egipto en el pensamiento prefilosófico I, Egipto y Mesopotamia*, por varios autores, trad. De Eli Degortari, Ed. FCE, México, 1958. pp. 79-87.

Dios Pahat: representa el pensamiento y el lenguaje. Quien concibió, creó y dirige a todos los dioses, hombres, animales, y demás seres vivientes, quien con el pensamiento de su corazón y el mandato de su lengua, dio origen a todo lo corpóreo y a todo lo psíquico y a todas las cualidades de las cosas, y a su ordenamiento y armonía. Los egipcios integran en la creación del ser humano, el pensamiento y el lenguaje, y no se quedan en la parte solamente física.

su coherencia es la coherencia del sistema sónico), es equitativo con los demás rasgos del hombre, existe independientemente del hombre, pero éste es su guardián y administrador. El orden jerárquico entonces es: Divinidad, lenguaje, hombre en el mundo. El lenguaje es el mediador entre hombre y Dios, entre hombre y hombre, hombre y mundo porque es común a todos, luego entonces, el lenguaje se convierte en garantía de la comunicación.¹⁴⁷

Se dice por algunos autores que Kant no desarrolla propiamente una teoría respecto al lenguaje, pero a partir del giro lingüístico que se manifiesta en el siglo XX, la filosofía kantiana recobra nuevos derroteros al respecto del lenguaje, y se conoce que su influencia ha dado muchas luces a su desarrollo. “En el contexto de la *Analítica de la Crítica de la Razón Pura* es posible identificar una perspectiva respecto al lenguaje, en primer lugar, a la posibilidad de una *fundamentación trascendental de las disciplinas* que estudian el lenguaje y, en segundo término una *determinación del concepto de lenguaje* en tanto éste es identificado como forma empírica de conciencia”¹⁴⁸. Lessere argumenta que en periodo precrítico en Kant y en sus obras *Investigación acerca de la distinción de los principios de la filosofía y la moral*, el lenguaje aparece en forma explícita como problema para la reflexión filosófica. En esta obra la preocupación de Kant es que en el método de la metafísica, el que sus signos sean *las palabras*, por un lado, y la diferencia en el tipo y uso de los signos matemáticos y las palabras para la filosofía. Otra de las obras de este periodo, la *Antropología en sentido pragmático*, toma el tema en forma directa. Lo importante de esta obra es destacar que el lenguaje aparece como la *facultad de designación*. “El lenguaje es una forma entre otras del empleo de signos, éste, a su vez, un tipo de la *imaginación*”.¹⁴⁹ Nos parece uno de los

¹⁴⁷ Briceño, J.M. (s/f), El origen del lenguaje [en línea] *Proyecto Íconos de la ULA*.

Disponible en:

http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/monografias/humanidades/briceno_querrero/origen_le_nguaje.pdf [consulta 2007, 12 de diciembre].

¹⁴⁸ Documento en línea: Lessere, Daniel (s/f) *Conciencia y lenguaje: una argumentación entre la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías*. Disponible en: www.librosorevistas.com/index.php/Alfabeto/L/L/Leserre-Daniel/El_Lenguaje_En_Kant_.html [consulta 2007, 10 de diciembre]

¹⁴⁹ Op. Cit. p.4

hallazgos que hilamos a la disertación que hemos venido siguiendo, a saber, la imaginación como generadora inmanente del lenguaje.

Nos dice Lessere que los tres posibles niveles de investigación gramatical: empírico, formal y trascendental son considerados conjuntamente por Kant precisamente en relación con el análisis de las categorías: “Extraer del conocimiento común los conceptos en cuyo fundamento no yace ningún conocimiento particular, pero que a pesar de ello se presentan en todo conocimiento empírico, del cual constituyen, por decirlo así, la mera forma de la conexión, no requería mayor reflexión ni más inteligencia que las que requeriría el extraer de un lenguaje reglas de uso real de las palabras en general y reunir así elementos para una gramática (y en verdad ambas investigaciones están muy estrechamente emparentadas), pero sin poder indicar la razón por la cual cada lenguaje tiene precisamente esa constitución y no otra, y pudiendo menos aún dar razón de que en general pueda encontrarse ese número de esas determinaciones formales del lenguaje, y no más ni menos”.¹⁵⁰ En esta reflexión Kant nos deja abierta la indagación, y si bien es prematuro decirlo, nos parece que ese asombro por las conexiones internas del lenguaje, como independientes de la voluntad humana, nos posibilita decir que prefigura la vivencia del habla, que posteriormente retoma Heidegger.

Según la interpretación que ha hecho Heidegger de la *Crítica de la razón pura*, la “*imaginación trascendental* es la raíz de la sensibilidad y del entendimiento y la que hace posible el juicio..., la *imaginación* despliega o proyecta los objetos y sin ella no habría ni percepción ni juicio; o mejor: como manifestación de la temporalidad que es, se despliega y presenta los objetos a la sensibilidad y al entendimiento. Sin esta operación —en la que consiste propiamente lo que llamamos imaginar— sería imposible la percepción. Razón e imaginación (trascendental o primordial) no son facultades opuestas: la segunda es el *fundamento* de la primera y lo que permite percibir y juzgar al hombre”.¹⁵¹ La imaginación se convierte en la condición sin la cual la Razón no podría ser tal. Hilando esta reflexión con el pensamiento de Castoriadis nos

¹⁵⁰ Citado por Leserre: Kant, E. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Bs, Aires, 1984. pp. 93-94

¹⁵¹ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954. p. 230

parece que estuviese hablando de la imaginación primera aristotélica, sin embargo, Heidegger no la llega a reflexionar a la imaginación en ese sentido. Más bien descubre que en Kant también la imaginación genera el razonamiento.

Para Heidegger, los existenciales fundamentales que constituyen el ser del *ahí*, el *estado de abierto*, del *ser en el mundo*, tienen su equivalencia, por así llamarlos, con el *encontrarse* y el *comprender*. El *habla* es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad del ser en el *mundo* se expresa como habla. El habla es la palabra personal que anuncia el estado de abierto del ser-ahí, es a través de la palabra que se hacen los espacios de hablar, callar, oír, escuchar. Es el habla, en donde el lenguaje se *encarna*, y por ello, es en el habla y en la escucha en donde se posibilita la comprensión.¹⁵² La existencia, la apertura al mundo, se *habla*, y al hacerlo es que existimos como seres humanos, porque si bien es cierto que el lenguaje constituye el espacio sígnico de nuestra cultura, cualesquiera que ésta sea, es en nuestra propia palabra, que el lenguaje se hace presente, constituye nuestro mundo, y con ello, nos humanizamos. De ahí que, para el filósofo alemán, el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el *habla*. Hablar es articular significativamente la comprensibilidad del *ser en el mundo*.

Si bien es cierto que Heidegger, principalmente en la primera etapa de *Ser y Tiempo*, no introdujo la reflexión específica sobre la sensibilidad, a nuestro parecer, sí lo hizo en la segunda etapa de su obra, donde no se puede negar una preferencia poética. Podemos observar su constante acercamiento a lo que está escondido en la palabra: la presencia del Ser. Para Heidegger el Ser es una especie de luz que vive en el lenguaje, en especial en el lenguaje poético y creador. No es el lenguaje científico —que trata a la realidad como objeto— ni el técnico — que modifica la realidad para aprovecharse de ella—. El lenguaje es, pues, *la casa de la presencia* de Octavio Paz. Entonces, al Ser se accede no por el análisis metafísico, o el pensamiento, sino por el *habitarlo*. Con esta aseveración nos aventuraremos a decir que al Ser se accede por la sensibilidad que nos acerca a *sentirlo*. La historia y el destino del Ser son a la

¹⁵² Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1997. pp. 147-181

vez la historia y el destino del *pensar esencial*, del pensar que juega con el Ser, y con ello la tradición se *reblandece* para recobrase, o más bien, la verdadera tradición se encuentra en el Ser en su devenir, ese devenir que hace que el lenguaje creador, nombre al mundo, y al hacerlo lo devele, lo ilumine, lo traiga al ámbito de lo humano.

Cuando abordamos esta reflexión, maliciamos que dentro del propio ser hay algo *más* que forma parte de él. El ser atraviesa él mismo su ámbito, delimitado (*temein, tempus*) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, *la casa del ser*. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras *fuentes y bosque*, incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla única y exclusivamente en ese recinto.¹⁵³ En la inversión de la representación objetiva, la de la razón, la lógica del corazón corresponde el decir de la interiorización del habla *rememorante, un habla que nos habla*, rumora dentro de nosotros, sin saberlo, sin tener en ocasiones conciencia de ella, pero que agazapada se ha instalado en nuestro interior.

¿De qué otro modo puede estarse cerca del habla sino es hablando?, se interroga Heidegger. Habla de hacer una experiencia con el habla como algo radicalmente distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla; es algo que no depende de nosotros, porque, pese a todo, “nuestra *relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda*”.¹⁵⁴ ¿Dónde habla el habla como tal habla? Se vuelve a interrogar. Y nos comenta que es en el momento en que no

¹⁵³ Heidegger, M. “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1966. pp.241-289

¹⁵⁴ Heidegger, M *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.p. 141

encontramos la palabra adecuada, entonces estamos en la experiencia misma del habla que nos roza con su presencia.

“*Ninguna cosa sea donde falta la palabra*”.¹⁵⁵ Porque ninguna cosa puede ser cuando carece de una palabra que la nombre. Nombrar es conferirle nombre a algo, y el nombre es designar, dar signo, le *confiere el ser* a la cosa. De ahí la validez de decir que el habla es la casa del ser. Sin la palabra que, de este modo, retiene para nosotros la totalidad de las cosas, el *mundo* se hundiría en la oscuridad, incluso el yo, pues la fuente de los nombres, y todo lo que encuentra, aun en los sueños, es habla. Porque el habla va siempre delante de nosotros así que sólo repetimos lo dicho por el habla. Entonces el silencio es el habla de la esencia, pues con el recogimiento que realizamos en ese momento, se manifiesta su esencia.¹⁵⁶

Desde otra perspectiva, para Hans-Georg Gadamer el *lenguaje* es la esencia misma de la comprensión humana, sin él, ninguna cosa, sujeto o relación es posible. El diálogo hermenéutico es posible gracias a un lenguaje común que une texto e intérprete. Existe una *linguicidad* en el comprender y en el interpretar.

Según Gadamer, lo que se nos trasmite en la tradición por medio del lenguaje, en especial en lenguaje escrito, posee una posición de privilegio, respecto a cualquier otra forma de transmisión. El escrito tiene la posibilidad de trascender su propio tiempo, haciéndose contemporáneo de cualquier presente. Lo que está fijado por escrito se libera de la contingencia de su autor, pertenece por su verdad a todos.

Al cuestionar el pensamiento griego respecto al problema de la relación cosa-lenguaje, y al pensamiento medieval en su relación pensamiento-lenguaje, Gadamer nos proporciona elementos para decir que no existe una experiencia humana sin palabras que se subordinan a su vez al lenguaje, porque no existe experiencia humana sin lenguaje, ya que cualquiera que sea ésta, es lingüística. No hay una experiencia pre-lingüística, sino que palabra y

¹⁵⁵ *Ibidem*. p. 194.

¹⁵⁶ Heidegger, M. *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987. pp. 141-194

cosa, pensamiento y lenguaje constituyen una unidad indisoluble, por lo que nos induce a considerar que el lenguaje es un fenómeno humano *originario*.

El ser se devela en el *diálogo*, la palabra existe como palabra de *algo*, y es entre los sujetos que dialogan que coexiste ese espacio *virtual* donde la dinámica de la palabra devela al ser. El ser-ahí frente al otro, a los otros, construye, un nuevo ser, hecho con el entrecruce de sus palabras: un acuerdo *comprensor*. ¿Pero a qué se refiere al decirnos que se revela el ser en el diálogo? Porque para Gadamer —así lo entendemos— el ser se revela, se manifiesta y presentifica en el lenguaje. *Es en este acto donde a la vez se revela la historia de la tradición, se actualiza el sentido y se incrementa el ser.* La palabra se convierte en la potencia de *significar*. El diálogo, entonces, es en sí la virtualidad de un acontecer *milagroso*, porque nutre a los dialogantes, actualiza al lenguaje, señala los límites de nosotros mismos. En esta relación cada sujeto pierde *algo* de sí mismo, pero se gana renovado, con el discurso del otro.¹⁵⁷ Esta reflexión nos conduce a considerar que en el lenguaje se manifiesta propiamente el ser; no está formado sólo de conciencia, sino que en ese ser del lenguaje, existe *algo* más: lo contradictorio, lo uno y lo múltiple, lo iluminado y la oscuridad conviven en él. Sólo nos podemos acercar a lo diferente por nuestra propia experiencia del mundo encarnada en nosotros por el lenguaje. No, para Gadamer no puede existir un *ser-humano-conciencia-pura* deambulando por el mundo, por el contrario, el ser humano es todo un complejo de relaciones, y es el lenguaje el medio que las posibilita. Toda forma de comunidad humana es una común-unidad lingüística, en la que se manifiesta el habla, el diálogo, la comprensión, en un continuo ejercicio de entenderse.

Otro enfoque, tal vez sólo una digresión, lo proporciona Morris¹⁵⁸, y nos introduce al infinito mundo de los signos en un discurso que nos permite apreciar la complejidad del fenómeno del lenguaje, aunque realiza una distinción entre éste y los signos, podemos apreciar sus correlatos.

Nos dice que el fluir constante de los signos nos lleva a otros más, a sus interconexiones, sus denotaciones o expresiones, que se hacen a tal grado

¹⁵⁷ Gadamer, H. *Verdad y Método. II*, Salamanca, Sígueme, 1988. pp. 213-214

¹⁵⁸ Morris, Ch. *Fundamentos de la teoría de los signos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994. pp. 49-76.

complejas que se realiza una interminable cadena de signos. Ha considerado al hombre como la especie dominante en el uso de signos, de hecho nos señala que la civilización humana depende de los signos y de los sistemas de signos. Construye un elemento explicativo básico que atraviesa todo su discurso: *la semiosis*.

Nos comenta Morris que existen dimensiones y niveles de la *semiosis*: a) la dimensión *semántica* (las relaciones de los signos con los objetos a los que son aplicables, esta dimensión *denota*); b) dimensión *pragmática* relación de los signos con los intérpretes, esta dimensión *expresa*) y c) la dimensión *sintáctica* (la relación de los signos con otros signos, esta dimensión *designa*).

La semántica se ocupa de la relación de los signos con sus *designata* y por ello, con los objetos que pueden denotar. La semántica pura proporciona los términos y la teoría necesaria para hablar de la dimensión semántica de la semiosis, en cambio, la semántica descriptiva se interesa por los aspectos reales de esa relación. Pero para hablar de la relación de los signos con los objetos que designan, tiene como fundamentos el lenguaje sintáctico y el lenguaje objetual, para poder hacer las relaciones correspondientes. 'Designa' es un término semántico, puesto que el signo caracterizador designa la relación entre el signo y un objeto.

Al igual que la sintaxis, la semántica tiene su regla semántica, designa (dentro de la semiótica) y determina en qué condiciones un signo es aplicable a un objeto o situación. Un signo caracterizador por el cual la semántica va acotando la posición entre objeto y el signo, puede ser un signo que *en sí mismo* tenga las propiedades que un objeto: ser denotado por él, el signo caracterizador en este caso es un *icono*; en caso de no ser así el signo caracterizador puede denominarse *símbolo*. Los *designata* son por consiguiente una dimensión semántica, pero dependiendo del nivel interpretativo que refiera, el *designatum* de algunos signos ha de buscarse en el nivel de la semiótica más que en el nivel de propio lenguaje objetual.

La pragmática se entiende como la ciencia que analiza la relación de los signos con sus intérpretes. La pragmática se ocupa de los aspectos bióticos de la semiosis, es decir de los fenómenos psicológicos, biológicos y sociológicos,

que se presentan en el funcionamiento de los signos. En este sentido la pragmática presupone la sintaxis como la semántica, pues al relacionar a los signos con sus intérpretes requiere del conocimiento preliminar de ambas. Al igual que la sintáctica y la semántica, la pragmática obedece reglas que expresan las condiciones en las que los intérpretes, bajo las características de un vehículo sígnico, lo consideran un signo.

Una consideración para el tema de la cultura lo constituye la definición que da Morris del *lenguaje*: “Comprender un lenguaje significa por tanto emplear sólo aquellas combinaciones y transformaciones de signos que no están prohibidas por los usos y costumbres del grupo social en cuestión (...) en una palabra, comprender o usar correctamente un lenguaje significa seguir las reglas de uso (sintácticas, semánticas y pragmáticas) habituales a esa comunidad social.”¹⁵⁹

Finalmente, Morris advierte el uso y el abuso pragmático de los signos en donde las oraciones pseudo-objetuales, en su mayor parte, son engaños deliberados de algunos seres humanos mediante el uso de signos, para dominio de las conductas de los demás.

El filósofo y semiólogo americano concibe la semiótica como una ciencia de dos caras. Por una parte, es una ciencia en sí misma, y afirma que la semiótica puede ser la disciplina unificadora de las ciencias humanas en general. Por otra, es un instrumento de la ciencia, por cuanto toda ciencia utiliza y se expresa con signos. De esta manera, la semiótica se ubica como parte fundamental de una *metaciencia*.

Aún con el enfoque pragmático que matiza el pensamiento de Morris, podemos entresacar algunas reflexiones que nos interesan para la deliberación que venimos siguiendo: los signos son creados por cada cultura.

Iuri Lotman, por otra parte, nos propone un modelo que denomina La Semioesfera, es un modelo de carácter abstracto que consiste en un espacio cerrado en sí mismo, con diversos procesos comunicativos, que se traducen en la producción de nueva información. Funcionan como un *continuum*

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 76

semiótico, ocupado por formaciones semióticas de diversos *tipos*, diversos *niveles* de organización.

