

Lo social instituyente y la imaginación

J. ÁNGEL BERGUA

Los conceptos “simbólico” e “imaginario” son muy útiles para analizar en términos culturales la tensión entre lo instituido y lo instituyente que atraviesa de parte a parte lo social. En el artículo se precisa el sentido de lo simbólico partiendo de la tradición estructuralista y se llega hasta lo imaginario de la mano de autores que han sentido la necesidad de desbordar ese paradigma. Sin embargo, una apuesta seria por lo imaginario exige abandonar el ámbito de la ciencia, en este caso la sociología, y entrar en el del arte. Pero no en cualquier clase de arte. El arte chino da la impresión de ser más capaz que el occidental de tratar con la potencia imaginal de lo social.

Palabras clave: estructuralismo, arte, pueblo, simbólico, imaginario.

Lo social instituyente y la imaginación



J. Ángel Bergua

1. Introducción

Si la filosofía, desde su nacimiento en Grecia, ha consistido en un progresivo olvido del ser, también la sociología, desde su nacimiento a mediados del siglo XIX, se ha desarrollado olvidando a la gente. Del mismo modo que el ser fue originalmente una presencia que los griegos se empeñaron en eclipsar convirtiendo la reflexión en mera metafísica, así la Sociología y la nueva política inauguradas tras la revolución francesa se han desentendido de la gente. Paradójicamente esto sucedió a la vez que el Pueblo se convirtió en la piedra angular del ordenamiento político y cultural de la nueva sociedad. No fue ninguna casualidad. El abstracto Pueblo de la Modernidad en realidad se levantó sobre los escombros del pueblo real. Sin embargo, con la actual crisis de la Modernidad y el declive de los grandes discursos (teóricos y políticos), son muchos los autores que han redescubierto al pueblo. Se han encontrado con él cuando analizaban la vida cotidiana, el consumo de los productos mediáticos, la innovación cultural, etc. En todos esos casos se ha comprobado que por debajo de lo instituido hay una potencia instituyente que convierte lo social en algo inestable, alejado del equilibrio¹. El agente que activa y moviliza esa potencia desestructurante es el pueblo, la gente.

¹ Maffesoli, (1993a:35-54) ha hecho notar que en sociología el positivismo es el referente mítico fundacional, partícipe de ese espíritu científico de la filosofía de las luces que propugnaba la búsqueda de leyes necesarias, del que se inspiran tanto Comte y Durkheim como Marx. El mito está animado por la búsqueda de una sociedad perfecta y la fascinación que producen los avances de las ciencias duras.

Ahora bien ¿qué es exactamente ese pueblo o gente del que tanto hablan ciertos científicos sociales en la actual crisis de la Modernidad?. Maffesoli (1990: 107-131, 1992: 124), intentando huir de las idealizaciones y estigmatizaciones modernas, ha dicho que es una masa generosa y mezquina que, como todo lo que está vivo, descansa en la tensión paradójica. Pero ha añadido a esta advertencia una nota o característica muy singular: tiende a refractar inercial y espontáneamente cualquier acción de mando o de dominio, despótico o paternal, proveniente de los que mandan. Añade Maffesoli (1992: 228), siguiendo en esto a Bajtin, que el pueblo tiende también a huir de las ideas trascendentes y a ensayar encuentros con su ser comunitario, con su cuerpo, con la tierra, con el placer/displacer de vivir. En un sentido parecido Fiske (1989: 23-25) ha dicho del pueblo que no es una categoría sociológica estable. Es más bien «un movimiento exterior a cualquier obediencia que cruza todas las categorías sociales». Y lo que hoy podemos calificar como cultura popular emerge entre esa indefinible exterioridad que es el pueblo o la gente y la cultura de masas.

Otra corriente que ha hablado del pueblo o la gente según nos es permitido observarla en la actual crisis de la Modernidad es el neocomunitarismo, bien distinto del comunitarismo clásico. Y es que el comunitarismo clásico cae en el mismo defecto que el individualismo (Young, 2000: 380-391). Si el liberalismo parte de un individuo ya hecho, cerrado, autosuficiente y consciente de sí mismo, el concepto clásico de comunidad supone «un ideal de transparencia de los sujetos entre sí». Más exactamente, «el ideal de comunidad expresa un deseo de integridad social, de simetría, una segura y sola identidad». Si partimos del hecho de que el sujeto no es del todo una unidad, pues no puede ser consciente de sí mismo del todo, ni autosuficiente, pues está abierto y en un estado de tensión permanente, admitiremos que tal sujeto es «un despliegue de diferencias». Se sigue de esto que los sujetos no pueden hacerse presentes del todo frente a los otros. Lo que resultará de la relación entre su-

De ello resultarán teorías que obvian la alteridad, lo irregular, lo no absolutamente normalizado y, en general, las múltiples dimensiones de lo cotidiano. Sin embargo, en la actualidad, «todo lo que el positivismo había deseado borrar, aplastar y volver de una sólo dimensión, regresa con fuerza como para significar de manera mas o menos trivial que no hay un saber absoluto» (pp 40-41).

jetos tan inestables y fluidos serán comunidades también inestables y fluidas. Es lo que sucede, por ejemplo en la vida urbana. Ahí, «las personas se experimentan como pertenecientes pero sin que dichas interacciones se disuelvan en una unidad o elemento común» (p. 397)².

Según los autores anteriores, la gente parece ser una instancia que refracta la reflexión científica y la práctica política clásicas. Esto no quiere decir que no pueda ser pensada científicamente y tratada políticamente. Significa más bien que debe ser pensada y tratada de un modo no clásico. Las actuales reflexiones sobre el ser que protagonizan ciertas filosofías pueden dar alguna pista. Badiou (2002: 28-34), por ejemplo, ha propuesto volver a tomarse en serio el ser, entendido como multiplicidad (frente a la identidad y unicidad del ente), de tres modos. Primero, reconociendo que “la multiplicidad pura no puede adquirir consistencia por sí misma”. Segundo, aceptando que “una ciencia del ser debe verificar la impotencia de lo uno desde el propio interior de lo uno”. Y tercero, excluyendo “que pueda haber alguna definición de lo múltiple”. La sociología debiera olvidarse de la sociedad y pensar a la gente asumiendo esas mismas recomendaciones. Para ello es necesario utilizar conceptos que reflejen mejor lo que la gente hace. Ese camino ya está siendo andado

Uno de los conceptos preferidos por los autores que se han reencontrado con el pueblo es el de «apropiación imaginaria». Este concepto fue propuesto originalmente por Henri Lefebvre pero posteriormente ha sido explotado hasta sus últimas consecuencias por Michel De Certeau y quienes se ocupan de la recepción de los productos mediáticos. Los resultados de estas investigaciones son sorprendentes pues nos muestran que en el campo donde el dominio y la colonización cultural son aparentemente más poderosos, el de la comunicación de masas, las aparentes víctimas logran transformar las imposiciones en crea-

² Delgado (1999) ha descrito magníficamente ese estado de efervescencia permanente que nos encontramos en la vida urbana informal y del que emergen las tribus y las nuevas comunidades. «Lo urbano está constituido por todo lo que se opone a cualquier cristalización estructural, puesto que es aleatorio, fluctuante, fortuito (p. 25). Por eso las «realidades sociales» están enredadas «en una tupida red de fluidos que se fusionan y licúan o que se fisuran y escinden, en un espacio de las dispersiones, de las intermitencias» (p. 45).

ciones propias. Sin embargo, estas victorias tienen lugar en un plano de realidad distinto al simbólico, el plano imaginario. Lo que resultará realmente de la interferencia entre ambos planos será la creación de formas culturales híbridas que estarán, a la vez, dentro y fuera de la sociedad instituida.

Un ejemplo de apropiación imaginaria nos lo proporciona Michel De Certeau (1990: XXXVII-XXXVIII):

«Hace tiempo que se viene estudiando el equívoco que cuarteaba por dentro el «triumfo» de los colonizadores españoles con respecto a las colonias autóctonas: con frecuencia esos indios insubmisos, e incluso consintientes, hacían con las liturgias, las representaciones o las leyes que se les imponían, otra cosa distinta de lo que el conquistador creía conseguir a través de ellas; las subvertían, no rechazándolas o cambiándolas, sino utilizándolas de un manera, con unas finalidades y en función de unas referencias extrañas al sistema del que no podían escapar. Eran distintos desde lo más profundo del orden que los asimilaba exteriormente; esos indios se le iban de la mano al conquistador pero sin abandonarlo. La fuerza de su diferencia estaba contenida en los procedimientos de consumo»³.

Ya sabemos entonces gracias a ciertos estudios culturales que la resistencia y producción de novedad que protagoniza la gente, el pueblo, en la actualidad se efectúa desde lo imaginario. Pero, ¿qué es exactamente ese plano imaginario?, ¿en qué se diferencia de ese otro, el simbólico, del que tan a menudo también se habla?

Para empezar, hablar de lo simbólico plantea problemas pues son varias las corrientes teóricas que lo han hecho. Bourdieu (2001: 87-99) ha señalado algunas de ellas. Tenemos, en primer lugar, a quienes han tratado lo simbólico en términos de «estructuras estructurantes» o «instrumentos de construcción del mundo objetivo». Para los autores que cabe incluir en esta corriente (Cassirer, Sapir, Whorf, etc.) el mundo objetivo es

³ Esta cita muestra de un modo contundente algo que Maffesoli no ha cesado de subrayar, sobre todo en sus últimos trabajos, la unión tensional y paradójica de la vida cotidiana: «En un mismo momento algo y su contrario son unidos, pensados, amados sin que lo sean de una manera esquizofrénica» (1997b:171). Por su parte, los autores encuadrados dentro de la corriente de los *Cultural Studies* se refieren al mismo hecho cuando reconocen el carácter ambiguo del pueblo pues no saben decidir en qué medida lo que se denomina cultura popular es producto de las relaciones de dominación o de la potencial autonomía de la gente. (O'Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, Fiske, 1997: 232)

resultado de consensos intersubjetivos. Para otros autores lo simbólico está formado por «estructuras estructuradas», ya dadas o constituidas, al margen o independientes de las subjetividades, que hacen inteligible el mundo. Finalmente, habría quienes hablarían de lo simbólico en términos de «instrumentos de dominación». En este caso está claro que la tradición marxista ha tratado lo simbólico no haciendo referencia a sus potencialidades cognitivas o a su estructura lógica sino a su capacidad para ser instrumento de dominación puesto al servicio de las clases dominantes.

La verdad es que las tres perspectivas tienen su utilidad. Bourdieu, por ejemplo, ha prestado atención a la tres pues cuando habla del *habitus* en términos de «estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes de prácticas y representaciones» y al añadir a eso que la dominación simbólica se juega entre los grupos o las clases sociales, está claro que pretende reunir en la noción de lo simbólico las tres tendencias mencionadas. Sin embargo, en este artículo se va a apostar por la segunda corriente pues, aunque las tres sean válidas, sólo la segunda, la concepción estructuralista o semiológica, ha dado cabida a lo imaginario. Es decir, ha decidido pasar de lo instituido «simbólico» a lo instituyente «imaginario».

2. Lo simbólico

Saussure (Rifflet-Lemaire, 1986: 39 y ss.) sentó las bases para la comprensión del régimen signifiante que los estructuralistas denominarán «simbólico» distinguiendo en el signo lingüístico el «signifiante» o imagen acústica (la «huella psíquica del sonido») del «significado» o concepto⁴. Una vez establecida la distinción apostó por el estudio de la parte más sólida y visible, el signifiante, dejando de lado un significado que siempre ha resultado esquivo y difícil de analizar. De ahí que propusiera prestar más atención al «valor» que vincula a los significantes

⁴ Para una crítica del proyecto de lingüística saussureana, que se centra en lo más incorporado de la lengua («la huella psíquica del sonido») despreciando su vertiente sensible (la escritura -y la voz es ya una traza escritural-) véase Derrida (1986:40 y ss.)