La conforman sistemas precisos, funcionalmente unívocos, que actúan realmente. Su separación sólo es heurística, porque los espacios semióticos separados no tienen la capacidad de trabajar. La semioesfera es un gran sistema, es el espacio semiótico, fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis.¹⁶⁰ Lotman nos habla de la semioesfera, como un sistema similar a la biosfera, que cubre como una película la faz de la tierra generando la vida de todos los seres del planeta, pero a diferencia de ésta, la semioesfera es el espacio en donde viven, se relacionan y crean los signos así como el proceso de la semiosis, sin el cual no se daría la posibilidad de comunicación entre los seres humanos.

Estas dos aportaciones, las de Morris y Lotman, desde la visión de la semiótica, nos permiten descubrir aún más la complejidad del lenguaje y las implicaciones que tiene el mundo de los signos en una cultura; sin embargo, nos parece que tienden más hacia la reflexión lingüística. Aproximémonos a otros enfoques y reflexiones del fenómeno.

Paul Ricoeur nos lleva a tres temas centrales en su trabajo filosófico sobre la *función narrativa*. Una primera parte está enfocada a la de preservar, analizar la amplitud, diversidad y la irreductibilidad de los *usos* del lenguaje; un segundo aspecto va referido a las formas y modalidades dispersas del juego de narrar que tiene una unidad *funcional* en *Tiempo y Relato*; y, la tercera está enfocada a la selección y organización del mismo lenguaje en unidades del discurso, los *textos*.

En el caso de la narración, los acontecimientos que se narran tienen una secuencia tal que se hacen *inteligibles*. Una serie de acontecimientos que no tienen un orden, y no se aglutinan en su temporalidad para dar coherencia a la narración, no podrían *comprenderse*. El sustento de toda narración está ligado *al tiempo*, en este sentido el relato histórico y el de ficción tienen en *común* la base temporal de la experiencia humana. Ricoeur nos dice al respecto: “Contra

¹⁶⁰ Lotman, I. *La Semioesfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996. pp.22-23

esta interminable división, planteo la hipótesis de que existe una unidad *funcional* entre los múltiples modos y géneros narrativos. Mi hipótesis básica al respecto es la siguiente: el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas, es su *carácter temporal*. Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo, arraiga en el mismo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo, puede narrarse. Incluso hay la posibilidad de que todo proceso temporal sólo se reconozca como tal, en la medida que pueda narrarse de un modo o de otro”.¹⁶¹ Pero si, en efecto, la narratividad ha de señalar, articular y aclarar la experiencia temporal, Ricoeur busca un patrón de medida que pueda satisfacer esa necesidad de delimitar, ordenar y explicar, y la encuentra en el *texto*. Sin embargo, agrega que existe en cada narración una *trama*, que permite que un texto sea *inteligible*, y esto obedece al requerimiento de que la secuencia de acontecimientos, en determinado orden, *se convierta* en una historia. De esta forma inteligible de la trama se desprende una forma elaborada de *comprensión*.

Ricoeur sostiene que: “La ficción narrativa, *imita* la acción humana en la medida en que contribuye a remodelar esas estructuras y esas dimensiones según la configuración de la trama. La ficción tiene esa capacidad de *rehacer* la realidad y, de modo más preciso en el marco de la ficción narrativa, la realidad práxica, en la medida que el texto tiende a abrir intencionadamente el horizonte de una realidad nueva, a la que hemos podido llamar *mundo*. Este mundo del texto interviene en el mundo de la acción para configurarlo o, me atrevería a decir, a trasfigurarlo”.¹⁶²

De ahí que todos los sistemas simbólicos contribuyen a *configurar* la realidad. Desde la perspectiva de la narratividad, la historia y un cuento de ficción tienen en común una trama inteligible, aunque la primera acude a los documentos que le puedan dar objetividad; la estructura narrativa para *producirlo* es similar, puesto que los acontecimientos se convierten en una trama de un texto, y resalta que, en ambos casos, los textos *son creados por la imaginación*.

¹⁶¹ Ricoeur, P. “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en la Revista *Análisis*, No.25, 2000. p.190

¹⁶² *Ibidem*. p. 199

La narratividad se desdobra en tiempos, pues no es el mismo tiempo el del texto que el tiempo de la realidad circundante. Y no sólo eso, el tiempo del que interpreta el texto también es diferente. Un juego de espejos temporales, por así decirlo, estructuran una realidad compleja que interpretamos continuamente. Las referencias que tenemos a esta realidad las construimos imaginativamente, puesto que desde la inteligibilidad del texto vamos eslabonando la secuencia temporal, para construir la trama que nos refiere una historia.

A diferencia de la tradición que había separado el habla de la escritura (Derrida), o realizado *esquemas* de comunicación (Jakobson), o se había hablado de *factores* del discurso comunicativo: el hablante, el oyente, el medio o canal, el código, la situación y el mensaje, o también de las *funciones* correlativas del lenguaje: la emotiva, conativa, fáctica, metalingüística, la referencial y la poética, Ricoeur nos lleva a un camino inexplorado hasta el momento, pues considera que el habla, el lenguaje y la escritura devienen en un todo: *el discurso*. Y se pregunta ¿cómo es que el habla se convierte en escritura? La transición del habla a la escritura, tiene sus condiciones de posibilidad en el discurso, en especial en la dialéctica del acontecimiento y el significado. Porque la escritura es la manifestación de algo virtual: *el habla viva*. En la escritura se separa el sentido del acontecimiento. La escritura es la manifestación íntegra del discurso. Para el filósofo francés tanto el habla como la escritura actualizan el discurso y a la vez, fundamentan la constitución dialéctica del discurso.

Un gran logro cultural ha sido el cambio de la voz a un dispositivo material, cualesquiera que sea éste, porque fija el discurso a un portador externo, a través de la escritura. Las señales materiales transmiten el mensaje, lo que se quiere fijar en este hecho es el *discurso*, no el lenguaje. Porque el discurso solamente existe en una instancia temporal (presente en el habla, y o fijado en la escritura). Por lo que nos aclara Ricoeur: “La escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo *dicho* del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio *acontecimiento-sentido*. Lo que escribimos, lo que inscribimos es el *noema* del acto de hablar, el sentido del acontecimiento de habla, no el acontecimiento como tal... únicamente cuando el *sagen* —el

decir— se ha vuelto *Aus-sagen*, *e-nunciación*, y sólo entonces, se logra el discurso como discurso en la cabal expresión de su dialéctica medular”.¹⁶³

Como dice el dicho popular: *las palabras se las lleva el viento*, y en la reflexión de Ricoeur podríamos interpretarlo como que la escritura rescata la instancia del discurso, porque lo que fija no es el acontecimiento del habla, sino *lo dicho* del habla. Por eso en la literatura, el destino del discurso se entrega a la *littera* y no a la *vox*. Porque en *el discurso oral*, hablado, a diferencia del discurso escrito, el discurso se remite de vuelta al sujeto en la inmediatez. O sea que la intención subjetiva del hablante y el sentido del discurso se traslapan. En cambio, en el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir: la inscripción se vuelve sinónimo de autonomía semántica del texto. Gracias a la escritura, las obras del lenguaje se vuelven auto contenidas, como si fuesen esculturas.

Esa relación del mensaje textual con un lector desconocido se convierte potencialmente en la universalización del discurso, sin embargo no deja de ser contingente. Cuando el discurso está fijado a un soporte material, paradójicamente se vuelve más espiritual, liberado de la limitación frente a frente. Una parte del sentido del texto es el de estar abierto a infinitas interpretaciones. Entender un texto, interpretarlo, es ensanchar el mundo, nuestro mismo horizonte existencial. Solo la escritura, al liberarse de su autor y de su auditorio originario, de los límites de la situación dialogal, revela este destino del discurso como proyección del mundo, un pro-yecto, o sea, el esquema de una nueva forma de ser en el mundo. Una re-interpretación de la realidad.

“Gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un *mundo* y no con una situación. Esta extensión es un ejemplo más de las implicaciones espirituales de la sustitución del apoyo corporal en el discurso oral por señales materiales. De la misma manera que el texto libera su sentido del tutelaje de la intención mental, libera su referencia de los límites de la referencia situacional. Para nosotros el mundo es el conjunto de referencia

¹⁶³ Ricoeur, P. “Habla y escritura”, en *Teoría de la Interpretación*, Siglo XXI, México, 1995.p. 40

abiertas por los textos o, cuando menos por el momento de los textos descriptivos”.¹⁶⁴

La palabra que ya no es voz, sino letra, posibilita que el discurso, en su lectura, facilite una serie de desdoblamientos del tiempo y el espacio que el descifrador perpetra. En esta posición ante el discurso escrito, se realiza una nueva dialéctica: *el distanciamiento y la apropiación*. Por ello Ricoeur nos aclara: “El problema de la escritura se vuelve un problema hermenéutico cuando se lo refiere a su polo complementario, la lectura. Emerge entonces una nueva dialéctica, la del *distanciamiento* y la *apropiación*, por apropiación quiero decir la contraparte de la autonomía, hacer ‘propio’ lo que era ‘extraño’. Debido a que existe la necesidad general de hacer nuestro lo que nos es extraño, hay un problema general de distanciamiento. La distancia, entonces, no es simplemente un hecho, un supuesto, sólo la brecha espacial y temporal que se abre realmente entre nosotros y la apariencia de tal y cual obra de arte o discurso. Es un rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la *otredad* que transforma toda la distancia espacial y temporal en una separación cultural y lo propio, por lo cual todo el entendimiento apunta a la extensión de la autocomprensión. El distanciamiento no es un fenómeno cuantitativo; es la contraparte dinámica de una necesidad, nuestro interés y nuestro esfuerzo para superar la separación cultural. La escritura y la lectura tienen lugar en esta lucha cultural. La lectura es el *pharmakon*, el ‘remedio’ por el cual el sentido del texto es ‘rescatado’ de la separación del distanciamiento y colocado en una proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la *otredad* dentro de lo propio. Esta problemática general está firmemente enraizada tanto en la historia del pensamiento como en nuestra situación ontológica.”¹⁶⁵

La estructura de la narratividad ahonda al mismo ser humano, a su subjetividad. Porque, para Ricoeur, lo que llamamos nuestra propia *identidad*, es tiempo, la trama de nuestra propia historia. La narración, como la construcción de una trama, hace emerger la identificación de un *quién* en medio del cambio y la contingencia. Decir *¿quién?* desde una serie de acciones implica relatar una historia, y eso no puede hacerse más que desarrollando una

¹⁶⁴ *Ibíd.* p. 48

¹⁶⁵ *Ibíd.* pp. 55-56

secuencia temporal. El sentido común nos hace suponer que debería haber un núcleo inmutable que permanece a lo largo de la vida. Una sustancia invariable, como propone Aristóteles, que soporte todas las transformaciones accidentales. Sin embargo, pensamos que hay algo que es propio de esa persona y de nadie más, aunque agujereado por la fragilidad de la memoria. Un recuerdo es una trama de un *quién* que temporaliza su propia vida, su historia personal.

Las dimensiones señaladas por Husserl, Heidegger y Gadamer: mundo de la vida, *dasein*, temporalidad, lenguaje, interpretación, entre otras, son parte del fundamento de la reflexión de Ricoeur, porque la narración como construcción de una trama, es el medio por el cual emerge la identificación con un *quien*, en medio del cambio y la contingencia. Nos propone pues, a la narración como un modelo de aprehensión del ser-en-el-mundo. Porque el ser humano sólo se puede referir a lo real a través de la simbolización del lenguaje, pero ésta a su vez, será parcial y limitada. Sólo siguiendo la dinámica de los símbolos que nosotros mismos utilizamos, podremos acceder a parcelas ontológicas que difícilmente podríamos acceder por otros medios. Ya no existen lecturas absolutas y totalitarismos, porque la *realidad*, la *verdad* están abiertas a múltiples interpretaciones, una variedad de discursos que las explican y constituyen.

En cada experiencia narrativa, el sujeto *configura* su propia identidad. La *concordancia*, que es la disposición de hechos —que toma de Aristóteles—, y la *discordancia*, que constituyen las variaciones de una situación inicial de hechos a otra terminal que organiza la apreciación global del texto. La propuesta de Ricoeur no se limita a presentar separados los dos conceptos divergentes, sino que apunta a la posibilidad de asumirlos juntos, como *concordancia-discordante*, que es esa mediación que hace la trama, entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada. Esa configuración hace posible que se efectúe una síntesis de lo heterogéneo en un relato unificado. Transforma en historia los acontecimientos dispersos, y, recíprocamente, extrae la historia narrada en esos acontecimientos.¹⁶⁶ “La persona (...) comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia

¹⁶⁶ Ricoeur, P. “La vida: un relato en busca de narrador”. En *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires, Docencia, 1984. p. 38-39.

narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje”.¹⁶⁷

Visto de esta manera, el lenguaje abre nuevos derroteros: desde la perspectiva ontológica el ser humano es lenguaje, y en la narración de acontecimientos, pretende narrar-se y narrar-con-otros el acontecer de su mundo; la comprensión de la narratividad y su influencia en la vida individual y colectiva está preñada de tiempo; la amplitud de horizonte respecto al reduccionismo analítico del lenguaje, en donde se destaca el *sentido* y la verdad de todos los usos del lenguaje. Ricoeur propone en su reflexión una verdadera hermenéutica de la condición *lenguajera* del ser humano.

Para Castoriadis el lenguaje aparece nuevamente creado por la imaginación, pero en este caso, creado por una imaginación radical colectiva, por lo que nos dice: “Comenzaré por un aspecto en apariencia específico, el *del lenguaje*. La filosofía y el pensamiento general no pueden existir sin el lenguaje, o al menos sin fuertes vínculos con él. Pero cualquier idea del lenguaje entraña un absurdo histórico y lógico. El lenguaje es creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo vale para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social y por lo tanto tampoco seres humanos.”¹⁶⁸

Este posicionamiento que hace del lenguaje, trae como consecuencia el que nos interroguemos ¿Por qué dice que cualquier idea del lenguaje entraña un absurdo histórico y lógico? ¿Cómo es que se acrisola en la sociedad el lenguaje?

Nos parece que Castoriadis dice que el lenguaje no tiene lógica, porque cada sociedad crea sus propios códigos que le permite estructurar un *magma* de significaciones sociales imaginarias, en donde el sujeto y el colectivo humano encuentran sentido. Es una condición intrínseca que concurre de manera activa a la existencia de aquello que condiciona. Esto es, de la misma manera que la imaginación radical puede lanzar imágenes sin una correspondencia con los objetos de la realidad, sin ninguna lógica, lo mismo

¹⁶⁷ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro. Siglo XXI, México-España, 1996. p. 147*

¹⁶⁸ Castoriadis, C. Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Op. cit. p. 312

pasa con el lenguaje creado por una sociedad. Y nuevamente resurge la imaginación radical, pero ahora en su exponencial energía: lo social. Para Castoridis “los individuos socializados son fragmentos, que caminan y hablan de una sociedad dada, y son fragmentos totales, que encarnan, en parte de manera efectiva y en parte potencial, el núcleo esencial de las instituciones y las significación de la sociedad a la que pertenecen”.¹⁶⁹

Para el filósofo griego la sociedad es creación, una autocreación. El surgimiento de una nueva forma ontológica, un nuevo *eidos*. Es casi una totalidad que se mantiene unida por las instituciones creadas por ella, entre las que se encuentra *el lenguaje*. Instituciones y significaciones representan creaciones ontológicas, que no podemos explicar en forma causal y reducir en forma racional. No es una auto-organización de la sociedad, sino una auto-creación, cuyos elementos son creados por la sociedad misma. Como la sociedad siempre es histórica en el sentido amplio del término, siempre se encuentra en un proceso continuo de autoalteración. En este sentido, “la cuestión de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuando una sociedad deja de ser la ‘misma’ y se transforma en ‘otra’ es una pregunta histórica concreta que la lógica habitual no puede responder”.¹⁷⁰

De ahí que es un absurdo querer reducir a una causalidad, una fuente de creación tan conmensurable como es la imaginación radical. Este proceso de creación, se desmarca de cualquier reflexión que la quisiera aprisionar nuevamente. Una reflexión que pretende romper la *clausura* en la que el pensamiento filosófico había tenido a la imaginación.

Ahora bien, el lenguaje, en este sentido, se convierte en el vehículo por el cual los seres humanos de una sociedad dada, constituyen todo un cuerpo de representaciones significativas para los sujetos que la integran. El lenguaje es una institución social, y por lo cual, influye en la psique humana individual. La condición de la psique humana solo puede pensar a través de los signos y las palabras, esta condición posibilita la conciencia de la mismidad. “Pero también presupone algo distinto que ni la psique como tal, y ningún sujeto trascendental son capaces de producir: *el lenguaje como creación del imaginario histórico-*

¹⁶⁹ *Ibidem*. p. 313

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 315

social. (...) las palabras (más generalmente, las expresiones lenguajeras) que sostienen al pensamiento, por lo general en la realidad histórico-social efectiva no corresponden a lo que un filósofo llamaría conceptos. Sus significaciones, incluso como ‘conceptos empíricos’, son vagos y aproximativos y sobre todo están decisivamente codeterminados por las significaciones imaginarias instituidas en y por la sociedad”.¹⁷¹

El lenguaje, como una creación histórico-social, es un ser vivo que se trasfigura a cada momento, pues las palabras, los códigos que se utilizan intrínsecamente en la sociedad que los crea, se convierten en instrumentos del hacer, el contar y el razonar elementales, y sin embargo, siempre van unidos a su aspecto *poiético*.