entre sí y dejar de lado el vínculo que relaciona los lados significante y significado. Una apuesta similar había realizado Marx al distinguir en los bienes el valor de uso, relacionado con la satisfacción de necesidades, de su «valor de cambio», que permite a tales bienes poder ser intercambiados en el mercado y convertirse así en mercancías (Girardin, 1976: 5-32; Baudrillard, 1976). Así que no sólo en el ámbito del intercambio de mensajes, también en el de bienes nos encontramos con que prima el plano de las relaciones sintagmáticas (relativas al «valor» saussureano y al «valor de cambio» marxista) sobre el de las paradigmáticas (que presta atención a los «significados» de los signos y a los «usos» de los bienes). Finalmente, otro autor que conectó con la distinción propuesta por Saussure fue Levi-Strauss.(1985: 91 y ss.) tras comprobar que en los intercambios de sujetos que tienen lugar en el mercado matrimonial el valor en sí de ciertos sujetos es para un clan o grupo familiar menos importante que la red de parientes que procura si es intercambiado por otros. De modo que el valor de cambio es clave en los tres sistemas mencionados: el de mensajes, el de objetos y el de mercancías⁵. Con este movimiento de abstracción por el que ciertas colecciones de representantes suplantarán ciertos conjuntos de cosas se facilitará la creación de un orden social basado en la circulación de signos. Esta circulación se construirá con el principio de reciprocidad, el don, y donde mejor se realizará será en las sociedades primitivas. Y es que el símbolo significa, antes que cualquier otra cosa, la creación de una alianza. Sin él solo habría grupos y clanes desconectados. Como ha sugerido Caillé (2001: 90, 125, 183 y ss.) los dones son símbolos (significan) y los símbolos son dones (circulan). El sentido y la sociabilidad son una misma cosa. El

⁵ En esta consideración del orden simbólico fue decisiva la crítica de Levi-Strauss (1991: pp. 32-34) a la definición animista que realizara Mauss (1991: 153-263) del principio de reciprocidad. En efecto, Mauss descubrió en el don y el *potlatch* un principio universal de la acción social, la reciprocidad. Sin embargo, al querer explicarla se enredó con las explicaciones que diera el maorí Ranapiri y acabó atrapado por su animismo. Levi-Strauss culminó la operación despojando de animismo a tal principio y utilizándolo para analizar las estructuras del parentesco. Recientemente Godelier (1998: 43-47 y 58-59) ha reinterpretado el don volviendo a la distinción que Mauss estableciera entre los bienes sagrados inalienables, que se sustraen al intercambio, y los bienes preciosos alienables, que se donan, y reconociendo en los primeros un sustrato sagrado e imaginario que justifica el intercambio de los segundos.

problema es que el símbolo, para tener valor de cambio y poder circular creando alianzas, debe perder su valor de uso y, por lo tanto, su relación con la realidad inmediata. Esto es obvio que sucede cuando sustituimos la cosa por una palabra⁶. También lo es cuando, para poder intercambiarlos, se sacrifica el valor en sí de los sujetos y de los objetos.

El valor o la relación que se establezca entre los elementos de cada sistema de signos dependerá de que alguno de tales elementos sea convertido en un «equivalente general» que actuará como garante del sentido de todos los demás (Goux, 1973: 57-62). En el caso del intercambio de bienes la creación y consolidación del equivalente general «oro» ha requerido, según Marx, el paso por cuatro etapas. En la primera («forma simple o accidental del valor») dos mercancías pueden compararse y facilitar el intercambio mediante la identificación especular: «una mercancía expresa su valor en el cuerpo de la otra que le sirve así de materia». En la segunda fase («forma de valor total o desarrollada») esta relación especular se extiende al resto de mercancías formándose así «una situación de rivalidad, de conflicto, de crisis» entre ellas. En la tercera fase («forma de valor general»), las mercancías son reducidas a su común denominador que será fijado por una mercancía, el oro (sin valor de uso, sólo de cambio), que actuará como equivalente general. Y en la última fase («forma moneda»), el equivalente general oro distribuirá entre las mercancías proporciones de valor, en concreto precios objetivados monetariamente. Tras estas cuatro fases el valor de cambio se habrá realizado plenamente en los objetos, su uso habrá sido sacrificado y la circulación será fluida. En el caso de los mensajes y de los sujetos pasará algo parecido. Los equivalentes generales serán respectivamente la lengua (trascendida del resto de prácticas significantes) y el padre (trascendido del resto de congéneres). Pero Goux, no sólo se ha referido a la lógica simbólica en los sistemas de objetos, mensajes y sujetos. También ha descubierto una lógica parecida en la economía libidinal ya que se distribuyen proporciones de valor entre las distintas zonas erógenas que componen el cuerpo a partir del equivalente general «pene». Y una misma lógica parece regir las relaciones políticas entre los individuos, grupos y clases a partir del equivalente general «jefe».

⁶ Véase Derrida (1986:371-381), Kristeva (1981, 1:44-52) y Fabbri (1995:210)

Para que el complejo conjunto de estructuras simbólicas que forman la parte homogénea de la sociedad funcionen será necesario que los sujetos se encarnen en ellas. Esta cuestión fue tratada por Lacan en el célebre Congreso de Roma celebrado en 1953 con su reformulación del psicoanálisis a partir de la lingüística fundada por Saussure. La separación del significante (S) del significado (s) la radicalizará Lacan espesando la barra (S/s) que separa ambos lados, haciendo caer el deseo del lado de s y diciendo a propósito de él que «en la cadena significante en el sentido insiste pero nunca consiste en la significación que es capaz de procurar en el momento mismo» (Lacan, 1989: 482). El lenguaje funciona porque tiene otro efecto de sentido, propio del significante. Es el producido por las relaciones sintagmáticas que se establece entre los significantes. Más exactamente, siempre será el último significante el que retroalimente el sentido de los anteriores. Ahora bien, para que el primer sentido quede excluido y el sujeto pueda manejarse con éste segundo tipo de sentido será necesario que se encarne en el orden de la cadena significante, lo que sucede tras el Complejo de Edipo. En este momento de la biografía individual, que tiene lugar en torno a los 4 ó 5 años, el sujeto es obligado a romper su vínculo con la madre: reconocerá que el objeto de deseo sexual de la madre es el padre y pasará a identificarse con él para seguir siendo el objeto de deseo de la madre. Este tránsito coincidirá con el acceso pleno al orden del lenguaje. De ahí que no se trate sólo de una identificación con el padre sino, más exactamente, con el Nombre-del-padre. En ese momento, al modo como sucede con el signo lingüístico, pasará a estar constituido por dos lados separados por una espesa barra: arriba, en el plano significante, estará el Nombre-del-padre, primer significante que hará del *infans* un sujeto; abajo, en el plano del significado, estará el deseo de la madre (pp. 538-539). De este modo el éxito de la constitución del sujeto dependerá de que quede escindido, tachado (\$) y de que, en lo sucesivo, el Nombre-del-padre se convierta en el Otro (A), el primer significante, el que permitió el enganche con la estructura simbólica. Dice Lacan: «quitadlo de ahí y el hombre ya no puede sostenerse, ni siquiera en la posición de Narciso» (p. 353). De este modo se explica el acceso del sujeto al orden del lenguaje y, a través de él, al resto de registros simbólicos. El sujeto aparecerá suplantado por un nombre en el

sistema de la lengua, por las pertenencias o propiedades que le correspondan en el sistema de los objetos y por el parentesco que le toque en el sistema de los sujetos. Pero hay más registros en los que el sujeto es inscrito: el político (según su relación con el jefe o sus sustitutos), el libidinal (según su relación con el pene), etc.

Aunque el estructuralismo proporcionó un magnífico modelo para investigar los fenómenos socioculturales en su vertiente simbólica pronto se comenzó a cuestionar la pertinencia de la lógica estructural o simbólica para estudiarlo todo. Por un lado, Baudrillard (1980, 1993) ha comprobado que en la postmodernidad el significante se ha emancipado del campo gravitatorio impuesto por los equivalentes generales dando lugar a una hiperrealidad dominada por la lógica de la diferencia que ha convertido los signos en simulacros. En efecto, la desaparición del equivalente general oro en el sistema de mercancías, la devaluación de la figura paterna en el sistema de los sujetos y la pérdida de importancia de la lengua en el mundo audiovisual contemporáneo habrían permitido que las relaciones entre las distintas clases de elementos se retrotayeran a ese infierno especular (la «forma simple o accidental del valor» de la que hablara Marx) en el que todo vale y cualquier combinación es posible. Todo vale porque la desaparición de los equivalentes generales ha traído consigo la desaparición de las distinciones bello/feo, bueno/malo y verdadero/falso que contribuyeron a instituir, respectivamente, el oro, el padre y la lengua. Y cualquier combinación es posible pues, desaparecida la piedra angular que garantizaba la codificación del valor, los equivalentes generales, prácticamente cualquier mezcla de objetos, sujetos y enunciados puede tener lugar.

En el caso del intercambio de bienes la desaparición del equivalente general oro ha pasado por dos fases (Goux, 1984: 180 y ss.). En la primera el oro será sustituido por un papel escrito al que se le garantizará por ley su convertibilidad en oro. En una segunda fase la convertibilidad del papel en oro desaparecerá y su valor será fijado directa y arbitrariamente por la ley. Si al principio la ley se adecuaba la realidad al final se independizará de ella, se volverá autónoma. Se abrirá así la puerta a la arbitrariedad absoluta. La excepcionalidad se convertirá en norma. Esta independencia del código frente a la realidad se dará tam-

bién en el ámbito de la lengua, de la estética, de la moral y de la política.

Según Goux (2000) este cambio en el funcionamiento del régimen simbólico no es tan reciente como se supone. Podemos remontar su origen a la década de los setenta del siglo XIX. En la reflexión económica la concepción objetiva del valor defendida por Adam Smith, David Ricardo y Marx (que veían en el trabajo incorporado a las mercancías la garantía de su valor), será sustituida por otra subjetivista, tal como sucede con las teorías marginalistas, que tasan el valor según la intensidad de la última cantidad de deseo insatisfecho. Se pasará entonces de una concepción objetiva o moderna del valor a otra subjetiva o postmoderna. Pero es que si en 1874 Leon Walras impulsaba la teoría marginalista, en pintura un crítico inventaba el término «impresionista» para calificar un cuadro de Monet (*Impression: soleil devant*) pintado en 1873 en el que el autor se abandonaba a las impresiones subjetivas y dejaba de lado el realismo objetivista. La desobjetivización iniciada en pintura continuará con el estilo abstracto, al que seguirá el cubismo. Más tarde, Debussy impulsará en la música una ruptura similar. Y en literatura el realismo narrativo tipo Zola será sustituido por un constructivismo del que Gide será uno de los primeros exponentes. Habrá que esperar a los años 70 y 80 del siglo XX para que, con los postestructuralistas y postmodernos, se tome plena conciencia de la crisis de los valores objetivos⁷.

3. Lo imaginario

Otra corriente que ha desbordado la reflexión estructuralista está protagonizada por autores que llaman la atención sobre

⁷ De esta liberación definitiva de los signos resulta un grave problema político. Si las ideologías críticas modernas apostaron por una libertad que consistió en la actualización o reapropiación del valor suplantado por los signos (caso del marxismo respecto al «trabajo socialmente necesario» que da valor a las mercancías), ahora que tenemos conciencia de la desaparición de los valores immanentes aparece otra clase de libertad. De lo que se trata es de multiplicar los sentidos de los signos, de inventarlos incluso: «el desfondamiento que reconoce la frivolidad del valor se prolonga en un imaginario que prolonga la frivolidad del valor» (Goux, 2000: 308). De ahí que para los postmodernos la vida se convierta en material artístico y que la realidad se haya estetizado. A nivel ideológico el ascetismo revolucionario ha sido sustituido por el hedonismo estético.

algo que el estructuralismo pretendió dejar claro pero que vuelve a discutirse: la autonomía del significante respecto a su lado complementario, el significado; o, lo que es lo mismo, el carácter arbitrario y no motivado del signo. Así opina precisamente Durand (1984: 15 y ss) cuando afirma: primero, que las imágenes condensadas por los símbolos no son arbitrarias, pues están intrínsecamente motivadas; segundo, que la producción de sentido no se basa en la linealidad impuesta por las relaciones sintagmáticas, sino en la polivoidad que descubre en las relaciones paradigmáticas del significante con las imágenes que evoca; y tercero, que la imaginación que expresan los *analogon* es una «potencia dinámica» proveniente de temas arquetípicos que «deforma» las percepciones y flexibiliza la organización sintagmática de los signos. Todas estas observaciones permiten justificar la introducción del imaginario en la reflexión y describir otras realidades sociales, más profundas pero también más difusas, que las que se tienen en cuenta cuando sólo se alude a las estructuras simbólicas. Esta cuestión ya había sido puesta de manifiesto también por el psicoanálisis lacaniano.