Castoriadis nos conduce a una nueva reflexión: “Cualquier representación (y aquí hago abstracción de los afectos y las intenciones) contienen *qualia* y esos *qualia* están organizadas. A su vez, esa organización abarca figuras, rasgos genéricos y esquemas categoriales. En otras palabras, la genericidad y la categorialidad son intrínsecas e inmanentes a la representación. Esas figuras, rasgos y demás se transforman en categorías y esquemas recién *al ser nombradas y pensadas*. Y ello –es decir el pensamiento abstracto como tal – es una creación histórica relativamente reciente, no un rasgo biológico de la especie humana, aunque los miembros de la misma puedan participar de ella una vez que aparece. Pero insistamos: el pensamiento abstracto mismo debe sostenerse siempre en una figura o imagen cualquiera, aunque sea, mínimamente, en la *imagen de las palabras* que lo portan”.¹⁷²

El lenguaje en todas sus manifestaciones, ya sea nombrado, pensado, escrito, leído, se desdobla, se multiplica en imágenes que hacen una realidad no concreta, podríamos decir, una realidad virtual. En este entorno el lenguaje se convierte en el vínculo por excelencia, que media en el grupo humano, conforma el mundo simbólico, instituye el imaginario social, otorga un tiempo y espacio, y le da sentido a los seres humanos inmersos en esa sociedad constituyendo su propia cultura. El lenguaje es, pues, la revelación por la que se pone de manifiesto la imaginación radical de la que hemos estado hablando.

¹⁷¹ Ibíd. p. 285

¹⁷² Ib. p. 287

Por medio del lenguaje es que sabemos de su existencia, porque es hasta que los seres humanos bautizan los objetos de su mundo que estos existen; porque aún las imágenes pensadas se nombran; porque sin el lenguaje no habría cultura; porque es a través del lenguaje que el ser humano se configura un mundo. Lo impensable, lo que está por pensarse, se hace de palabras.

“En los labios de los niños, locos, sabios, cretinos, enamorados o solitarios, brotan imágenes, juegos de palabras, expresiones surgidas de la nada. Por un instante, brillan o relampaguean. Luego se apagan. Hechas de materia inflamable, las palabras se incendian apenas rozan la imaginación o la fantasía.”¹⁷³

Hasta el momento hemos abordado algunos de los conceptos constituyentes de *lo imaginario*. Nos hemos propuesto desmembrarlos para su mejor comprensión, pero ahora pretendemos interrelacionarlos, y al hacerlo, propiciar una nueva reflexión.

Podemos imaginar que un ser humano se encuentra en el entrecruce de dos coordenadas primordiales al llegar al planeta: el tiempo y el espacio. Pero el cachorro humano además, por serlo, entra a un mundo simbólico, el mundo del lenguaje. Esta triada, el espacio, tiempo y lenguaje posibilitan que se interrelacione con otros seres humanos y con ello, ingresa a *un mundo* hecho y por hacerse de una cultura.

Toda la cultura que lo recibe, ha creado un *imaginario social*, que contiene símbolos, instituciones, hechuras, lenguajes, algo ya hecho, que Castoriadis llama lo ensídico. Pero un imaginario no solo es lo hecho, sino lo que va a hacerse, lo que se va a crear por esa misma sociedad. Podríamos decir que cada imaginario social se está haciendo, está en un continuo proceso de cambio, en una continua creación: la parte *poiética* de lo imaginario.

De la misma forma, el sujeto va creado su mundo a partir de esa relación social, porque en su socialización se le dan pautas a seguir, las pautas constitutivas de la cultura a la que pertenece. Por eso mismo se dice que cada sujeto es un pedazo viviente de la cultura a la que pertenece. Es la relación tan estrecha entre esa triada temporo-espacial-lenguajera, que podemos identificar desde afuera, las coordenadas que el sujeto tiene grabadas en su ser. El lugar

¹⁷³ Paz, O. “El lenguaje”, en *El arco y la lira*, México, FCE, 1979. p. 35

de nacimiento, la generación a la que pertenece, las prácticas culturales que ha asumido, en fin, una singularidad signada por su cultura. Lo imaginario es parte de cada sujeto que lo singulariza, traduce, e interrelaciona con él, creando *su* mundo.

Lo imaginario no es unívoco, inmóvil, un ser para siempre, se matiza a cada momento con nuevas y variadas significaciones sociales, es un ser-no ser, un ser siendo, un no ser que será. Porque en su propio ser la contradicción se expresa y, con ello, lo instituido, lo clausurado, lo hecho por una cultura, pugna con la parte no instituida, no hecha, abierta al riesgo de cambiar, la creación misma.

Pero toda esta danza creativa de la sociedad y del ser humano surge de un elemento llamado imaginación. La imaginación, en el sentido aristotélico del término, radical. No se trata de la imaginación como la ha concebido la Modernidad, sino la imaginación como *poética*. La fuente inmanente de todo lo creado, de la que no se puede decir nada; toda su presencia se intuye, se presiente. Una imaginación que la tradición filosófica ha negado, por priorizar la razón como el único elemento de acercamiento a la realidad y al mundo de lo humano.

Ahora bien, si cada imaginario es constituido por una cultura, y el sujeto lo traduce para constituir *su* mundo ¿Qué consecuencias puede tener el fenómeno de la globalización? ¿Qué pasa con el mundo cultural y el mundo subjetivo? ¿La prefiguración de una posible cultura mundial en qué afecta lo imaginario de cada cultura y de cada sujeto? Lo imaginario —en el sentido que hemos abordado de acuerdo a las reflexiones que nos aporta Castoriadis—se deconstruye? Reflexiones que pretendemos realizar en el siguiente apartado.

III. LO IMAGINARIO EN LAS CULTURAS.

La sociedad es auto-creación, obra de lo imaginario radical.¹⁷⁴

En la tradición de las ciencias sociales se ha dicho que las sociedades son diversas por el tipo de relaciones entre sus individuos, por su hábitat, formas de organización o por un sinnúmero de explicaciones estructuralistas o funcionalistas, pero estas posiciones no pueden producir variantes que modifiquen sustantivamente a una sociedad ni a su cultura.

Cada individuo de una cultura es un fragmento viviente de la misma, lleva en su misma piel toda una serie de significaciones imaginarias de esa cultura que le dan sentido a su propia existencia. ¿Pero qué es lo que pasa cuando esa cultura se desvanece o se pierde? ¿Cuáles son las consecuencias de una globalización en donde se tiende hacia una *cultura de clase mundial*? ¿Cómo dar sentido dentro de esa vorágine? ¿Cómo se estructura o desestructura el imaginario original que le daba sentido al ser humano? De estas y otras preguntas que surjan en la reflexión, nos ocuparemos en este capítulo, auxiliados por las posiciones teóricas de autores como Villoro, Olivé, Gadamer, Berman, Bell, Magris, San Martín, Echeverría, Jauss, Ricoeur y una línea de reflexión y diálogo con Castoriadis.

¹⁷⁴ Castoriadis. C. *Ciudadanos sin brújula*. Ediciones Coyoacán, México, 2005.p. 46

3.1. EL MUNDO DIVERSO, MÚLTIPLE.

Ignorar la cultura del Otro equivale a empobrecer la suya propia. Destruirla o dejar que se destruya es automutilarse. Es preciso respetar la diversidad cultural y su corolario el diálogo, para la supervivencia de la humanidad.
UNESCO.

Variadas son las reflexiones que se han dispuesto en los últimos años sobre lo diverso, desemejante, lo Otro, la alteridad. Se dice que lo diferente cuestiona y modifica a lo propio, y es verdad, puesto que como vemos a diario, la movilidad transfronteriza ha incorporado una diversidad de culturas, que pone en tela de juicio a nuestra propia concepción del mundo, de comunidad, de cultura originaria y de lo que somos nosotros mismos. El mismo Estado-Nación es cuestionado. Lo cultural aparece como espacio de conflicto, cuando el sujeto ha emigrado a otros territorios, o bien, se ha apoderado de nuevos lenguajes y retorna a su país de origen. Una diversidad de *significaciones imaginarias sociales* se de-construyen y otras se construyen. Esta diversidad se encuentra en constante aparición y desaparición.

Mucho se ha considerado la pérdida de identidad de una cultura, a esa imagen que forma de sí misma, pero esa figura se transforma según las circunstancias históricas que ella misma viva. Hay que suponer que también existen sectores de esa misma sociedad, que tienen imágenes distintas que pueden coexistir al interior de una misma cultura. Por tanto, la identidad no es un conjunto de características peculiares por descubrir, sino una *representación ideal por proyectar*. Un continuo reinterpretar el pasado para integrarlo en proyectos de vida colectiva, de acuerdo a nuevas exigencias históricas.

La imagen que un pueblo tiene de sí mismo no proviene sólo de su distinción frente a los demás, es resultado de un complejo proceso histórico de identificaciones con otros pueblos (sean dominantes o dominados), y la separación de ellos. No hay comunidad que se haya constituido a sí misma en el aislamiento total; *no hay sociedad histórica que no haya forjado una imagen ideal de sí, mirándose en los ojos ajenos*.

El contacto con distintas culturas plantea *un reto*: aislarse en sí mismo o transformar la imagen que se tiene de sí. La transformación será más o menos destructora según la capacidad de un pueblo para proyectar nuevas imágenes de sí mismo que sean consistentes con su nueva realidad e integren en ellas su pasado.

Lo que destruye la identidad de un pueblo no es el cambio en sus formas de vida o pensamiento, sino la *negación de su capacidad para proyectar y realizar una imagen ideal de sí mismo*; en *crear un imaginario* que pueda resignificar y aglutinar a esa sociedad, en la que el pasado se integre con la realidad actual. Es la supresión de la posibilidad de fraguar *la imagen* en la que podamos reconocernos, no la pérdida de un saber heredado.

Nos refiere Luis Villoro que para comprender una cultura es necesario pasar por un proceso arduo de confrontación de la propia cultura con otra cultura. En un *primer momento* nos lleva a *reducir a su otredad* a las propias creencias básicas que poseemos en nuestra propia cultura. El otro se presenta como *objeto* ante nuestro marco conceptual, juzgado según nuestra escala de valores y nuestro concepto de racionalidad. Para superar este primer momento en el proceso de comprensión, debemos transitar a *un segundo*, en donde podamos descubrir la manera como se configura el mundo para el otro y *comprenderlo a partir de sus propias creencias y actitudes básicas*. Sólo entonces reconocemos al otro como *sujeto*. Comprender *al otro como sujeto*, a partir de su propia figura del mundo, en un *tercer momento*, no implica compartirlo ni tampoco dejar de juzgar a partir de nuestra propia cultura. No es incompatible con juzgar superiores las creencias y actitudes que corresponden a nuestra figura del mundo.

Para el reconocimiento del otro, debemos a la vez pasar por lo que llama Villoro, estadios en el reconocimiento del otro. El primero es conjurar su otredad, esto es, *traducirla* a nuestra cultura, establecer analogías entre los objetos, signos, sistemas de relación, formas de comunicación, costumbres, ritos, juegos, entre otras más, con las situaciones conocidas. La *voz del otro* es escuchada siempre y cuando nos pueda recordar nuestros propios conceptos y valores comunes a nuestra cultura. En el *segundo estadio*, se juzga al otro como igual, *escuchamos su voz*. El otro entonces se considera sujeto de

derechos, pero no de significados. Se reconoce la igualdad del otro, pero no su plena diferencia. Un *tercer estadio* es cuando se reconoce al otro en su igualdad y diversidad. Es reconocer la mirada ajena, el *otro tiene la palabra*, en este momento se respeta su diferencia y el sentido que le da a su mundo, entonces reconocemos por su palabra un mudo fascinante. El verdadero ser de la cultura ajena no es el que sus propios sujetos otorguen, sino el que revela *una mirada distinta*.

Para concebir una realidad plural, sólo sería posible si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que *la razón no es una, sino plural*; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas. Sólo la figura del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido puede comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos. Es renunciar a la idea de dominio y al miedo de descubrirnos, iguales y diversos, *en la mirada de otro*. Sólo ese paso permitirá conjurar el peligro de la destrucción del hombre, elevar a un nivel superior la historia humana.¹⁷⁵

La problemática que aborda Villoro es la dicotomía entre las posiciones universalistas y relativistas de la cultura. Analiza cómo cada una elimina la posibilidad de construcción de una cultura plural. La primera por su carácter de dominio y la otra por la falaz condición de universalizar la moral positiva.

Propone un análisis cultural desde las premisas básicas de toda cultura, a saber: *las creencias, las reglas y los valores*. Las creencias como campo epistémico que otorga la posibilidad de construir una imagen del mundo (racionalidad teórica); las reglas como la condición de cohesión (racionalidad práctica); y los valores que le dan sentido a los sujetos y a la colectividad en una cultura (racionalidad valorativa).

El conocimiento racional de las creencias, las reglas y los valores, podrán otorgar elementos formales que permitan la construcción de imágenes del mundo transculturales. Una condición en la que soporta su propuesta es una

¹⁷⁵ Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós – UNAM, México, 1999. pp. 141 – 180

Ética Superior, una ética crítica que permita los acuerdos necesarios *entre iguales*, sin la dominación de ninguna de las culturas involucradas.

Para que se pudiese establecer un Acuerdo Ético, propone una doble dimensión, por un lado el respeto de las particularidades, que resuelve en cierta forma con Garzón Valdés, con el artificio de un *coto vedado* que respeta la autonomía cultural, pero por otro lado, la consideración de valores consensuados, a los que involucra en su respeto irrestricto a los agentes culturales que realizan el acuerdo ético. Advierte que esta acción seguramente modificará las imágenes del mundo de las culturas involucradas.

Otro de los temas sustantivos dentro de esta propuesta ética para la construcción de una sociedad plural es la consideración de reformular los Estados democráticos (latinoamericanos), para que, en base a la promoción de la autonomía, de los grupos minoritarios, puedan en una conceptualización de la homogenización más racional, construir en la diferencia un estado que permita la dinamización de las culturas minoritarias, y a la vez la unidad de los derechos fundamentales para todos.

Villoro advierte que si no se acepta que la razón *no es una*, y que la verdad y el sentido *son plurales*, no podremos construir una imagen del mundo incluyente, y continúa exhortando a la urgencia de hacerlo para preservar la historia humana, además de elevarla a un nivel ético superior.

¿Pero qué diferencias existen entre una posición pluralista y una multicultural?

León Olivé nos dice que una posición pluralista entiende que es necesario superar el absolutismo y el relativismo para plantear una base de igualdad en el terreno epistémico y el terreno moral para las relaciones entre culturas. Esta posición es compatible con la idea de que los conceptos éticos fundamentales que se requieren para el derecho a la diferencia, son *la dignidad y la necesidad básica*, que adquieren su significado en las acciones pertinentes de los miembros de una misma cultura y entre los miembros de diferentes culturas. .

En el modelo multicultural se incluyen concepciones sobre la diversidad cultural y lo que implican las interacciones transculturales sobre el tipo de relación entre los individuos y los grupos, y como están imbricados los derechos individuales con los derechos de los grupos.

La filosofía otorga los fundamentos al multiculturalismo, entendido como un concepto *normativo* que justifica el derecho a la diferencia aplicado a las culturas; derecho a preservarse, a reproducirse, a florecer y evolucionar.

Los modelos de multiculturalismo no dependen únicamente del concepto de cultura presupuesto, dependen también de las concepciones éticas y epistemológicas presupuestas. De acuerdo a la definición de cultura y de las concepciones éticas y epistemológicas, se pueden realizar varios *modelos* multiculturales. Situación que lleva a tener distintas actitudes frente a ellos en términos morales y políticos (progresistas o conservadoras). Cada modelo puede tener elementos añadidos que desempeñan claramente una función política e incluso ideológica.

El modelo multicultural es *normativo*. Se trata de un concepto que se refiere a modelos de sociedad que sirven como guías para las decisiones y acciones de los Estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de organizaciones no gubernamentales y de organismos internacionales en materia de políticas culturales. *Esos modelos incluyen concepciones acerca de las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; las relaciones entre las culturas y los individuos y las relaciones entre las diversas culturas.*

Por ejemplo, un *modelo nacionalista*: en el discurso puede invocar al multiculturalismo, pero como una forma de preservación del poder de una clase política. Tiende a sustentarse en un ideal de nación y de nacionalidad y con ello excluir a los sujetos o grupos no pertenecientes a él

En contraparte, *un modelo multicultural progresista* consiste en el reconocimiento de los diferentes grupos sociales que integran al todo social y ha avanzado en la satisfacción de cada uno.

El reconocimiento de una cultura no consiste sólo en aceptar que alguien tenga un color de la piel distinto, tener gustos estéticos diversos, hábitos alimenticios extraños: lo más delicado es que los miembros de la otra cultura puedan concebir la naturaleza humana de modos diferentes y lo que perciben como necesidades humanas básicas puede diferir enormemente del punto de vista occidental moderno. Los miembros de la otra cultura pueden tener

maneras muy diferentes de concebir las relaciones entre individuos y la sociedad, así como obligaciones políticas de la persona en su comunidad, pueden entender lo que es la dignidad humana de un modo muy distinto, también diferir en lo que es una afrenta moral y lo que son los derechos humanos básicos. En fin, pueden tener una diferente forma de concebir el universo y al hombre dentro de él, diferencia en cuanto a qué creer acerca del mundo, incluso en cómo investigar sobre él.

Luego entonces, para que los modelos multiculturalistas que son normativos puedan llegar a buen fin, es necesario que la razón por la cual se deberían aceptar o rechazar, es el de fundarse en la *validez* de las normas en cuestión, y de ninguna manera en su origen.¹⁷⁶

Ambas posiciones, pluralista y multiculturalista fundamentan su propuesta en *la comprensión del Otro*, y esto nos lleva a otra reflexión más, al concepto de comprensión que nos propone Gadamer. Para este filósofo es a través de la hermenéutica, que podemos acceder a la comprensión. Consiste en la reflexión interpretativa sobre la praxis (dinámica teórico-práctica de todo hacer humano). No es una mera técnica, sino que la búsqueda interpretativa se dirige hacia un verdadero saber, una *tejne*, en el sentido griego.