Antes de su célebre conferencia en el Congreso de Roma Lacan había publicado en 1937 un texto clave, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Jeu*, relativo al modo imaginario de inscribirse en el mundo que activa el *infans*, (Lacan, 1988:86 y ss.). En esta fase preedípica de desarrollo del aún-no-hablante, el niño, éste construye su identidad primaria a partir de una imagen especular de su propio organismo con el fin de conjurar la discordancia motriz experimentada debido a la prematuración del nacimiento. Quiere esto decir que el hombre es «un animal inepto para la vida» al que salva su excesiva y desbordante imaginación (Castoriadis, 1999: 120-123). En efecto, si en el animal prima el «placer de órgano», en el humano prevalece desde su mismo nacimiento el «placer de representación». Sin embargo, ese sujeto encerrado en sí mismo y que nace con tan desbordante y delirante imaginación deberá ser abierto al mundo y domesticado por él. Precisamente la sociedad, primero a través de la madre y después del padre, está ahí para humanizarlo. Mediante la socialización de la madre el sujeto será instalado en significaciones imaginarias sociales de las que su placer de representar no podrá ya escapar. No obstante, el momento clave vendrá cuando, en el complejo de

Edipo, esa imaginación ya socializada y relativamente domesticada se codifique y fije a ciertos órdenes simbólicos instituidos. Tras el juego de espejos edípico el sujeto será re-presentado por un sustitutivo, ya se trate del pronombre personal, del nombre que le corresponde o de la denominación «hijo de» (Rifflet-Lemaire, 1986: 117), lo que le permitirá ser introducido en la red parental construida mediante el intercambio de sujetos.

En términos ortodoxamente psicoanalíticos el tránsito del orden imaginario al simbólico el sujeto lo efectúa despegándose de la madre, que se convertirá en el eterno objeto de deseo, pero para siempre perdido, e incorporándose a la cultura a través de la figura del padre. Sin embargo, el psicoanálisis nos dice también que el deseo de poseer a la madre permanecerá y tendrá un carácter subversivo respecto a lo instituido. Esa subversión del edipizado orden simbólico es, por ejemplo, la que anda detrás de la autoinstitución de los grupos (Kaes, 1977:234-235; Anzieu, 1986: 215), de la adhesión a ciertos metarrelatos ideológicos (Kristeva, 1995: 200), etc. Y es que «en todas nuestras exploraciones seguimos explorando el cuerpo de nuestra madre» (Brown, 1985: 44). Lo hacemos imaginariamente.

El tipo de significación que procuran uno y otro registro, el simbólico y el imaginario, son distintos. Mientras el simbólico produce sentido según las relaciones digitalizadas que se dan entre los significantes, en los que el sujeto y los objetos están re-presentados (suplantados), en el registro imaginario el efecto de sentido es producido por una relación más analógica entre las imágenes así como de éstas con la realidad. Por otro lado, el predominio de uno u otro modo de significación pone en marcha dos tipos de conocimiento diferentes, el mito y el *logos*. (Morin, 1988: 173) A pesar de estar imbricados los dos en la actividad cotidiana, el registro simbólico hace intervenir más una cosmovisión racional-empírica, mientras que el registro imaginario pone en marcha una cosmovisión mágica y difusa de la realidad. Como ha dicho Morin, el «*logos* se convierte en el discurso racional objetivo del espíritu que piensa un mundo exterior a él», mientras que el «*mythos* constituye el discurso de la comprensión subjetiva singular y concreta de un espíritu que se adhiere al mundo y lo siente desde el interior». Y si hacemos caso a Avello Flórez (1986: 83 y ss.), el registro imaginario y el registro simbólico dan lugar a dos clases de interacción social distintas:

la «ceremonia ensimismada» y el «pacto comunicativo». En la ceremonia ensimismada hay predominio de «esquemas cognitivos compartidos» activadores de débiles códigos icónico-analógico que favorecen el consenso afectivo en torno a una experiencia común. Mientras que el pacto comunicativo necesita de un contrato que instituya reglas, signos y actores, y de códigos fuertes de carácter digital que den más importancia al significado (convencional) que al sentido (experencial).

Por otro lado, los órdenes simbólico e imaginario permiten la implantación en el sujeto de sus dos instancias psíquicas primordiales (Laplanche y Pontalis, 1987: 472). El registro simbólico dará lugar al «ideal del yo», que resulta de la convergencia de la identificación narcisista con los padres, sus sustitutos y los ideales colectivos. Aquí el sujeto intenta adecuarse al cumplimiento de la ley simbólica de la sociedad, aquella que representa y suplanta lo real. Y el registro imaginario permite la implantación del «yo ideal», formado sobre el modelo narcisista infantil para compensar la insuficiencia de la vitalidad humana, la discordancia motriz que experimenta el sujeto por la prematuración del nacimiento. Así, todas las integraciones del deseo humano se realizarán en formas derivadas del narcisismo primordial (Lacan, 1977: 147), poseedor de una omnipotencia que en el registro simbólico, como ley, es ya exterior al sujeto. Después del complejo de Edipo el narcisismo imaginario sobrevivirá en la construcción del yo a través del reconocimiento especular y la mirada del otro.

Y como última observación proveniente del psicoanálisis hay que aludir al tipo de individualidad que habita más centralmente uno y otro registro. En el orden simbólico se ubica el individuo patológicamente normalizado que se conduce a través de sus estructuras (Lacan, 1989: 124). Ocasionalmente podrá experimentar vacíos o contradicciones en la red de significantes que inducirán, como en las neurosis, recaídas en el registro imaginario. Sin embargo, este trastorno o accidente puede ser sanado restituyendo las relaciones asociativas entre los significantes, como hace el psicoanálisis. En cambio el tipo de individualidad que habita centralmente el registro imaginario es el psicótico, para el que la relación con el lenguaje no es instrumental sino existencial. En el lugar instrumental que debiera ocupar el lenguaje se hayan formados «complejos de ideas» cuyo nexo lo

constituye más bien un afecto común que una relación lógica (Laplanche y Pontalis, 1987: 129).

En otras ciencias sociales, como la antropología y la sociología, también se reconoce que el orden imaginario es de una importancia capital. Para Balandier (1988: 241) es el oxígeno de la vida social, registro cuya falta causaría el descalabro de toda vida personal y colectiva. «Está formado por todas las imágenes que cada uno compone a partir de la aprehensión que tiene de su propio cuerpo y de su deseo, de su entorno inmediato, de su relación con los otros, a partir el capital cultural recibido y adquirido así como de las elecciones que provocan una proyección en el porvenir próximo»⁸. Otro de los científicos sociales que se ha tomado en serio el imaginario ha sido Durand (1971). En su opinión hay dos modos por los que el hombre aprehende el mundo: a través de signos arbitrarios que apuntan a realidades fáciles de representar o mediante imágenes alegóricas que apelan a lo inefable. Pues bien el imaginario social está formado por las constelaciones que agrupan tales imágenes y cumple la triple función de negar la muerte y el devenir, reaccionar contra el poder disolvente y linealizador del logos y eufemizar la vida tornándola asumible.

Según esto el orden simbólico es principio de realidad que reduce el campo de lo posible a lo actual, mientras que lo imaginario es algo extraño, en estado virtual o de potencia, que apunta a una sustancia significativa, o contenido, de otro orden (Duvignaud, 1990a: 35). Lo encontramos insinuándose, además de en la recepción de los productos mediáticos, en expresiones como la danza, cantos, mitos, chistes, juegos, cuentos y leyendas (Duvignaud, 1990b: 29; Maffesoli, 1979); también está presente en la abstención, el silencio y la astucia con los que las distintas socialidades se resisten al poder de la política (Maffesoli, 1990: 25-26); igualmente en la artimaña, la burla, la ironía, el cinismo, el exilio interior y otras «libertades intersticiales» (Maffesoli, 1992: 102 y ss.). De modo que, aunque la sociedad instituida intenta por todos los medios representar y disciplinar las imágenes sociales, para cada acción orientada en esta dirección siempre hay un sobrante de sentido no absoluta-

⁸ Maffesoli (1993b: 44) aún va más allá. "Gracias a ellas (las imágenes) las sociedades sueñan y así recuperan una parte de ellas mismas de la cual habían sido frustradas por una modernidad esencialmente racionalista."

mente codificable que, en propiedad, pertenece a lo instituyente⁹. Tal es la potencia del registro imaginario.

Sin embargo, estas aproximaciones se centran en el plano de los contenidos, en concreto los preconscientes o fácilmente reconocibles, y se alejan por tanto de ese plano de la expresión que interesó al psicoanálisis lacaniano¹⁰. En relación a este otro plano resultan más interesantes las reflexiones de Castoriadis (1989: 70; 1997: 263-272). En su opinión «lo histórico-social es imaginario radical, esto es originación incesante de la alteridad que figura y se autfigura». Este imaginario radical, en el que debe incluirse el imaginario individual que bebe de la imago materna, responde a una lógica fluida o magmática y late por debajo de las representaciones instituidas. Contiene virtualmente todos los modos posibles de producción de sentido pero la solidificada superficie representativa o instituida sólo actualiza la posibilidad «conjuntista identitaria». No obstante, también es posible que el resto de potencialidades imaginarias, si se dan las condiciones, irrumpen en el orden simbólico instituido e incluso que generen regularidades simbólicas distintas a las habidas. Por lo tanto, el registro imaginario es capaz de contener complejos ideafectivos tanto represivos como liberadores (Elliot, 1995: 308-316).

Pero fijémonos en su potencia liberadora. Puede manifestarse en las situaciones estables pero resultar invisible, como sucede con la recepción de los productos mediáticos, o irrumpir en las si-

⁹ En realidad todo es bastante más complejo. Durand (1993:21-22) ha dicho que el símbolo (no como lo entienden los estructuralistas -como signo- sino en tanto que evocador de imágenes) está en una posición metaestable, entre el signo arbitrario y el objeto original. Sólo en esa situación el símbolo puede evocar pero sin reificarse. Es cierto que todos los símbolos suelen terminar convirtiéndose en signos pero no lo es menos que siempre quedará un sobrante de sentido.

¹⁰ La verdad es que la mayoría de las aproximaciones que se hacen respecto al imaginario colectivo (Bachelard, Durand, Eliade, Jung, Ortiz Osés y el mismo Centre D'études de L'imaginaire que dirige Maffesoli) prestan más atención al plano del contenido (Thomas, 1998). Sin embargo, conviene no salir del plano de la expresión. Una aproximación de esta clase es la de González Requena (1988: 146 y ss) a propósito de la comunicación televisiva. Sin embargo, del mismo modo que sucede con Baudrillard, no presta atención al papel del imaginario en el consumo sino al que cumple en la emisión. Su conclusión es que se produce un discurso límite en el que las estructuras narrativas, al abusar tanto de la espectacularidad, están en el límite de su disolución. Construye, por lo tanto, un discurso psicótico. Tal es la enfermedad que afecta a la postmodernidad.

tuaciones metaestables o alejadas del equilibrio, caso de los cambios, conflictos o crisis, y exhibirse absolutamente. En el primer caso la deformación irruptiva que efectúa el imaginario del orden simbólico es una actividad que tiene bastante que ver con el concepto de «apropiación» propuesto por Lefebvre (1984: 111): «aprehende las coacciones, las transforma y las cambia en obras». Michel De Certeau es uno de los autores que más interés han puesto en la alteridad que se insinúa en la apropiación contra la reducción de lo posible que efectúa la realidad simbolizada. En sus trabajos ha proporcionado material teórico abundante para la comprensión del complejo «paisaje imaginario» que permite a la gente hacer vivibles en su vida cotidiana las estructuras simbólicas (De Certeau, 1990: 50-67). Lo importante es que con este nuevo enfoque es posible observar disidencia exactamente en los mismos sitios y en las mismas prácticas en las que el enfoque clásico, el que hacía referencia a las alienantes estructuras, sólo percibía dominación y hegemonía¹¹. Si aceptamos las dos versiones de la realidad debe concluirse que lo social es, a la vez y al mismo tiempo (aunque en planos diferentes), fruto de la imposición y de las resistencias. Dicho de otro modo, la imposición necesita de resistencias y las resistencias de imposición. Una y otra actividad son inseparables, forman parte de una misma realidad paradójica. De lo que se trataría entonces es de disponer de un pensamiento distinto del identitario que fuera capaz de pensar a la vez y al mismo esa realidad formada por planos complementarios pero contradictorios.