La comprensión se convierte así en el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro: el elemento común que da sentido. La forma de acercarnos a otro, que no necesita sino la visión del otro (la mirada de otro de Sartre), que da origen a la relación más auténtica de las ejercidas por los humanos. Como sabemos, la comprensión para Aristóteles es el elemento central de su *filosofía práctica*, que él mismo llamó también política.

La época moderna elevó el arte de comprender a la forma de autoconciencia metódica de la relación del saber. En el acto de comprender se crea otra realidad, esto es, *se interpreta* (ya sea el texto o a la persona), es además, el encuentro de sentido, de significado, la pretensión de validez del acontecer humano. La comprensión se convierte en el núcleo de la vida entre humanos, por ella podemos existir socialmente. Otro de sus elementos indispensables, es el lenguaje, el vehículo y el vínculo que a través del diálogo,

¹⁷⁶ Olivé, L. *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999. pp.37-66.

produce las realidades diversas de la *polis*: el orden social que se crea en común-uniión.

La concepción moderna de hermenéutica tiene su raíz teórica en la filosofía práctica que desarrolló Aristóteles, en la que se considera a la filosofía como una *forma de vida*, en ella está puesta en juego la *racionalidad práctica* y el *ethos*, (intención moral) que se encarna moralmente por la virtud, a la que llama la *phronesis* (la decisión racional). Todo hacer posee un saber que antecede al acto humano, una racionalidad práctica, que a su vez cobra su sentido más valioso en el acto que busca el *bien*. Pero el saber real (que abarca la naturaleza de la totalidad), debe conocer el *kairos* (la oportunidad de la aplicación del conocimiento y del habla, se debe saber en dónde y cuándo hacerlo), una virtud, considerada como la de mayor valía, que se manifiesta en la *prudentia*.

De ahí que la hermenéutica no sólo como método sino como filosofía, refiere necesariamente en su hacer a la teoría y a la práctica. Los actos humanos del lenguaje, así como los del conocimiento, requieren de una interpretación y al acercarnos a ésta a través de la comprensión, se sustrae su sentido más profundo: *el conocimiento de la praxis humana*.¹⁷⁷

Es en la praxis humana en donde podemos depositar la posibilidad de una multiplicidad de culturas que con-vivan en común-uniión, a partir de un acuerdo ético superior, y a la vez normativo. No solo decretados, sino practicados por los seres humanos que aspiramos a una convivencia pacífica y creativa.

¹⁷⁷ Gadamer, H. *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 2000. pp.293-318

3.2. HACIA UNA NUEVA VISIÓN DE MUNDO.

Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones ¹⁷⁸

En cuanto a las cuestiones esenciales, en historia no se pueden hacer predicciones ¹⁷⁹

Nadie puede sobrevivir, sin perderse, a la destrucción de su mundo cultural. La figura del mundo tiene una función vital, no sólo teórica sino práctica. Supone una relación de sentido y de valor últimos. Sin embargo, desde la Modernidad, y ahora en la posmodernidad, todos los lenguajes, los metarrelatos han desaparecido, y con ellos, las certidumbres que daban sentido a las generaciones que nos precedieron.

Ser modernos se convierte en una serie de formas y lenguajes que paradójicamente lanzan al hombre a la conquista de su mundo y lo dejan en la soledad más profunda, pareciera que lo lanzan a *vaciarse* en la hechura de ese mundo en donde todo estuviese *bajo control*, pero que en realidad la angustia y la nada salen a su encuentro. Al igual que el *Fausto* de Goethe, el hombre de la modernidad se deslumbra con el desarrollo y su dominio de la naturaleza, depositando todas sus expectativas en *su razón* y *lo nuevo*, esto lo lleva a constituir organizaciones con poder y destruir viejos valores; ser revolucionario y a la vez conservador por temor ante su propia fascinación de conquista... todo se le desvanece, los viejos modelos se arrasan y se perfilan nuevos que lo hacen contradictoriamente moderno y antimoderno, al calificar continuamente la necesidad de *búsqueda de novedades*, aborreciendo otras, pareciera ser que el mundo se hace desechable.

Las experiencias modernas se caracterizan por un crecimiento y transformación continua, pero a la vez la amenaza latente de la destrucción de todo; una unidad en una desunión que nos “arroja en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción”.¹⁸⁰ Este movimiento perpetuo se ha alimentado por descubrimientos en las ciencias físicas, la

¹⁷⁸ Berman M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2001. prefacio.

¹⁷⁹ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1998. p. 25

¹⁸⁰ Berman, M. op.cit.p.1

industrialización de la producción que generan nuevas formas de poder colectivo y lucha de clases; alteraciones demográficas, separación de personas y un mercado mundial de corte capitalista.

La Modernidad se convierte en modernismo, y al hacerlo, el pensamiento y las prácticas sociales son más diversas y complejas, pareciera ser que los seres humanos ya no pertenecen al mismo orden de cosas, ya no existe una razón única, ni mucho menos los cánones de comportamiento moral o intelectual que *unifiquen*. El lenguaje se convierte en lenguajes, los comportamientos se diversifican en una gama de posibilidades sin límite. “Al operar una ruptura entre el pasado tradicional y el presente trastocado, y en la exaltación del presente absoluto, los seres humanos se ven obligados a hacerse y hacerse de nuevo a cada momento”.¹⁸¹ “La *hibris* moderna es la negativa a aceptar límites, ir más allá: de la moralidad, de la tragedia, de la cultura.”¹⁸²

Octavio Paz resume el pensamiento moderno, al expresar: “la modernidad, cortada de pasado y lanzada hacia un futuro siempre inasible, vive al día: no puede volver a sus principios y, así recobrar sus poderes de renovación”.¹⁸³ Un proceso siempre inacabado, búsqueda constante del *snak* como el de Lewis Carroll, algo que siempre falta, que se convierte en la falta permanente, que viene desde la tragedia griega, pero que se ha agudizado al considerar el cambio cada vez más acelerado de todos y de todo, una vorágine que nos abrumba, que perturba nuestra conciencia y nos *vacía*.

Podemos o no compartir la noción de que a partir de las últimas décadas la visión burguesa del mundo: racionalista, empírica, pragmática, que dominó durante el siglo XIX, esa estructura tecnoeconómica, la cultura, el orden religioso, el sistema educacional, ha dejado de ser vigente en nuestro mundo. Emerge una cultura anti-burguesa que intenta su autonomía, una cultura que ha dado en llamarse pos-moderna.

Tenemos por ejemplo que en la cultura clásica se expresó su unidad en la fusión de la razón y la voluntad en la prosecución de la virtud; en la cultura

¹⁸¹ Bell, D. *Las contradicciones del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.p.58

¹⁸² *Ibidem.*, p.59

¹⁸³ Paz, O. *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1967. pp. 161-162

cristiana, las filas ordenadas de la iglesia en las jerarquías del cielo y del infierno, éxodo para alcanzar la salvación; la cultura burguesa que se ha caracterizado por el orden y el trabajo, se liga a la economía. ¿Pero que representa a nuestra emergente cultura posmoderna? ¿Qué efectos produce en los sujetos? Continuemos hacia su caracterización...

Se ha dicho por Marx que el modo de producción moldea todas las dimensiones de una sociedad, existe como superestructura y la cultura, la ideología no pueden ser autónomas. La sociedad contemporánea es *sensoria*, en cuanto es empírica, materialista, extrovertida, orientada a la técnica y hedonista. Como podemos observar estas formas culturales se han apropiado de nuestro entorno, nos asaltan en la calle, el espacio público está impregnado de ellas y se cuelan a nuestros espacios de intimidad, tal vez hasta podamos traer en este momento, algunos fantasmas que aparecen en nuestra memoria. Pero Bell, nos introduce más profundo: “Lo que hallo hoy sorprendente es la radical separación entre la estructura social (el orden técnico-económico) y la cultura. La primera está regida por un principio económico definido en términos de eficiencia y racionalidad funcional, la organización de la producción por el ordenamiento de las cosas, incluyendo a los hombres entre las cosas. La segunda es pródiga, promiscua, dominada por un humor anti-racional, anti-intelectual, en el que el yo es considerado la piedra de toque de los juicios culturales, y el efecto sobre el yo es la medida del valor estético de la experiencia. La estructura de carácter hereda del siglo XIX, con su exaltación de la autodisciplina, la gratificación postergada y las restricciones, aún responde a las exigencias de la estructura tecnoeconómica; pero choca violentamente con la cultura, donde tales valores burgueses han sido rechazados de plano, en parte, paradójicamente, por la acción del mismo sistema económico capitalista”.¹⁸⁴ Esta condición paradójica ha hecho que el sujeto se encuentre perdido de sí mismo, en donde su mayor crisis es el tomar conciencia de su nada. Este espíritu de la modernidad en el ser humano, lo hace luchar continuamente por sobrepasar los límites de su propia condición humana, los límites de su ser: la muerte.

¹⁸⁴ Berman, Mashall, op.cit., p.48

En este sentido es que el mundo moderno propone un destino que siempre va *más allá* de todo lo establecido, la moralidad, la tragedia de la muerte, y la cultura, cualquiera que sean sus expresiones. El juicio racional es superado por la voluntad, se instaura una posición atractiva de la vida y con ella la exploración de lo sensitivo. El énfasis del posmodernismo recae en el presente o en el futuro, pero nunca en el pasado, y con ello, la fuerza necesaria para pro-yectar y dar sentido a su imagen del mundo.

Existen algunas dimensiones del posmodernismo: la sustitución justificada o no de la estética de la vida por el *instinto*, toda otra cosa es neurosis y muerte; rompe los límites y afirma que la manera de obtener conocimiento es *actuando*, el ambiente y la calle son propicios para *la vida*. De esta manera el posmodernismo, es una evanescente forma de enfrentar la vida en el permanente *hoy*, sin más relación que la inmediatez. Dentro del ámbito del modernismo, considerado como un conjunto de doctrinas se perfilan dos posiciones, por una parte considerada como *hegelianismo negativo* en donde la finitud se destaca de forma importante. No es solamente la decadencia de Occidente, sino el fin de la civilización, como dice Foucault: “El hombre es ‘una huella en la arena’. En la otra posición se lanza en contra de los valores y en nombre de la liberación, el erotismo, la libertad de impulsos, etc., posición más popular, que supone una crisis de los valores de la clase media.”¹⁸⁵

El hombre posmoderno ha pasado, al igual que el Fausto de Goethe, las etapas históricas que han marcado su paso por la Modernidad, en la primera fase de su proceso ha exaltado el proyecto romántico de la liberación psíquica, el encuentro consigo mismo, con su razón, con la fuerza de su propio espíritu; la segunda etapa el hombre se involucra en su autodesarrollo, ruptura con los valores existentes, con *la destrucción de su pequeño mundo*; en la tercera y última, el hombre se convierte en creador, en el desarrollista, construir un *nuevo mundo, que sea vaciado de contenidos del viejo mundo....* pero ahora, el hombre posmoderno, habiendo sufrido las consecuencias del holocausto, la guerra, se ha enfrentado a la desilusión de su propia obra.... está encerrado en su espanto, en la determinación de su propio exterminio, en el encuentro de la nada.....la finitud de sí mismo, pero latente está el exterminio del género

¹⁸⁵ *Ibidem.*, pp 61-62

humano.... es aquí en donde la condición humana ha llevado al límite a su propio Frankenstein.

“Estas características no son accidentales. Como tampoco lo son el lanzamiento y el éxito de las marcas ‘posindustrial’ y ‘posmoderno’. Ambas proporcionan una caracterización perfecta de la patética incapacidad de nuestra época para pensarse como algo positivo, o inconcluso como transición. Así, es llevada a definirse simplemente como ‘pos-algo’, por referencia a lo que ha sido y ya no es, y a autoglorificarse con la curiosa afirmación de que su sentido es la ausencia de sentido y su estilo la falta de estilo”.¹⁸⁶ Con esta reflexión Castoriadis nos abruma y a la vez nos impulsa a la búsqueda de salidas a la actitud de desencanto del hombre posmoderno. Desencanto que como veíamos, tiene sus razones al encontrar que su propia creación, de la cual se vanagloriaba, está a punto de exterminarlo de la faz de la tierra; que no era ese ser maravilloso, su razón es cuestionada, Freud la ha desmentido; la divinidad de la que había presumido, tampoco es real, pues Darwin lo vino a derrumbar; y los modelos totalitarios sociales en donde había cifrado sus esperanzas, se han desvanecido, y no sólo eso, sino que ha colapsado el mundo en donde habita, y se pregunta: ¿Y ahora qué?

Si tomamos en cuenta que en contraste con las hecatombes y exterminios (barbarie – racionalidad científica), el siglo XX también ha tenido progresos que apuntan hacia una conciencia de la dignidad humana y una aspiración de mejores condiciones de vida para todos. Las contradicciones que han caracterizado a la Modernidad, siguen vigentes. “En el año 1989 —nos dice Magris— *descongela* la historia con una maraña de emancipación y regresión: ejemplos como la autodeterminación que afirma la libertad, en contradicción con los conflictos sangrientos que oprimen la libertad de otros; incremento económico y de producción, en contra de todos los excluidos de estos beneficios los desempleados y pobres; la unificación y agregación (la unión europea), en contraparte de la atomización particularista (reivindicación de identidades locales); la nivelación general producida por los medios de comunicación que proponen a escala planetaria los mismos modelos, se oponen diversidades; ambos procesos amenazan un fundamento esencial de la

¹⁸⁶ Castoriadis, C. *El mundo fragmentado*, Argentina, Altamira, 1990.p. 11

civilización europea, la individualidad en su sentido fuerte y expresión de lo universal".¹⁸⁷

La posmodernidad difiere de aquella en la que la Modernidad había puesto su empeño. Por un lado la Modernidad apostaba a una racionalidad de la existencia en el presente que con una instrumentalización tecno-económica *aseguraba* el futuro. En contrapunto la posmodernidad, sin un único horizonte de futuro, se repliega hacia el presente. La cultura posmoderna es una carencia de proyección al futuro.

¿El tiempo presente tiene su propia imagen?

El tiempo presente tiene su imagen, efímera, momentánea, que no puede por sí misma dar sentido, conformar una cultura, o sea, instituir significaciones socialmente compartidas. Se evapora. Pero precisamente en este límite, puede ser que lo imaginario pueda convertirse en el espacio de acogida en donde se manifiesten diversas identidades sociales. "Lo imaginario es el espacio de la representación simbólica a partir del cual se consolida la realidad socialmente establecida, es el recurso al que apela la hegemonía política, pero, al mismo tiempo, es la misma instancia desde donde se despliega una ensoñación reactiva al poder. Como trasfondo de esta última predisposición latente en lo imaginario, se percibe la capacidad de lo imaginario para *doblar* la realidad instituida, abriendo, así, posibilidades de realidad bloqueadas históricamente".¹⁸⁸

¿Pero qué pasa si no se tiene una imagen, un pro-yecto de futuro?

Una nueva e incierta figura de mundo se ha posicionado entre nosotros. Pero en esta condición, cada generación tiene que empujar, como Sísifo su propia piedra, y ésta no es la excepción.

¹⁸⁷ Magris, C. *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona, 2001, p.10

¹⁸⁸ Documento en línea: Carretero, A. Posmodernidad e imaginario. Un enfoque teórico". En *Foro Interno* No.3, diciembre 2003. UCM, es, p. 87

Disponible en:

<http://revistas.ucm.es/cps/15784576/articulos/FOIN0303110087A.PDF> [consulta 2008,7 de febrero]

3.3. CONFIGURACIÓN DE UNA CULTURA MUNDIAL.

Pero sabemos que las «culturas», las sociedades, son mortales.¹⁸⁹

Ha surgido una realidad cada vez más compleja en la que se prefigura por un lado una tendencia cultural con tintes de mundialización, y por el otro, una multiplicidad de expresiones culturales. Hemos presenciado en los últimos años cómo las fronteras políticas y territoriales se empiezan a difuminar (por ejemplo la Unión Europea), y por otra parte y en paralelo, fronteras que se marcan con brutalidad (Israel—Gaza; México—Usa). Otro fenómeno contrastante es que en el mundo conviven una serie de posiciones religiosas, ideológicas minoritarias, en contraparte con otros grandes discursos. Pareciera que los conceptos absolutos hubiesen quedado atrás, pero que sigue vigente su presencia de soslayo. Ha dejado de ser un reclamo la unidad y ha desaparecido en cuanto a referencia conceptual. La idea de progreso fraguada en los ideales de la Ilustración ha perdido su fuerza acumulativa y reguladora. Ahora las razones básicas son de corte económico, tecnológico e industrial. Lo particular y lo general, lo singular y lo universal, no han encontrado el orden dentro del cual puedan convivir. Es la disyuntiva de nuestro tiempo. ¿Cómo lograr un espacio que permita a los seres humanos convivir en su particularidad y en la universalidad de un mundo cada vez más cercano a todos desde la economía o la tecnificación, pero ausente del encuentro con el sujeto, en su singularidad que no sólo es conocimiento, sino *sentimiento*?

El planeta Tierra es un mosaico de culturas que al mismo tiempo cuestionan su propio destino, pero a la vez, anclan sus lenguajes y hechuras a una vorágine en la que se construye la masificación de *clase mundial*. Como alternativas, las diferentes culturas han optado por dos vías: algunas se ven así mismas en el pasado, tal vez en el presente, pero pocas, muy pocas veces en el futuro. Otras más, han perdido el rumbo de su propio devenir, en especial las que por razones de migración han dejado su territorio para buscar vías alternas de sobrevivencia.