Por lo que respecta a las situaciones metaestables la importancia de lo imaginario ha sido subrayada sobre todo por Dufrenne (1980: 102 y ss.). En su opinión, lo imaginario, ese registro significativo que «se aferra a lo percibido como la nube a la ladera de una montaña» (p. 102), da lugar a «gestos deseantes» -como el anhelo de «justicia», en la base de las revueltas- que transforman el orden instituido por las relaciones de dominación. No es pues sólo un registro semiótico lo que tenemos

¹¹ Como ha observado Fiske (1992: 157), las dos lecturas son posibles: «el orden social constriñe y oprime al pueblo pero, al mismo tiempo, le ofrece recursos para luchar contra las instituciones». La clave para comprender estas situaciones es que, como sucede con las paradojas, se enredan dos tipos lógicos distintos: el simbólico que facilita la dominación y el imaginario que permite la liberación.

delante en las situaciones de cambio, conflicto o crisis. También, y sobre todo, lo es político. Pues bien, Ibáñez (1985: 156) se aventuró más en la senda de la subversión, abierta por Dufrenne y otros en su comprensión del imaginario, al aceptar que la abolición de las estructuras simbólicas represivas sólo es posible lograrla a partir de impulsos imaginarios y al afirmar, con su habitual rotundidad, que *«cuando algo es necesario e imposible (dentro de los límites, dentro de la ley que funda el orden y distribuye los lugares) es precisa la subversión imaginaria: imaginaria porque sólo imaginariamente es posible ir más allá de los límites»*. Quiere esto decir que el imaginario no es sólo un repertorio de imágenes sino que en él reside la subversión que protagonizan cotidiana y anónimamente las heterogéneas socialidades. También del imaginario emanan las fuerzas de mayor alcance que protagonizan el cambio o la ruptura respecto a la ordenada sociedad. Y es que, como ha dicho Spencer Brown (1994: vii-x), si algo existe es porque se ha imaginado la posibilidad de que exista.

A la vista de lo expuesto debe tomarse en serio esa potencia imaginal de lo social que ofrece recursos tanto para legitimar lo instituido como para propiciar desbordes de la potencia instituyente. Sin embargo, el problema que trae consigo la aplicación de los principios teóricos expuestos es que la reflexión, el *logos* (etimológicamente «discurso», «tratado»), siempre se manifiesta, pues no puede hacerlo de otro modo, lingüísticamente. Así, que es más capaz de comprender los órdenes de las estructuras simbólicas que los magmas imaginarios que preceden y exceden a cualquier estructura. En este sentido, Durand (2000: 23 y ss.) ha observado que hay en el *logos* y en la cultura occidental, desde sus orígenes, una «iconoclasia», una incapacidad para saber tratar con lo imaginario. Ya Platón reconoció que, además del *logos*, era posible trascender cognoscitivamente el mundo sensible a través de las imágenes que proporciona el mito. Sin embargo, desde el comienzo su apuesta fue clara: el mito debía ser prohibido y el *logos* impulsado. Aristóteles se adhirió al espíritu de su maestro y sistematizó el *logos* olvidándose definitivamente del mito. Algo parecido sucedió en las religiones monoteístas mosaica, cristiana y musulmana. A pesar de que desde el principio, siguiendo la tradición pagana, se intentó desarrollar el imaginario cristiano con

representaciones icónicas¹², también desde los inicios se reprimió ese impulso. Recuérdese, como ejemplo, el segundo mandamiento de las tablas de Moisés, que prohíbe la adoración de íconos. Esta incapacidad para saber tratar con lo imaginario se trasladó desde Grecia y la religión a la Modernidad de la mano de la Ciencia y de filósofos que sólo marginal y subsidiariamente trataron el asunto de la imaginación. Dice Castoriadis (1997: 263-272) que desde Aristóteles sólo en Kant nos encontramos alguna referencia a la imaginación y, posteriormente, en Heidegger. Sin embargo, en los dos casos la mención del imaginario como forma de conocimiento no fue tomada en serio ni desarrollada. Hoy, lo imaginario insiste y es necesario -más que nunca- que se lo tome en serio. ¿Cómo hacerlo?

4. De la sociología al arte (chino)

Es posible tomar nota de la influencia de los magmas imaginarios analizando los usos o apropiaciones, a menudo no del todo conscientes, que hacen los sujetos de los signos y estructuras en las que se encarnan. Esto puede hacerse convirtiendo el logos en un instrumento de sospecha y complementándolo con un recurso cognitivo más elemental, la imaginación, que es además coherente con la realidad imaginaria que se pretende

¹² Esta atávica tendencia icónica de occidente ha sido analizada por González Requena (1988:75 y ss). Lo que ha comprobado, en consonancia con Durand, es que la imagen fue durante mucho tiempo desactivada y puesta al servicio de unas estructuras precodificadas. Así, en el Románico y en el Gótico, aunque hay imagen, además alegórica, siempre está inscrita en un conjunto codificado y estructurado de significados. En el Renacimiento la invención de la perspectiva permitirá que la imagen se desembarace de lo simbólico y adquiera cierta autonomía. Esta será mayor todavía con la aparición de la fotografía, que se resiste a encarnar la lógica del signo. Sin embargo su liberación absoluta vendrá de la mano de una televisión que González Requena interpreta como la «generalización de un espectáculo des-simbolizado donde lo imaginario y lo real afloran en una explosión psicótica que alcanza dimensiones antropológicas» (p. 79). González Requena tiende a quedarse con las consecuencias negativas de la liberación de lo imaginario (indudables desde un punto de vista psicoanalítico), mientras que Durand observa con ojos optimistas el incremento de sentido que impulsa la liberación de la imagen. Probablemente piensa que entre la psicosis y la individualidad absolutamente normalizada hay un terreno intermedio, el de «las estructuras antropológicas del imaginario», que no está férreamente estructurado pero que sí posee cierta organización.