¹⁸⁹ Catoriadis, C. "Transformación social y creación cultural" en *Diálogos de la comunicación*. No. 37, 1993

Una de las expresiones de nuestro tiempo es la repetición de ciertas objetivaciones culturales en todo el globo terráqueo, que prefiguran una *cultura mundial*. Este fenómeno se hace patente en la música, arquitectura urbana, uso de nuevas tecnologías, en especial el Internet, grafiti, por mencionar algunas, que sugieren una *supracultura* que sofoca la diversidad cultural y la subjetividad.

Castoriadis lo expresa como el ascenso de la insignificancia. “En el plano de la creación cultural, donde ciertamente los juicios son los más inciertos y los más discutibles, es imposible subestimar el ascenso del eclecticismo, del *encolado*, del sincretismo invertebrado, y sobre todo, la pérdida de la meta y del sentido, que corren parejas con el abandono de la investigación de la forma, forma que es siempre infinitamente más que forma puesto que es *el fondo* que asciende a la superficie”.¹⁹⁰

Para poder abordar una disertación que nos lleve a comprender las objetivaciones culturales que parecen caracterizar una posible cultura de carácter mundial, tenemos que realizar un periplo:

¿Quiere decir que si el Rock es compartido por todos los seres humanos del planeta tierra, por ejemplo, como una manifestación de un impulso creador, se puede pensar que sea una práctica que se asume como uno de los rasgos posibles de una *cultura mundial*? Sabemos que el fenómeno va más allá, puesto que esta manifestación musical permea el tiempo en más de medio siglo. Tres o cuatro generaciones han considerado que esa música es la forma de su expresión, encuentro y recreación, con su propia sensibilidad.

¿Se trata de un rasgo cultural o civilizatorio? ¿Civilizatorio en el sentido de ser una expresión musical impuesta por los señores del dinero, los nuevos colonizadores, los que tienen el poder de emitir un mensaje por medios electrónicos a todo el mundo, una invasión cultural planetaria? O bien, es una expresión cultural, en el sentido de una expresión de la sensibilidad y la imaginación del ser humano.

¹⁹⁰ Castoriadis, C. *El ascenso de la insignificancia*. Frónesis. Universidad de Valencia, 1995. p. 202

Para Renato Ortiz: "la internacionalización se refiere, simplemente, al aumento de la extensión geográfica de las actividades económicas más allá de las fronteras nacionales. No se trata, entonces, de un fenómeno *nuevo*. La globalización de la actividad económica es cualitativamente diferente. Es una forma más avanzada y compleja de internacionalización, implicando un cierto grado de integración funcional entre las actividades económicas dispersas. El concepto se aplica, por lo tanto, a la producción, distribución y consumo de bienes y servicios organizados a partir de una estrategia mundial y dirigida hacia un mercado mundial. Esto corresponde a un nivel y a una complejidad de la historia económica en el cual las partes, antes internacionales se funden ahora en una nueva síntesis: *el mercado mundial*".¹⁹¹

Desde esta perspectiva, entenderíamos que el Rock, como cualquier bien, estaría ceñido a los procesos productivos y de consumo del sistema capitalista. Un objeto más que se compra y vende al mejor postor. Esto implica que desde el mercado puede ser insertado en las diversas culturas para ser vendido y consumido. No se trata de la conformación de una cultura mundial, sino de una expresión del mercado capitalista mundial, cosa radicalmente opuesta.

No podemos negar esta realidad, pero nos cuestionamos si el Rock no contiene la imaginación creadora de un ser humano, como nos lo asevera Castoriadis. Creado desde la misma tradición musical, pero con un pro-yecto e intención de lanzar a la cultura otra forma nueva. Nos aventuramos a aseverar que, desde este punto de vista, y a pesar del mercado capitalista mundial, la manifestación humana en la creación de una nueva expresión del Rock, por subrayar el ejemplo que hemos traído a la reflexión, es cultura, pero con un matiz, una manifestación cultural que se prefigura *mundial*, al hacerse presente en diferentes culturas. Hemos apreciado que en todos los continentes, en diversos idiomas, en diferentes escenarios, en diferentes clases sociales, o edades, se manifiesta esta expresión musical. Y nuevamente nos surgen otros cuestionamientos. ¿Será que los medios de comunicación masiva han hecho posible ese efecto? ¿Por qué esta expresión musical y no otra?

¹⁹¹ Ortiz, R., "Cultura, modernidad, identidades", en *Nueva Sociedad*, N°137, 1995.p. 14

Como nos lo ha dicho San Martín, “el ser humano no es un ser natural que rompe parcialmente su vinculación con la naturaleza, por lo que necesita otro modo de organizarse. Ese modo es la cultura”.¹⁹² Y una creación humana, cualquiera que sea, es cultural desde este punto de vista.

Si bien es cierto que se mezclan dos posiciones teóricas respecto a la Cultura vs. Civilización. La primera como el ideal de la Ilustración: perfección científica, moral y del arte, que conforma el Estado de Cultura como ideal. En la segunda, la civilización, que establece la triada de salvajismo, barbarie, civilización, se alude al desarrollo material y marcadamente expansivo de algunas culturas. Esto es, que la civilización sería un estadio superior, generalmente impuesto por el grupo cultural dominante. Desde esta posición, de lo que estamos hablando, respecto al Rock, vendría siendo una expresión civilizatoria, en donde los gustos estéticos de los modernos imperios, se expanden e imponen a las otras culturas.

Sin embargo, desde el punto de vista de San Martín, respecto a la distinción arbitraria entre civilización y cultura, la divergencia entre ambas se desvanece: “A la vista de estos vaivenes en el uso de los términos, sólo se puede decir que no se aprecia ninguna legitimidad para un uso sobre otro. Si en todo caso consideramos la cultura como el modo básico del ser humano, en oposición al ser meramente natural, la civilización sería, en la dirección que fuere, un modo de vivir esa cultura, bien de una manera pervertida, de acuerdo al uso fundamentalmente alemán, bien como ideal de una civilización cosmopolita, que sería el modo de proponer de Savater. Pero no creo que haya ninguna deducción ni de un uso ni de otro más allá de la aportación de las pruebas de un uso empírico que no engendra derecho”.¹⁹³

Esto nos lleva a considerar que la praxis humana, en sus diversas manifestaciones es creada, y como tal, elemento de cultura, y si se trata de una presencia planetaria de alguna creación humana, podríamos decir que es un rasgo de pertenencia y sentido, que va conformando una *cultura mundial*.

¹⁹² San Martín. *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999. p.37

¹⁹³ *Ibidem*. pp.39-40

Recordando a Castoriadis en la definición que hemos comentado: lo *imaginario* es la posición del magma *de significaciones imaginarias sociales*, que el sujeto a solas no podría conformar. Es la creación anónima, colectiva, instituyente, histórica, identitaria, que se determina por sus hechuras, lenguajes e instituciones, prefigurando la cultura de *una sociedad particular*.

Y nos interrogamos ¿Una cultura mundial podría ser particular, en el sentido de conformar una expresión que lanza al magma de significaciones imaginarias a nivel planetario? Porque el Rock, es una creación anónima, colectiva, que se ha instituido, histórica, identitaria de un grupo humano, posee ciertas hechuras, lenguajes, luego entonces, prefigura una cultura particular. O más bien, una cultura particular, con características de mundialización.

Si existe en la cultura de una sociedad una clausura, que permite a su vez una permanencia de las significaciones imaginarias sociales, para contener una mínima imagen y permanencia de sus significaciones, para poder ser comprendida, también existe en el imaginario, como hemos ya visto, una *ruptura*, que impulsa precisamente la imaginación, y con ella, el surgimiento de la creación de nuevas formas que se lanzan al magma de representaciones imaginarias sociales, trastocándolas.

Y nuevamente nos cuestiona con su pensamiento Castoriadis: “¿Qué relación hay entre la *adaptación* y el que tras miles de años de existencia instituida (y también, bien o mal, *adaptada* a los tumbos) algunas sociedades empiecen a cuestionar explícitamente su propia institución y sus significaciones imaginarias sociales establecidas? Con ello se realiza una ruptura de la *clausura* en y por la cual existe el simple viviente, una conmoción (siempre imperfecta e inacabada) del mundo propio como exclusivo, algo que es la negación frontal de la *lógica* biológica, la creación de un ser y un modo de ser sin precedentes en la historia del mundo; un ser que cuestiona explícitamente las leyes de su propia existencia y que sin embargo existe en y por ese mismo cuestionamiento”.¹⁹⁴

Una creación musical entonces, como el Rock, no solo cuestiona las culturas originarias, sino crea una ruptura con lo establecido. Una manifestación que se hace presente en muchas culturas, pero que

¹⁹⁴ Castoriadis, C. *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.p.30

particularmente irrumpe como contestatario a lo determinado. Una creación de *un ser y un modo de ser* que no existía, que cuestiona lo existente y propulsa en el magma de lo imaginario *las nuevas significaciones imaginarias sociales* a nivel mundial. Sea como sea, creemos que esta manifestación va permeando y constituye un sentido para los millones de seres humanos que disfrutan esta expresión musical.

En palabras de Castoriadis podemos inferir otra reflexión más: “Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas son ese mundo; y ellas forman la psique de los individuos. Crean una representación del mundo, incluida la sociedad misma y el lugar que ésta ocupa en ese mundo; pero esto no es en absoluto un *constructum* intelectual. Esto va a la par con la creación de un *empuje* o tendencia de esa sociedad (una intención global, por así decir) y de un humor o *Stimmung* específico —un afecto o una nebulosa de *afectos* que impregnan la totalidad de la vida social...Esto es comprensible si recordamos que la sociedad es un ser para sí. (Por ejemplo, la fe cristiana tiene sentido para los cristianos)”.

195

Si los *rockeros* constituyen un ser para sí, entonces podemos decir que son un grupo humano que está en una *nebulosa* de afectos que comparten. Su sensibilidad va más allá de lo establecido, de tal manera que rebasan, a nuestro parecer, las significaciones sociales compartidas en su cultura originaria, para lanzarse a un magma de representaciones sociales planetarias, que se han instituido como parte del mundo de lo humano.

La imaginación, lanza a lo imaginario una potencia creadora que posibilita la apertura hasta llegar a romper los esquemas instituidos, pero una creación humana, permite la doble vía: la nueva forma que socialmente se instituye por un lado, y la creación de sentido que el creador imprime en su obra.

Otro fenómeno que ha permeado todas las actividades humanas es el Internet. La revolución tecnológica que representa su presencia, nos lleva a otro reto de explicitación. Y nos cuestionamos: ¿Es producto de una razón tecno-económica que más que cultura es una acción de dominio de los Señores del Aire, como los nombra Echeverría?¹⁹⁶ ¿Quién puede dudar de la

¹⁹⁵ Ibídem. P. 320

¹⁹⁶ Echeverría, J. *Telópolis*, Destino, Barcelona, 1994.

transformación personal que representa el escribir una carta y en segundos la misiva llega a un amigo al otro lado del mundo? ¿Qué ha modificado de nuestras propias prácticas de comunicación, escritura, lenguaje, el Internet?

Nuestra imagen del mundo se ha transformado. Expandimos nuestro espacio proximal, a un espacio virtual. En un soporte electrónico podemos representar la realidad *virtualizando* imágenes abstractas o concretas, fijas, o en movimiento. Surge ante nuestros sentidos con apariencia de realidad sin serlo.

El tiempo se escurre y dilata, se hace asincrónico. No es necesario que un evento ocurra en el mismo tiempo, por decir una conversación, una imagen, que en el espacio es remota, pero que en el tiempo se puede observar en tiempos diferidos. Ya no es necesario estar en tiempo y espacio presentes para poder comunicarnos, este acontecimiento revela que el mundo, nuestra concepción del mundo se ha transformado radicalmente.

Echeverría nos comenta que: “En este sentido, diremos que las tecnologías no sólo transforman objetos, sino también relaciones, y en concreto, relaciones espaciales. Además del entorno *proximal* en el que suelen llevarse a cabo las acciones técnicas (y en general la gran mayoría de las acciones humanas), las teletecnologías permiten construir un entorno *dísta*l en el que los agentes, los instrumentos y los objetos a transformar pueden estar situados entre sí a gran distancia”.¹⁹⁷

Echeverría abunda en la reflexión conminándonos a analizar lo que él ha llamado *el tercer entorno*. Nos dice que los seres humanos nos movemos en tres entornos: el natural, el urbano y lo que le ha llamado el *tercer entorno*.

¿En qué consisten cada uno de ellos?

El entorno natural lo constituye la naturaleza que nos circunda, el entorno urbano, la ciudad en la que habitamos, ambos entornos son semejantes, porque son: proximales, físicos, presenciales, pentasensoriales, con movilidad física, con velocidad de transmisión escasa, analógicos, terrestres, territoriales, sincrónicos, estables.

¹⁹⁷ Echeverría, J. “Teletecnologías, espacios de interacción y valores” en *Filosofía de la tecnología*, Madrid, Teorema – OEI, 2000.p. 19

En contraparte, con las teletecnologías (teléfono, radio, televisión, Internet), se conforma un espacio que ya no es natural, ni urbano, sino un *tercer entorno* en donde las interacciones humanas se ven transformadas. El tercer entorno es distal, electrónico (virtual), representacional, bisensorial, con movilidad electrónica, con gran velocidad de transmisión, digital, aéreo (asentado en satélites), y es global.¹⁹⁸

Un espacio dentro del espacio que se expande y tiene una red de telecomunicaciones; un espacio otro, en donde transitamos, sin transitar. Una verdadera realidad nueva que nos cuestiona e interroga, que nos pone frente a un fenómeno que no hemos concluido de deliberar en cuanto a sus alcances y transformaciones futuras. Pero que se ha instituido a nivel mundial.

Algunos autores han insistido en que el tercer entorno es básicamente comunicativo e informacional, pero Echeverría subraya: “Sin embargo, el tercer entorno permite algo más que comunicarse y transmitir informaciones a distancia, a saber: permite *actuar a distancia* (...) La red Internet, en la cual se prefigura lo que podrá ser la sociedad civil en el tercer entorno, no sólo comunica o informa, también posibilita otras muchas modalidades de acción a distancia: leer, escribir, observar, computar, experimentar, charlar, escucharse, interpretar música, diagnosticar, operar, enseñar y participar en diversos espectáculos y acciones colectivas”.¹⁹⁹

Y en verdad pensamos en todos los modos posibles en los que las telecomunicaciones han transformado nuestra cotidianidad. Ahora es más frecuente ver a jóvenes, en especial, asiduos asistentes a eventos virtuales: conversando en el chat con amigos al otro lado del mundo, viendo programas televisados en lugar de ir a los espacios públicos, o continuos consultores del celular, o trasnochados cibernautas. El espacio público se hace cada vez más privado, circunscrito a los contenidos que otros seleccionan para nosotros, sin optar por una posición crítica ante ellos. Sin embargo, con todos los riesgos que esto representa para el espacio público y la polis, no podemos dejar de pensar en que las teletecnologías se han instaurado a nivel mundial.

¹⁹⁸ Ibídem. p. 21

¹⁹⁹ Ibídem. p.22

Echeverría nos conmina ahora a reflexionar en que la axiología de la técnica no se reduce a la racionalidad instrumental, sino que analiza y delibera en los valores que podrían ser satisfechos, y en qué grados de realización se establecen. En este sentido, “la racionalidad instrumental (selección de los instrumentos y la eficiencia en el logro de un fin), no es semejante a la racionalidad tecnológica, entendida como una *racionalidad práctica*, es por mucho, más compleja.”²⁰⁰

Si bien es cierto que esa red de telecomunicaciones conforman una *Telépolis*, una polis telemática, en palabras de Echeverría, su preocupación máxima es la ética con las que puedan ser manejadas, como bien lo menciona, por los nuevos Señores del Aire. Pero la cuestión, más allá del fenómeno económico que representan, la brecha cada vez mayor entre estados pobres y ricos en su manejo, el analfabetismo tecnológico agregado al analfabetismo de muchas naciones pobres, su presencia se inserta en las culturas originarias, prefigurando otro rasgo más de una potencial *cultura mundial*.

Ahora nos cuestionamos ¿Pero pasa lo mismo con otras objetivaciones culturales de carácter planetario? Nos parece que no en todas se puede hablar de la misma manera que lo hicimos con el Rock, o el Internet. Por ejemplo en la arquitectura que se objetiva en los cinturones de las principales ciudades del mundo, el tipo y la forma de habitación (pequeña, en condominio, cuadrada), se le atribuye a una condición de sobrepoblación, territorios que se agotan, respuesta política de los Estados para otorgar beneficios a sus ciudadanos, máxima economía en la construcción, un espacio urbano mejor aprovechado, en fin, una serie de factores que van más hacia un fenómeno urbano, que a la conformación propiamente de una cultura de carácter mundial. Sin embargo nos cuestiona que sean las *mismas formas*. Se pudiera pensar que los cubos, son mejor apilables para sobreponer con mayor equilibrio y resistencia la construcción, ¿Pero en verdad es esta la razón que impulsa en todo el mundo el mismo tipo de construcciones en los márgenes de las principales ciudades cosmopolitas?

²⁰⁰ Ib. p. 26

Los *colmenares* que representan estas habitaciones modernas, pareciera que nos dicen que el empequeñecimiento de la creatividad está habitando en ellas. Su finalidad no es propiamente la circunscripción de un espacio de confort para sus habitantes, sino más bien, una estancia para el reposo de la imaginación.

En el caso del grafiti, distribuido en bardas, metros, autobuses del todo el mundo, se perfila una negación del lenguaje y su re-liga social, un garabato, que niega la palabra: la muerte. Se podría hablar de una contracultura.

Sin embargo, nos interroga el que los grupos que lo realizan entienden los códigos de territorialidad, o mensajes cifrados que envían a los grupos contrarios. Códigos de las tribus urbanas que revelan su presencia en la clandestina ilegalidad, que manifiestan el riesgo de la transgresión, una sensibilidad en el límite, un riesgo constante. Una ostensible irreverencia al lenguaje humano. La cultura, bañada de lenguaje, no puede significar nada que no sea nombrado, compartido socialmente. Como nos dice Octavio Paz: “No sabemos en dónde empieza el mal, si en las palabras o en las cosas, pero cuando las palabras se corrompen y los significados se vuelven inciertos, el sentido de nuestros actos, de nuestras palabras también son inciertos. Las cosas se apoyan en sus nombres y viceversa.”²⁰¹

Actualmente se ha proclamado como arte urbano al grafiti, se hacen concursos entre los jóvenes promovidos por el mismo estado, sin embargo, nos queda la pregunta ¿Arte, en qué sentido?

Nos parece que para que haya arte debe existir ante todo la autonomía del creador. Como nos expone Jauss: “...una nueva praxis social que anteponga la acción comunicativa a la instrumental y que vuelva a restablecer así el equilibrio de la relación tripartita entre técnica, comunicación e imagen del mundo. Esta esperanza puede justificarse con más facilidad, si las capacidades de las tres funciones de la acción humana se presentan, en la actividad estética, del siguiente modo: la técnica, como poiesis; la comunicación como katharsis, y la imagen del mundo como aisthesis – dentro, claro, de la

²⁰¹ Paz, Octavio, “El lenguaje”, en *El arco y la lira*, México, FCE, 1979. p. 29

experiencia del arte, que, a través de la historia de las relaciones de poder que se suceden, afirma *la autonomía* de la acción humana.²⁰²

Al recorrer en forma muy sucinta algunas de las objetivaciones de la cultura, potencialmente mundial, surgen aún más cuestionamientos:

¿Estas manifestaciones culturales de carácter mundial, qué consecuencias tienen para las culturas originarias?

Y responde Castoriadis: “Esta tendencia a una homogenización cultural, vinculada por un mercado global que alcanza la privacidad de las casas a través de los aparatos de TV, construye un imaginario colectivo a través de un llamado al consumo que alcanza casi a toda la *aldea global* [...] Curiosamente, sin embargo, esta tendencia a la homogenización produce un impulso para retornar a las raíces y a veces produce un exagerado nacionalismo étnico acompañado de ortodoxia religiosa. Este fenómeno vuelve este asunto más complejo. No se trata de la substitución de lo local por lo global, sino de una rearticulación tanto de lo global como de lo local bajo otros ropajes”.²⁰³

Nos parece que en las mismas culturas locales las manifestaciones mundiales, inclusive el consumo de bienes culturales, suele ser creativo. La gente decodifica en el marco de su propia cultura, sus condiciones de vida y su capital simbólico, las transformaciones de esta naciente cultura mundial. No se niega que son trastocadas las configuraciones imaginarias, identitarias, significativas en la cultura originaria, pero muchas de estas manifestaciones, son *traducidas* a los códigos propios.

El nuevo siglo está preñado, como toda la historia de la humanidad, de las contradicciones propias de una etapa en donde *el límite* entre lo que deja de ser y lo que será se instaura como *lo incierto*. Una etapa de titubeos en donde la prefiguración de una cultura mundial, se contrapone con una contracultura mundial, o las culturas originarias. Ya nos lo advertía Castoriadis: “la historia de

²⁰² Jauss H. *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus, 1992. p.19

²⁰³ Documento en línea:

Castoriadis, C. (1991) Arte e identidad cultural en la construcción de un mundo solidario. p.6 Disponible en:

http://mx.search.yahoo.com/search;_ylt=A0oGk2.W_n5NPcgAvG3D8Qt.?p=infotek.fph.ch%2Fd%2Ff%2F31%2F31_%E2%80%8BSPA.rtf%3Fpublic%3DENG%26t%3D.rtf&fr2=sb-bot&fr=yfp-t-706 [consulta 2009,7 de febrero]

las sociedades se caracteriza por procesos de *pulsación*: fases de creación densa y fuerte alternan en ella con fases de atonía creadora o de regresión”.²⁰⁴

En la cultura viviente, pulsante, coexiste el sentimiento, la imaginación creadora, el corazón del ser humano. Ya no pasa por la lógica de la razón. Se puede intentar explicitar por la economía, la sociología o cualquier disciplina social, pero la configuración de una cultura mundial, esa penumbra de una nueva forma del mundo, que ha cuestionado a la Modernidad y sus ideales, nos impulsa a pensar que hay *algo más*, pues esta historia, apenas inicia.

²⁰⁴ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999.p. 96

3.4. IMPLICACIONES EN EL CONCEPTO DE IMAGINARIO.

El mundo —no solamente es nuestro— está fragmentado. Sin embargo, no se cae a pedazos²⁰⁵

La lengua, el mito, el arte y la religión, constituyen un amplio tejido en donde todos estamos signados, predestinados desde antes de nacer. La cultura, mejor dicho, las culturas, son portadoras de esa herencia, y a la vez, generadoras de nuevas expresiones. Esta condición hace que el ser humano no viva solamente en la necesidad de la naturaleza, de la materia, o en un mundo puramente físico, sino que viva en un universo simbólico. Pero además, al lado del lenguaje lógico o científico está el lenguaje *del sentimiento*, al lado del lenguaje conceptual también coexiste un lenguaje de la imaginación *poética*.

Nuestra *primera hipótesis*: el espacio imaginario en el sujeto y en cada cultura, quedan desdibujados al existir una configuración de una *cultura de clase mundial*.

En la experiencia vivida podemos *sentir* que estamos entre tres mundos posibles: el imaginario subjetivo, el imaginario social de nuestra cultura originaria; las manifestaciones objetivas de una cultura que se presentifica como mundial; tiempos y espacios diversos en donde nos desplazamos de uno a otro sin tomar en cuenta nuestro trayecto, ni las consecuencias del mismo. Y en este sentido nos preguntamos ¿El imaginario del sujeto queda intacto? ¿Qué pasa con el sentido vital e identitario que le daba su propia cultura, queda al garete?

Iniciaremos por la misma reflexión que Castoriadis hace al respecto de la condición del sujeto humano singular: “Consideremos la imaginación del ser humano singular. Es la determinación esencial (la esencia) de la psique humana. Esta psique es imaginación radical en tanto que es flujo o corriente incesante de representaciones, deseos y afectos. Esta corriente es surgimiento continuo. En vano cerraremos los ojos o nos taponaremos los oídos —siempre habrá algo. Este algo sucede *dentro*, imágenes, recuerdos, deseos, miedos,

²⁰⁵ Castoriadis, C. *El mundo fragmentado*, Argentina, Altamira, 1990.

estados anímicos' surgen de modo que en ocasiones podemos comprenderlos e incluso 'explicarlos', pero en otras no. Aquí no hay pensamiento lógico' salvo excepcionalmente y de manera discontinua. Los elementos no están relacionados entre sí racionalmente, ni siquiera razonablemente, hay surgimiento, mezcla indisociable. Hay fundamentalmente representaciones sin ninguna funcionalidad".²⁰⁶

Al poner la imaginación como la esencia de la psique humana nos descentra de ese puerto seguro que representaba la razón en la Modernidad. La imaginación es indomeñable, fluye, lo queramos o no dentro de nosotros. Nos ubica en una turbulencia de representaciones, deseos y afectos, que podemos en ocasiones comprender o explicar, pero no siempre. La forma discontinua del pensamiento lógico, ya no es uniforme y perfecta. Lo que representa no tiene funcionalidad, puede o no sernos útil, pero es además, una mezcla indisociable de elementos que no se relacionan entre sí racionalmente, ni siquiera, razonablemente. Todo un misterio.

Castoriadis nos pone en el límite de la comprensión de lo que somos con esta reflexión. Sin embargo nos abre una distinta, pero excepcional característica: somos seres de la imaginación. Y aquí es donde encontramos una oportunidad para nuestra disertación. La psique humana solo cuenta con la imaginación como la inmanencia de su existir, característica inefable. Todas las otras características de la psique, quedan en una imprecisión sustantiva, son contradictorias, desemejantes, inconexas, luego entonces podemos aseverar que la psique humana es un *magma*.

Un magma, como lo describe Castoriadis, es lo indeterminado, en el ser pueden perfilar organizaciones, conjuntos diferentes, no existe división al interior de cada uno, si se descomponen, dejan a la vez un magma. Lo que no es está plenamente determinado, es caos o abismo, lo sin fondo. Lo que es, es caos de estratificación no regular.²⁰⁷

Solo un destello de ese fluido continuo que representa la imaginación en el interior de la psique humana, hace posible que surjan: deseos, afectos,

²⁰⁶ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999. p.95

²⁰⁷ Documento de línea: Yago, Franco. *Magma*. Glosario. Argentina, s/f.
Disponibile en: <http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm> [Consulta 2008,20 de septiembre]

representaciones, que se mueven en un caos de estratos no regulares. Pero el resto de la psique es caos, abismo, lo sin fondo, lo inasequible.

Podemos inferir alguna semejanza con el inconsciente —tal vez por la formación psicoanalítica de Castoriadis—, sin embargo, lo interesante es que el *adentro* de nuestro ser es indefinido, caótico, solo contamos con algunos conjuntos diferenciados, inconexos, que dan cuenta de quienes somos: un arcano. De esta manera podemos ver relativizarse las posiciones funcionalistas, o racionalistas acerca de nuestra condición humana: somos seres imaginados por nosotros mismos.

Si somos seres imaginados por nosotros mismos ¿Cuál es el elemento aglutinador, que nos hace percibirnos como un ser-para-sí? Y nuevamente Castoriadis nos dice: “El tiempo pertenece a todo sujeto —a todo ser para sí—. Es una forma del autodespliegue de todo ser para sí. El ser para sí (por ejemplo, todo ser vivo es creación de un interior, es decir, de un mundo propio, mundo organizado en y por el tiempo propio (*Eigenzeit*)”.²⁰⁸

Esta visión que nos propone Castoriadis de una imaginación que se regula por el tiempo, contiene otra aseveración que nos hace al decirnos que: “...el ser no está simplemente *en* el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo [O también; el ser es esencialmente a-ser].²⁰⁹

Imaginemos que estamos en un caos, un sin fondo, algo inexplicable, algo sin sentido, en ese caos, solamente a través de un encuentro entre la imaginación, un haz de energía creadora, y el tiempo, que *sujeta*, por así decirlo, a esa energía, se pueden perfilar configuraciones que dan cuenta de lo que somos. Porque no existe lógica, sino que arbitrariamente, sin un orden, sin un esquema, se hacen conjuntos, inconexos, que podemos referirlos como nuestro mundo. *Un imaginario del sujeto* que devela a través de sus creaciones lo que él mismo es.

El ser humano crea su imagen y la imagen de su mundo, pero a la vez es creado por su mundo social, a través de la socialización. Imaginemos una

²⁰⁸ Castoriadis, C. *El mundo fragmentado*. , Argentina, Altamira, 1990.p. 158

²⁰⁹ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998.p. 64

colectividad que, como el sujeto, envía al ser-caos, una serie de energías creadoras de todos sus integrantes. Esas energías creadoras también las sujeta el tiempo, en este caso, el tiempo histórico social, creando el mundo colectivo de esa sociedad. Sus creaciones son también instituidas en un tiempo, pero abiertas a crear otras nuevas. Las formas que crea se hacen no-ser, esto es, se lanzan a lo imaginario como una creación colectiva de los sujetos de esa sociedad. Son inconexas, arbitrarias, pero son figuras de ese mundo colectivo que se ha perfilado como una cultura particular. Es una autocreación de la sociedad, que despliega lo que llama Castoriadis *lo imaginario social*, cuando enuncia: “Imaginario social: imaginario radical: sociedad instituyente. Lo histórico-social: nivel del ser, pasado por alto hasta ahora: autocreación de la sociedad como tal y del campo histórico como tal: ni ‘sujeto’, ni ‘cosa’, ni ‘concepto’. Potencia o fuerza de posición (en lo anónimo colectivo y por lo anónimo colectivo) de significaciones imaginarias y de instituciones que llevan dichas significaciones y que la animan, ya que ambas cosas mantienen unida a la sociedad, la hacen ser sociedad y cada vez como esta sociedad particular, ambas cosas hacen ser a los individuos como individuos y cada vez como estos individuos particulares”.²¹⁰

Entonces esa energía creadora que es la imaginación, no solo otorga un mundo al sujeto, sino un mundo social y humano a una colectividad, que se ciñe al tiempo histórico-social. Ese mundo colectivo creado anónimamente es la cultura particular que esa sociedad instituye. Esa forma de mundo, que se reproduce a través de la formación de los sujetos de esa cultura, haciendo de cada uno, un fragmento de esa sociedad.

Nuevamente la imaginación y el tiempo, aglutinan figuras que dan una representación de ser particular a cada sociedad. Porque la imaginación no se repite, es en el sujeto única al crear su mundo, pero en el colectivo anónimo, prefigura lo imaginario como único e irrepetible, en relación a otras sociedades. La creación en el abismo, nos posibilita a poseer un mundo, fragmentado, pero nuestro, con toda la precariedad que pueda tener, es la condición de ser en el mundo, es la forma de poder existir como humanos.

²¹⁰ *Ibidem*. P. 12

Si retomamos la reflexión sobre la primera hipótesis, a saber: ¿es que el espacio imaginario en el sujeto y en cada cultura, quedan desdibujados al existir una configuración de una *cultura de clase mundial*?

Desde esta perspectiva ontológica que propone Castoriadis, el imaginario en el sujeto y en cada cultura, no se desdibujan, sino se transforman. Siendo una creación humana de *clase mundial*, se crea una nueva figura de lo pensable, que se asume o rechaza por las culturas originarias. Algunas figuras creadas, son apropiadas por diferentes colectivos humanos, prefigurando una cultura mundial. No tiene por qué pensarse que se desdibuja el espacio imaginario del sujeto y el espacio imaginario de cada cultura. Como todo lo creado por la imaginación y el tiempo, habrá nuevas figuras inimaginables aún, pero que se perfilan como lo imaginario, en otro tiempo histórico-social.

La segunda hipótesis: ¿En la constitución de lo imaginario se presupone una actividad interpretativa y un esfuerzo de conocimiento; los textos de *clase mundial* no dicen lo suficiente a las culturas?

Si bien es cierto que el abismo, el ser-caótico, emplaza al pensamiento a perderse en esa oquedad, es también límite, que posibilita el surgimiento de la fuerza que proporciona la imaginación. El conocimiento, tanto como la experiencia son finitos y el lindero es oscuro. Pero el abismo es también seductor, convoca a la palabra, y reta a ese abismo, para ser pensado, aún siendo impensable.

De ahí que digamos que ese esfuerzo de conocimiento requiere de una actividad interpretativa para poder dar a luz si los *textos de clase mundial* dicen o no dicen nada a las culturas originarias.

Consideramos que lo que cada vez es, no es plenamente determinado, es decir que no está determinado hasta el punto de excluir el surgimiento de otras determinaciones. “Creación, ser, tiempo van juntos: ser significa por-ser, tiempo y creación se exigen recíprocamente”.²¹¹ Y esto, en el ámbito de lo imaginario, en sentido estricto, es el ámbito de lo *poiético*, aquello que en una sociedad va más allá de lo meramente funcional o instrumental. Ninguna sociedad carece de

²¹¹ *Ibidem.* p. 11

cultura, en ellas existen elementos, cosas que “no sirven para nada”,²¹² como son los cantos, danzas, en fin, creaciones humanas de otra índole, que no es la utilitaria o funcional.

Podemos inferir que la misma condición humana está en un límite: “un sujeto no es nada si no hay creación de un *mundo para él* en una clausura relativa. Este mundo (receptáculos, elementos, relaciones, etc.) es lo que es para el sujeto, y no sería así y tal como es si no hubiera un sujeto y ese sujeto (y/o esa clase de sujetos, etc.). Esta creación siempre es creación de una multiplicidad. Solo podemos encontrar esto ante nosotros y constatarlo; no podemos producirlo ni deducirlo. Esta multiplicidad se despliega siempre en dos modos: el modo de lo simplemente diferente, como diferencia, repetición, multiplicidad ensídica (conjuntista-identitaria); y el modo de lo otro, como alteridad, emergencia, multiplicidad creadora, imaginaria o poiética”.²¹³

Cuando la creación es concebida como una multiplicidad, nos asomamos a un fenómeno, que constatamos, pero no podemos producirlo ni deducirlo. Porque para Castoriadis el tiempo y la imaginación son *autocreados*. Son inmanentes a su forma de ser-siendo.

Retomando la disertación que hace Paul Ricoeur sobre la función narrativa, en donde analiza los *usos* del lenguaje, la *unidad funcional* de los usos del lenguaje, y posteriormente las unidades de discurso, que él llama los *textos*. La hipótesis principal de su trabajo es que todo lo que se cuenta sucede en el *tiempo* y para que sea *inteligible*, tiene una *trama*, una secuencia. El sustento de toda narración está ligada *al tiempo*. Los acontecimientos se convierten en una trama de un texto, y resalta que, en ambos casos, los textos *son creados por la imaginación*.²¹⁴

Nuevamente aparece el tiempo y la imaginación como los implicados en esa función del lenguaje: los acontecimientos aparecen como trama, siempre y cuando los *hilvane* el tiempo para darle una secuencia y hacerlos inteligibles.

²¹² Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999.p. 98

²¹³ Castoriadis, C. *El mundo fragmentado*, Argentina, Altamira, 1990.p.148

²¹⁴ Ricoeur, P. “Habla y escritura”, en *Teoría de la Interpretación*, Siglo XXI, México, 1995. pp.40-56

Los textos que se crean en una cultura, por la imaginación y el tiempo histórico-social de la misma, dan coherencia e inteligibilidad a la narrativa con la que significan las instituciones y creaciones de esa cultura, pero no para una diferente. Sin embargo, como veíamos con Villoro, en la propuesta por comprender a Otro, desde un marco ético y de igualdad, los textos también pueden ser *traducidos*. Los vamos comparando con nuestra propia cultura, hasta darles *voz*. Este ejercicio de comprensión, ha hecho los mestizajes culturales, y ellos son creados, dando oportunidad al surgimiento de nuevas narrativas. El tiempo histórico-social y la imaginación, posibilitan la creación de sucesos, y tal vez, más ricas narraciones y textos.

Y aún podemos abundar más, al reflexionar sobre lo que propone Castoriadis al respecto: “La historia es creación de sentido... y no puede haber *explicación* de una creación; sólo puede haber una comprensión *ex post facto* de su sentido. Y ello es así muy particularmente cuando se trata de la creación masiva de sentidos originales e irreductibles que están en el núcleo de las diversas formas de sociedad y de las diversas culturas... de sus significaciones imaginarias sociales de las instituciones en que aquellas cobran cuerpo”.²¹⁵

Retomando la segunda hipótesis. En la constitución de lo imaginario se presupone una actividad interpretativa y un esfuerzo de conocimiento: ¿los textos de *clase mundial* no dicen lo suficiente a las culturas?

Si la creación no puede ser explicada, solo la podemos comprender *ex post facto*, entonces es prematuro aventurar la comprensión de un *texto de clase mundial* y sus repercusiones posibles al interior de las diversas culturas. Tendríamos que esperar que el tiempo histórico-social y lo imaginario de cada cultura realizase un proceso de interpretación y re-creación de esos textos de clase mundial, para poder comprender plenamente el fenómeno.

Sin embargo, dejar del lado que en el ser-caos-sin-fondo ha aparecido una determinación, una nueva forma musical que contiene una dimensión propiamente imaginaria (o poiética), que hemos llamado Rock, en el ejemplo que hemos manejado con anterioridad, esta manifestación musical da señales de vida propia, que no podemos negar, pues sus desdoblamientos desde su

²¹⁵ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998.p. 51

nacimiento hasta la época contemporánea, hacen pensar que contiene en su misma esencia un poder imaginario que crea y recrea la música, pasando desde el Rock & Roll de finales de los cuarenta en plena recesión norteamericana, su renovación en la posguerra, hasta nuestros días, en donde se ha desposeído de su apellido (Roll), para convertirse en la música Rock en sus diferentes y radicales expresiones.

Para poder asumir la reflexión acerca de la creación misma, nuevamente Castoriadis nos propone algo esencial: “Sólo el esfuerzo de distinguir (y de pensar juntas) la dimensión ensídica y la dimensión propiamente imaginaria (o *poiética*) del ser autoalteración como creación/destrucción e insistencia como conservación / repetición determinación necesaria pero parcial cada vez conclusa y despliegue indeductible e improductible... sólo ese esfuerzo permite también dilucidar el origen y la situación del pensamiento en la sociedad y en la historia efectivas”.²¹⁶

Un límite siempre incierto en donde las dos dimensiones insídica e imaginaria, caminan al borde del abismo, del caos: el ser. Una autodeterminación de lo creado por un lado, y el torrente de la imaginación y el tiempo por el otro, dan cuenta de las creaciones humanas en lo histórico-social. Porque la historia humana es la historia de lo imaginario, de su *poiésis*.

²¹⁶ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 14-15

3.5. POSIBILIDADES DESDE LA ESTETICA.

¿Es quimera pensar en una sociedad que reconcilie al poema y al acto, que sea palabra viva y palabra vivida, creación de la comunidad y comunidad creadora?²¹⁷

Desde el origen de la historia del ser humano se puede apreciar el surgimiento de formas radicalmente nuevas, formas que aparentemente salen de la *nada*, pero como ahora sabemos, son producto de la imaginación y el tiempo: la *poiésis*. De la misma manera las transformaciones sociales y culturales, se gestan por la creación humana. Sin embargo los signos de los tiempos que vivimos se caracterizan porque todo el quehacer humano se oriente esencialmente, al consumo, el poder, el prestigio, en un ilimitado deseo de dominio. La herencia de la Modernidad se ha pervertido, existe una crisis de la civilización misma al poner al centro, no al ser humano, sino al mercado. “Es necesario analizar que su instauración presupone la destrucción de los *valores* de la época contemporánea y una transformación de las estructuras psíquicas y mentales de los sujetos socializados”.²¹⁸

Octavio Paz nos advierte: “Una descripción de la superficie de la sociedad contemporánea debería comprender otros rasgos no menos turbadores: el agresivo renacimiento de los particularismos raciales, religiosos y lingüísticos al mismo tiempo que la dócil adopción de formas de pensamiento y conducta erigidas en canon universal por la propaganda comercial y política; la elevación del nivel de vida y la degradación del nivel de la vida; la soberanía del objeto la deshumanización de aquellos que lo producen y los usan; el predominio del colectivismo y la evaporación de la noción de prójimo. Los medios se han vuelto fines: la política económica en lugar de la economía política; la educación sexual y no el conocimiento del erotismo; la perfección del sistema de comunicaciones y la anulación de los interlocutores; el triunfo del signo

²¹⁷ Paz, O. “los signos en rotación”, en *El arco y la lira. Obras completas*, México, F. C. E., 1979, p. 247

²¹⁸ Catoriadis, C. “Transformación social y creación cultural” en *Diálogos de la comunicación*. No. 37, 1993

sobre el significado en las artes y, ahora, de la cosa sobre la imagen... Proceso circular: la pluralidad se resuelve en uniformidad sin suprimir la discordia entre las naciones ni la escisión en las conciencia; la vida personal, exaltada por la publicidad, se disuelve en vida anónima; la novedad diaria acaba por ser repetición, la agitación desemboca en la inmovilidad. Vamos de ningún lado a ninguna parte”.²¹⁹

Esta descripción tan aguda da cuenta de un movimiento circular del que no hemos podido salir. Certezas que se tenían y que ahora no se tienen. Hoy, no existen ideas que salven, ni ideas propiamente que den fundamento a nada. Ninguna idea asegura certidumbres, ninguna idea exime que en esta oscuridad, nuevamente nosotros mismos tendremos que ponernos en pie, y volver a construir nuestro propio camino de *salvación*, nuestros nuevos modelos culturales, a pesar de todo.

¿Pero qué es lo que ha generado esta afasia? ¿Qué se perdió en el camino que ya no encontramos la brújula que nos guiaba? ¿Es solamente una añoranza a la seguridad, al estatus?

Podemos exponer reflexiones políticas, económicas, sociológicas, pedagógicas, pero el núcleo de esta debacle no es explicada en forma suficiente, por lo que nos dice Castoriadis: “Así como no hay una *explicación* de las fases de creación en historia, ni del momento de su surgimiento, ni del contenido de esta creación, asimismo tampoco es posible *explicar* la aparición de las fases de decadencia, el momento en que éstas sobrevienen, el contenido que toman. Podrá reunirse un gran número de hechos parciales que parecen hacer más comprensibles estas alternancias, pero sin dar una verdadera *explicación* de las mismas. No hay *leyes* rectoras del imaginario radical, de sus fases de plenitud o de sus fases de disolución”.²²⁰

Con esta aseveración el filósofo griego nos invita a sospechar que la misma imaginación es un haz de luz que se prende y apaga, sin saber los motivos que causan sus ausencias de energía. Cuando la imaginación no tiene la fuerza suficiente, entonces no puede formar, junto con el tiempo, las nuevas

²¹⁹ Paz, O. “Los signos en rotación”, en *El arco y la lira. Obras completas*, México, F. C. E., 1979.p. 249

²²⁰ Castoriadis, C. *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999.p. 93

figuras del mundo. Un hecho que pasma, porque al pensar que todo ser humano es un creador en potencia, que junto a la comunidad, en un tiempo y un espacio conforma las figuras de su cultura, las fases de decadencia sobrevienen, sin la participación de los seres humanos. Situación que nos interroga aún más.

Castoriadis nos ha propuesto una posición fuera de factores trascendentes, al postular una fuerza de creación, una *vis formandi immanente* — que no es un universal, ni una sustancia, ni una forma, sino la condición de posibilidad para cualquier forma existente— tanto en los sujetos, como en las colectividades humanas, que son capaces de conformar *lo imaginario*, y que la imaginación es la facultad de innovación radical, de creación, de formación.²²¹ Ahora nos dice que esa fuerza de creación, también puede no ser constante, o más bien, que es intermitente, que esa es su forma de ser. La imaginación es autocreata, pulsante, viva. Situación que nos lleva a otras interrogantes más. La propuesta para dilucidarlas, la propone nuevamente Castoriadis: “En las profundidades del ser hay cierta indeterminación, corolario de su fuerza de creación de la que infinitas capas de cosmos son las determinaciones sucesivas. La institución de la sociedad apunta también a ocultar el caos, y a crear un mundo *para* la sociedad, y lo crea, pero en esta creación es imposible evitar que haya agujeros, grandes conductos a través de los que el caos se torna evidente”²²²

Como nos lo había ya advertido, si el ser es un sin fondo, un caos, y la imaginación junto con el tiempo pueden con-figurar un mundo, solamente estos *pedazos* de creación, fragmentarios, precarios, son los que nos permiten que exista lo imaginario y la cultura, a través de la *poiésis* humana. Aún más, no es posible explicitar esta ausencia de imaginación en nuestro mundo actual. Esta aseveración nos deja en el silencio total. Porque cualquier posible explicación, por lo inasequible, sería superflua. Se sabe de su presencia, pero no se sabe su origen, ni su naturaleza, solo podemos tener noticia de ella porque se manifiesta.

Sin embargo, pensamos que no puede quedarse en este estadio la reflexión. Porque por pobre que sea este momento histórico-social para la

²²¹ *Ibíd.* p. 93

²²² *Ibíd.* 101

creación —de acuerdo a la visión de Castoriadis— se crean y se siguen creando objetivaciones culturales que nos muestran que la imaginación está ahí, viva, tal vez, sin la autonomía deseable, sino sujeta a la dinámica de la mundialización, pero innegablemente presente. Recordemos que él mismo nos ha incitado a saber que si los seres humanos se hubiesen librado de la imaginación radical, no habrían sobrevivido. También nos ha dicho que esta imaginación radical, no está ligada a la lógica, ni a la realidad, es extraña al ser humano, pero no por ello inexistente.

Sin menoscabo de su argumentación ontológica de la creación, y del momento que vivimos, así como de la anomia de creación en nuestras sociedades actuales, deseamos dar una puerta de salida, que por cierto, también la ofrece Castoriadis. Si bien es cierto que lo inasequible de la imaginación, no tiene explicitación, es todo un misterio, la posibilidad humana de salidas hacia la re-creación del mundo no queda clausurada del todo. Tomemos en cuenta que todo el pensamiento de Castoriadis, es una serie de polaridades que conviven en un movimiento constante. Lo imaginario no queda fuera de esta dinámica.

Acercarnos al concepto de *lo imaginario*, concebido como la creación de *significaciones imaginarias* de una sociedad que la cohesionan y se instituyen organizando una forma de ser diferente a todas las demás, nos proporciona elementos indispensables para dilucidar el por qué se conforman culturas diversas. Desde el origen de la historia humana se puede observar el surgimiento radical de lo nuevo, una fuerza de creación, una *vis formadi*, inmanente a las colectividades y seres humanos singulares. A este modo de a-ser le denomina Castoriadis *lo imaginario e imaginación* a esta facultad de innovación radical, la creación. “El lenguaje, las costumbres, las normas, la técnica no pueden *ser explicados* por referencia a factores exteriores a las colectividades humanas; ningún factor natural, biológico o lógico puede explicarlos. A lo sumo, estos factores pueden ser su condición necesaria (exteriores y triviales la mayoría de las veces), pero jamás suficientes”.²²³

En este sentido, abundar sobre la cuestión, nos parece que no lleva a mayores hallazgos, por el momento. Sin embargo, una creación más es la

²²³ Castoriadis, Cornelius. *Figuras de lo pensable*, Frònesis, Madrid, 1999.p. 93

polaridad dinámica que existe en la sociedad, en donde los polos se tocan, pero para que surja el movimiento histórico-social de las culturas del mundo. Castoriadis nuevamente nos comenta: “existen dos elementos consustanciales y contrapuestos, son los que componen el imaginario social: la ideología y la utopía. La ideología conlleva una función integradora y la utopía una función subversiva. Este juego cruzado de utopía e ideología aparece como el juego de dos direcciones fundamentales del imaginario social. La primera tiende hacia la integración, la repetición, el reflejo. La segunda, por excéntrica, tiende hacia lo errático. Pero una no existe sin la otra. La ideología más repetitiva, la más reduplicadora, en la medida en que mediatiza el vínculo social inmediato – la sustancia social ética, diría Hegel –, introduce un desvío, una distancia y, como consecuencia, algo potencialmente excéntrico. Por otra parte, la forma más errática de la utopía en la medida de que se mueve en una esfera dirigida hacia lo humano resulta una tentativa desesperada por mostrar qué es fundamentalmente el hombre en la claridad de la utopía.”²²⁴

Las grandes ideas utópicas del siglo pasado, desde Thomas More, formulan un destino más provisorio para los seres humanos. Ideas alternativas como reacción a lo instituido, de lo cual no son partícipes, sino más bien contestatarias. Ese *otro-lugar*, que se propone se dirige a otra realidad político-social. Sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más humanas. “La imaginación utópica es y será el estímulo positivo de todo pensamiento político-moral, como la veracidad y la bondad son y serán el aguijón de la lucha a favor de la emancipación humana por mucho que el individuo veraz o bondadoso se haya dado muchas veces de bruces con la realidad existente”²²⁵.

La imaginación nuevamente lanza a otro-tiempo, a otro-lugar, una forma de mundo posible. Una imagen de mundo, que no es determinada sino imprecisa aún, pero que propone una figura de mundo diferente al instituido. Un impulso creador del ser humano que perfila en su creación, en el tiempo

²²⁴ Castoriadis, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 216

²²⁵ Fernández, F. “Dialéctica de la esperanza utópica”. en *De Ni Tribuneros*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1997. P 12

histórico-social, otra realidad social. De ahí que nuevamente nos proponga Castoriadis: “No se trata de *fundar en la razón* una política; ni de deducirla de una ontología, sino que se trata de dilucidar sus relaciones y de disipar, si ello está dentro del poder de la reflexión las ilusiones y las ficciones de una *filosofía racional*, ilusiones y ficciones estrictamente equivalentes, en cuanto al contenido, a la afirmación de la total impotencia de los hombres frente a sus propias creaciones. Comprender que la política corresponde al hacer creador de los hombres, hacer que creó, en la forma del pensamiento, la posibilidad y no ciertamente la fatalidad de su propia dilucidación que corresponde ella misma, en definitiva, a nuestro hacer.”²²⁶

En su aguda crítica a la razón como único sostén de las hechuras humanas, en especial la filosófica, contrapone la creación humana como el fundamento sustantivo de toda la cultura. Crear en la forma de pensamiento otra realidad, no sólo contemplar la decadencia instituida, ese es el reto y el agujón mismo para seguir creando otras realidades. Es aquí donde su radicalidad surge como esperanza. Es en donde la fuente de todo lo posible, es la imaginación, y con ella, por oscura que sea la noche, siempre habrá una luz al final del túnel.

Gracias al empuje de esa imaginación creadora, en la sociedad habita desde ahora un porvenir que está siempre por hacerse. Porque permanecer en lo instituido, va unido a la creación de individuos conformados, que se viven en la repetición. “Este empuje es el que da sentido al enigma más grande de todos: *eso que todavía no es pero será*, otorgando a los vivos el medio de participar en la constitución o la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido.”²²⁷

A partir de compartir esta aseveración, nos propone otra figura acerca de la imaginación. Sospechamos que la imaginación, además de ser un haz de luz intermitente, viene de todos los tiempos, los de antes, los de ahora y los subsiguientes. De este modo es trascendente a nuestra propia finitud. Crear el mundo, en este sentido se convierte en historia, en la historia humana, con

²²⁶ Castoriadis, C. Conferencia dictada en París, 10 de diciembre de 1985.

²²⁷ Castoriadis, C. *El mundo fragmentado*, Argentina, Altamira, 1990.p. 81

todos sus descabros, pero con todas sus grandezas. También surge de esta misma creación, la re-creación del ser humano, porque al crear, se va transformando a sí mismo, se reconoce y otorga sentido a su existencia.

¿Y cuáles son las consecuencias de esta creación?

La creación humana se convierte en creación *política*, porque desde el mismo momento que surge el cuestionamiento a la realidad existente, se perfilan los cambios que suponen una nueva forma de imaginario social. Por otra parte, el creador, al reconocerse a sí mismo, es autónomo, se libera en su actuar reflexivo, detonando por una parte su emancipación, y por la otra, siendo germen para un movimiento de creación sin fin, que repercutirá en lo imaginario social. “La autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los hechos sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de la creación que inaugura no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos”²²⁸.

Castoriadis puso en entredicho a la sociedad actual en donde el impulso crítico y creativo, así como un proyecto libertario y de autonomía se han perdido, dando paso a un conformismo generalizado. En la dinámica de la mundialización y el mercado como su eje central, los seres humanos privatizados, enajenados, carecen de identidad, aún más de proyectos, viven en la *insignificancia*. “...la descomposición se aprecia sobre todo en la desaparición de las significaciones, en la evanescencia casi completa de los valores.”²²⁹ Un mundo que hace más necesaria la práctica reflexiva y creadora, para ganar la autonomía, no sólo individual, sino social.

Castoriadis nos propone un camino dialógico para salir airoso de la globalización y su dinámica, sin perder nuestra propia imagen del mundo. “La defensa de la identidad no se hace negando el proceso de globalización, es decir, el encuentro de varias culturas en el mundo, sino defendiendo tradiciones y rupturas con la cara y los colores de los actos más generosos de la localidad. Es en ella que los seres humanos crean a partir de sus herencias culturales

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *El ascenso de la insignificancia*. Frónesis. Universidad de Valencia, 1995.

modos de vida sustentables. La defensa de una globalización de la *solidaridad, cosmopolita y multicultural* debe estar en nuestra perspectiva”²³⁰

¿Cómo, con qué hacer esa gran transformación social?

Coincidimos en que es fundamental el papel de la cultura en cualquier transformación, porque las identidades culturales, al igual que los seres humanos están en constante mutación, y su única referencia sustantiva está en lo imaginario que crean. Un pro-yecto de futuro que permita creaciones múltiples, que den sentido a la existencia y no sólo eso, que nos lleven a actuar.

¿Cómo?

Si llamamos “cultura a todo lo que, en el espacio público de una sociedad, trasciende lo puramente funcional o instrumental y presenta una dimensión invisible, o mejor imperceptible, positivamente caracterizada por los individuos de tal sociedad. Dicho de otro modo, aquello que, en tal sociedad, se refiere a lo imaginario *stricto sensu*, a lo imaginario *poiético*, tal como este se encarna en obras y conductas que trascienden lo funcional [...] En una sociedad democrática el pueblo es soberano, es decir, es quien hace las leyes y la ley; es la sociedad la que crea sus instituciones y su institución; la sociedad es autónoma, se autoinstituye... la sociedad reconoce sus propias creaciones, deliberes o no, en sus reglas, sus normas, sus valores, sus significaciones”²³¹.

Aspirar desde un proyecto estético, a una mejor sociedad, es una utopía, pero una figura del mundo posible en medio de la confusión y el desencanto. Una ciudadanía cultural, que contenga en ella el derecho a la libertad de creación cultural, a la expresión de la diversidad como fundamento de una verdadera democracia cultural. Es un componente sustantivo en los procesos de cambio social, con una proyección mundial.

²³⁰ Documento en línea:

Castoriadis, C. (1991) Arte e identidad cultural en la construcción de un mundo solidario. p.13

Disponible en:

http://mx.search.yahoo.com/search;_ylt=A0oGk2.W_n5NPcgAVG3D8Qt.?p=infotek.fph.ch%2Fd%2Ff%2F31%2F31_%E2%80%8BSPA.rtf%3Fpublic%3DENG%26t%3D.rtf&fr2=sb-bot&fr=vfp-t-706 [consulta 2009,7 de febrero]

²³¹ Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. op. cit. p. 194

¿Con qué?

El arte surge como inseparable de una realidad social, puede tener un papel fundamental en la re-liga de la sociedad, en la re-creación del mundo, reconstruyendo el tejido social destrozado por la mercantilización. Es un lenguaje intergeneracional, un lenguaje posible de comprensión, porque el arte permite el lenguaje del corazón, y con él, despoja a la razón de su frialdad, la *convierte* a lo humano como totalidad creadora.

Pero Castoriadis acicatea con su aguda reflexión para quitar la miel de las palabras: “Pues el arte no presenta las Ideas de la Razón, sino el Caos, el Abismo, el Sin Fondo, al que da forma. Y en virtud de esta presentación, es una ventana al Caos, deroga la garantía estúpidamente tranquilizadora de nuestra vida cotidiana, nos recuerda que vivimos siempre al borde del Abismo; esto constituye el saber fundamental de un ser autónomo sin impedirle vivir”.²³²

Si los seres humanos se reconocen en las obras de su creación, es porque estas les ofrecen imágenes de *su escondida totalidad*. “La preservación de la memoria colectiva por un grupo, por pequeño que sea, es una verdadera tabla de salvación para la comunidad entera. En esas tablas, las tradiciones y las culturas atraviesan los mares del tiempo”²³³.

Porque llevar la cultura y el arte a todos los sujetos de una sociedad, sería renovar la posibilidad creativa de los mismos, y con ello la emergencia de re-tornar, re-construir, re-crear el mundo en donde vivimos. El arte puede y lo hace, provocar, evocar y crear imaginarios y poéticas que permitan dar un nuevo sentido a la vida. Y dar sentido en la mundialización y globalización del mercado es una tarea impostergable.

Castoriadis nos exhorta a la reflexión, pero más a la acción, a la acción que permita la creación de un mundo, de otro mundo más humano al decirnos: “...el arte tiene un papel de volver el mundo digno de ser vivido. Un lugar no

²³² Castoriadis, C. *El ascenso de la insignificancia*. Frónesis. Universidad de Valencia, 1995.pp. 200-201.

²³³ Paz, O, “La otra voz”, en *La casa de la presencia Obras completas*, México, F. C. E., 1994, t1 P. 538

sólo de lucha por la supervivencia diaria, sino un lugar de imaginación creadora, de sueño y de utopía”²³⁴

Y en esta *encrucijada del laberinto*, como la nombra Castoriadis, la realidad, por compleja que sea, al amparo de la imaginación, tiene una posible salida para el ser humano: crear el mundo, y al hacerlo recobrarle el mismo en su autonomía. Quede hasta este momento la idea de que, la cultura, como el arte o “la poesía no busca la inmortalidad sino *la resurrección*”.²³⁵

²³⁴ Documento en línea:

Castoriadis, C. (1991) Arte e identidad cultural en la construcción de un mundo solidario. p.10
Disponible en:

http://mx.search.yahoo.com/search;_ylt=A0oGk2.W_n5NPcgAvG3D8Qt.?p=infotek.fph.ch%2Fd%2Ff%2F31%2F31_%E2%80%8BSPA.rtf%3Fpublic%3DENG%26t%3D.rtf&fr2=sb-bot&fr=yfp-t-706 [consulta 2009,7 de febrero]

²³⁵ Paz, O. “La otra voz”, en *La casa de la presencia Obras completas*, México, F. C. E., 1994, t1. p. 47

COLOFÓN

Hemos visto que desde el pensamiento de Aristóteles no existen seres humanos que no deseen o realicen absolutamente nada del mundo real sin la imaginación. Pero esta imaginación a la que se refiere el estagirita es una fuerza radical que es inmanente, no se sabe su origen, no se le puede explicar, pero sabemos de su existencia porque se manifiesta en todas las creaciones humanas.

Cada ser humano posee esa fuerza indómita que es la imaginación. Lo quiera o no, el sujeto está constantemente imaginando. No puede desprenderse de ella. No obstante, el sujeto pertenece a una colectividad que le acompaña para que pueda sobrevivir, y esta colectividad lo socializa, lo introduce al mundo de lo humano, y con ello, la imaginación queda ceñida a las significaciones sociales, que el sujeto a solas no podría conformar. Estas determinaciones sociales, existen en un magma (algo indeterminado) de significaciones imaginarias sociales, que es *lo imaginario*. Una creación colectiva y anónima que conforma la cultura de ese grupo en particular.

Como la imaginación es esencialmente indomeñable, impulsa a los seres humanos a crear nuevamente otras formas. La cultura por tanto se transforma con esas creaciones, reformulando sus significaciones imaginarias sociales. La historia de la cultura humana lo demuestra.

Lo importante es que esa fuerza indomeñable que es la imaginación es ceñida por el tiempo, que atrapa, por así decir, las imágenes que lanza la imaginación y las con-forma, mostrándolas al mundo. Las rescata de la nada del no-ser, lo sin fondo, el caos, para que sean. Todas las hechuras y lenguajes del ser humano pasan por ese proceso. Nada es, si no interviene la imaginación y el tiempo.

El misterio más grande es que tanto el tiempo como la imaginación se autocrean. Con esta aseveración ontológica se desestructuran muchas de las reflexiones hechas por el ser humano acerca de lo que sucede con su propia historia.

Porque es inexplicable cómo es que existen etapas de decadencia, o bien, cómo cambia la historia. Es una dinámica constante en donde la

imaginación y el tiempo van creando determinaciones que conforman nuevas figuras del mundo.

Entre ideología y utopía se mueve el mundo de lo humano. Una trata de permanecer en el mundo creado, pero la otra surge como contestataria a lo establecido, empujada por la imaginación radical. La una perseverando en otorgar un grado de realidad, la otra lanzándolo a la irrealidad posible.

La época que vivimos se ha trastocado en su creatividad, porque la imaginación pareciera que está sin la fuerza suficiente. Pero los creadores, aunque escasos, hacen que nuevamente lo imaginario se mueva hacia otra figura del mundo: una sociedad democrática, en el amplio sentido de la palabra. Por eso es importante que el arte penetre socialmente creando un mundo, más humano, en donde realmente se tenga el gozo de vivir. El arte en este sentido poetiza el mundo, y con ello, tanto los creadores, como la sociedad pueden tener la autonomía suficiente para poder vivir en el riesgo, pero en la alegría, en el juego y en el asombro de su propia existencia.

CONCLUSIONES.

- *Lo imaginario*. Es la creación anónima, colectiva, instituyente, histórica, identitaria, que se determina por sus hechuras, lenguajes e instituciones, prefigurando la cultura de una sociedad particular. Al surgir desde la imaginación radical y el tiempo histórico-social posibilita una creación constante y no una forma instituida desde ahora y para siempre. Este hecho hace que los hombres, en su autonomía, puedan cambiar las significaciones imaginarias sociales y re-crearse en diversas formas, tantas como la sociedad así lo imagine.
- Desde la perspectiva ontológica que propone Castoriadis, el imaginario en el sujeto y en cada cultura, no se desdibujan, sino se transforman con las objetivaciones culturales de *clase mundial*. Siendo una creación humana que se asume, *traduce* o rechaza por las culturas originarias. No tiene porque pensarse que se desdibuja el espacio imaginario del sujeto y el espacio imaginario de cada cultura. Como todo lo creado por la imaginación y el tiempo, habrá nuevas figuras inimaginables aún, pero que se perfilaran como lo imaginario, en otro tiempo histórico-social.
- Si la creación no puede ser explicada, solo la podemos comprender *ex post facto*, entonces es prematuro aventurar la comprensión de un *texto de clase mundial* y sus repercusiones posibles al interior de las diversas culturas. Tendríamos que esperar que el tiempo histórico-social y lo imaginario de cada cultura realizase un proceso de re-creación de esos textos de clase mundial, para poder comprender plenamente el fenómeno.
- El arte surge como inseparable de una realidad social, puede tener un papel fundamental en la re-liga de la sociedad, en la re-creación del mundo, reconstruyendo el tejido social destrozado por la

mercantilización. Es un lenguaje intergeneracional, un lenguaje posible de comprensión, porque el arte permite el lenguaje del corazón, y con él, despoja a la razón de su frialdad, la *convierte* a lo humano como totalidad creadora.

- Es en la praxis humana donde podemos depositar la posibilidad de una multiplicidad de culturas que con-vivan en común-uniión, a partir de un acuerdo ético superior, y a la vez normativo. No solo decretados, sino practicados por los seres humanos que aspiramos a una convivencia pacífica y creativa.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abreu, E. *Las leyendas del Popol Vuh*. Colección Austral, 1951.
- Aristóteles. *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1973.
- Aristóteles, *Metafísica*. Ed. Gredos, Madrid, 2000.
- Bachelard, G. *El aire y los sueños*. FCE, 1993.
- Bell, D. *Las contradicciones del capitalismo*. Alianza, Madrid, 1977.
- Berman M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI, 2001.
- Blanco, J. *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*. UAEM, 1981
- Cadogan, L. *La literatura de los guaraníes*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1965.
- Castoriadis, C. *El mundo fragmentado*, Argentina, Altamira, 1990.
- “Transformación social y creación cultural” en *Diálogos de la comunicación*. No. 37, 1993.
- *El ascenso de la insignificancia*. Frónesis. Universidad de Valencia, 1995.
- *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Buenos Aires, Eudeba, 1998
- *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- *Figuras de lo pensable*, Frónesis, Madrid, 1999.
- *Ciudadanos sin brújula*. Ediciones Coyoacán, México, 2005.
- Carbone, M. “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”. *Variaciones sobre arte, estética y cultura*. Morelia, UMSNH, 2002.
- Civrieux, M. “Leyendas maquiritares”, en Revista *Memoria* de la Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle, No. 56, tomo XX, mayo-agosto, 1960.
- Echeverría, J. *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994.
- “Teletecnologías, espacios de interacción y valores” en *Filosofía de la tecnología*, Madrid, Teorema – OEI, 2000.
- Fernández, F. “Dialéctica de la esperanza utópica”. en *De Ni Tribunos*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1997.
- Gadamer, H. *Verdad y Método. II*, Salamanca, Sígueme, 1988.

- Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.
- *El arte y el espacio*. en *Revista Eco*. Bogotá, Colombia. Tomo 122, Junio 1970.
 - *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
 - *Ser y tiempo*, Madrid, Alianza, 1993.
 - *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.
 - *El concepto del tiempo*. Conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo, julio de 1924. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.
- Jauss, H. *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus, 1992.
- Kant, E. *Crítica de la razón pura*, t1. Buenos Aires, Losada, 1986.
- Lotman, I. *La Semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996
- Maffesoli, M. *La contemplación del mundo*, Paris, Grasset, 1993.
- *Un hueco de apariencias*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.
- Magris, C. *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- Morris, Ch. *Fundamentos de la teoría de los signos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- Nestlé, W. *Historia del espíritu griego*, Ed. Ariel, 1981.
- Olivé, L. *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999.
- Ortiz, R., "Cultura, modernidad, identidades", en *Nueva Sociedad*, N°137, 1995.
- Paz, O. *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1967.
- "El lenguaje", en *El arco y la lira*, México, FCE, 1979.
 - "los signos en rotación", en *El arco y la lira. Obras completas*, México, F. C. E., 1979.
 - "La otra voz", en *La casa de la presencia Obras completas*, México, F. C. E., 1994.
- Ramírez, T. *Variaciones*. Morelia, UMSNH, 2002.
- Ricoeur, P. "Habla y escritura", en *Teoría de la Interpretación*, Siglo XXI, México, 1995.
- Ricoeur, P. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", en la *Revista Análisis*, No.25, 2000.
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro. Siglo XXI, México-España, 1996.*

San Agustín. *Confesiones*. Madrid, Espasa–Calpe, 1954.

San Martín. *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.

Sartre, J. *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1987

Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós – UNAM, México, 1999.

Wilson, J. *Egipto en el pensamiento prefilosófico I, Egipto y Mesopotamia*, FCE, México, 1958.

OBRAS CONSULTADAS EN SOPORTE ELECTRÓNICO.

Documento en línea: Castoriadis, C. (1991) Arte e identidad cultural en la construcción de un mundo solidario. Disponible en:

http://mx.search.yahoo.com/search;_ylt=A0oGk2.W_n5NPcgAvG3D8Qt.?p=infotek.fph.ch%2Fd%2Ff%2F31%2F31_%E2%80%8BSPA.rtf%3Fpublic%3DENG%26t%3D.rtf&fr2=sb-bot&fr=yfp-t-706 [consulta 2009,7 de febrero]

Artículo de revista: (2002) Cruz, M.A. La noción de un lenguaje ideal en Platón: anotaciones a una lectura del diálogo Crátilo. *Espéculo. Revista de estudios literarios [en línea] No. 20*. Disponible en:

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero20/cratilo.html> [consulta 2007, 9 de diciembre].

Documento en línea: Carretero, A.” Posmodernidad e imaginario. Un enfoque teórico”. En *Foro Interno* No.3, diciembre 2003. UCM. Disponible en:

<http://revistas.ucm.es/cps/15784576/articulos/FOIN0303110087A.PDF>[consulta 2008,7 de febrero]

Artículo de revista: Espinoza Lolos, R. (2005). Sobre ligaduras, rutas y rumbos. Un pensamiento en torno a los límites del Espacio-Tiempo. *Observaciones filosóficas*. [en línea] S/N. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/ricardoe.htm> [consulta 2007, 2 de octubre]

Documento en línea: Lessere, Daniel (s/f) *Conciencia y lenguaje: una argumentación entre la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías*.

Disponible en:

www.librosorevistas.com/index.php/Alfabeto/L/L/LeerreDaniel/El_Lenguaje_En_Kant_.html [consulta 2007, 10 de diciembre]

Documento en línea. (s/f) Platón, *Dialogo Crátilo o del lenguaje*. Disponible en:

http://html.rincondelvago.com/cratilo-o-del-lenguaje_cratilo-hermogenes-y-socrates.html [consulta 2007, 3 de noviembre].

Artículo de revista: (s/f) Romano, C. *Realidad y Lenguaje*. *Revista Idiógenes* [en línea] No. 47. Disponible en: www.idiogenes.buap.mx/revistas/7/47.pdf [consulta 2007, 8 de diciembre]

OTRAS OBRAS CONSULTADAS.

Ferrater Mora J. *Diccionario de filosofía*, t IV. Barcelona, Editorial Ariel, 2001. p. 3229.
Larousse. *Diccionario práctico español moderno*. México, 1983.

Pérez- Rioja, J.A. *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid, Tecnos, 2000.

Documento de línea: (s/f) Yago, Franco. *Magma*. Glosario. Argentina.
Disponible en: <http://www.magma-net.com.ar/glosario.htm> [Consulta 2008,20 de septiembre]

Documento en línea: (1996 enero) *filosofía.net*. *El portal de la filosofía en internet*.
Disponible en: <http://www.filosofia.net> [consulta 2005, 5 febrero]