investigar. De modo que para acceder al registro imaginario es necesario que el observador sospeche e imagine que hay más *socius* que el instituido, que no todo es lo que parece. La sospecha e imaginación de que lo social sea algo distinto a lo que parece trae consigo el riesgo de que la reflexión del analista desemboque en la psicosis. Es decir, que perciba un divorcio absoluto entre el ser y el parecer. Como en el caso de la locura psicótica el problema de tal clase de reflexión es que aleje a su ejecutante absolutamente del mundo de los cuerdos y no pueda comunicar con ellos. Sin embargo, en mi opinión no es ése el único problema que puede padecer el analista. También es posible que, por no separarse del consenso al uso entre los cuerdos, no diga más que obviedades. Es lo que sucede precisamente con el tonto. Es pues necesario ubicarse en algún punto intermedio entre ambos extremos, entre la tontería y la locura. Más exactamente, es necesario administrar homeopáticamente la sospecha e imaginación psicóticas y curarse del exceso de confianza en lo aparente y obvio que padece la cordura. A esta posición interpretativa que intenta flexibilizar la razón para hacerla capaz de comprender algo de lo irracional podemos llamarla *quasi-psicótica*. Se trata de una reflexión híbrida más capaz que la cordura y que la locura de comprender la hibridación de los niveles simbólico e imaginario de la realidad social. Ese modo híbrido de afrontar la existencia rehabilitando la imaginación es la que ensaya, mejor que la ciencia, el arte. Pero no cualquier clase de arte.

En opinión de Jean-Marie Guyau (2001), el inspirado filósofo (y sociólogo) del siglo XIX, en el arte hay dos poderosas tendencias. Por un lado está la «decadente» que se inspira en la insociabilidad y no contribuye en absoluto al afianzamiento de lo social. Por su parte, el arte «verdadero», «sin perseguir exteriormente una meta moral y social, tiene en sí mismo una moralidad profunda y una sociabilidad igualmente profunda» (p. 13). El problema que presenta la reflexión de Guyau es que enfatiza demasiado el dominio de la conciencia, una instancia subjetiva que está absolutamente incorporada al orden simbólico instituido. Sin embargo, si se lee su obra de un modo atento se percibe que en la conciencia de la que habla caben bastantes más cosas que la inteligencia o la voluntad. Por ejemplo, la imaginación. A través de ella el artista «ve como real lo posible, a me-

nudo incluso lo inverosímil» (p. 45). Esa imaginación es, además, profundamente sociabilitaria pues está inspirada por una sensibilidad amante, expansiva, fecunda. Es también sociabilitaria, dice Guyau, porque los genios del arte «modifican las costumbres y las ideas» (p. 70). Y es que «la muchedumbre no tiene personalidad que se le resista al artista» (p. 75). Está claro, según estas consideraciones, que el arte verdadero viene desde más allá de la conciencia y tiene un carácter social.

El arte y la ciencia son, en gran medida incompatibles. Dice Guyau que la ciencia recolecta lentamente los pequeños hechos, tiende a respetar el mundo real y utiliza el análisis (es decir, la separación, clasificación, distinción, etc.). Por su parte, el arte no tiene paciencia, improvisa constantemente, tiende a superar el mundo y práctica la síntesis (reunión de lo disperso o separado). Esto no quiere decir que, en ciertos casos, la ciencia, no sea capaz de progresar a base de saltos artísticos, como pasa y ha pasado con los grandes descubrimientos. Sin embargo, tales gestos artísticos no han aparecido gracias al método científico sino a pesar de él, esquivando su dictadura. Por lo tanto, en condiciones normales, la ciencia no puede llegar a donde llega el arte. En su trabajo más conocido Bateson lo reconocía con humildad: «Nosotros los especialistas en ciencias sociales haríamos bien en reprimir nuestra avidez por controlar ese mundo que comprendemos de una manera tan imperfecta... Más bien nuestros estudios debieran inspirarse en un motivo antiguo pero que hoy goza de menor honor: la curiosidad respecto al mundo del que formamos parte. La recompensa de tal tarea no es el poder sino la belleza» (Bateson, 1991: 297).

Ret Marut (2001: 46-47) dice algo más que Guyau y Bateson cuando afirma que «el arte siempre lleva algún adelanto al conocimiento y al saber porque no piensa». En la frase nos encontramos mejor distinguida la conciencia, en la que no se puede confiar mucho para desbordar lo real (pues es del orden de lo simbólico instituido), del inconsciente. Por eso, en último término, todo «el que quiera conocer debe ser artista». Esto dice Ret Marut, un mero nombre que no tiene identidad real ninguna. Sólo se sabe de ese pseudónimo que sustituye a otro, B. Tavern, tan falso como el primero. No es extraño que un personaje imaginario escriba tan bien sobre el arte o lo imaginario.

Algo parecido a Ret Marut hizo el dadaísta Alfred Jarry cuando sugirió desarrollar la «patafísica», el arte de las soluciones imaginarias. Baudrillard se ha encargado, en distintas ocasiones, de recordar la necesidad de esa apuesta. También los situacionistas, muy influidos por el dadaísmo y el surrealismo, intentaron trasladar la imaginación artística al terreno de esa actividad tan seria y responsable que es la política. Se tomaron en serio que la revolución es una liberación de la imaginación y que, por lo tanto, es más artística que política.

A partir de las consideraciones anteriores está claro que lo social es ontológicamente artístico. Las situaciones metaestables (de un modo patente) y la misma supervivencia cotidiana (de un modo latente) demuestran la existencia de una potencia imaginal, artística, que emana directamente del inconsciente y que desborda lo real simbolizado. El artista verdadero sólo hace que manifestar esa potencia. Sin embargo, el problema es que, al manifestarla, tiende a dejarse capturar por esas trampas mortales que son el Yo y lo instituido. En efecto, la necesidad de realizar la potencia imaginal en una obra hace que, inevitablemente, el artista busque códigos con los que expresarse y público que le reconozca. Además, el Yo del artista no cesará de convertir el deseo de hacer que los demás reconozcan su emoción artística en vanidad, afán de prestigio e incluso ánimo de lucro. Dalí es un buen ejemplo de esto último.

Es pues necesario un arte no instituido o menos instituido que traicione menos la potencia imaginal instituyente. Utilizando la terminología psicoanalítica, podríamos decir que se requiere un arte psicótico o quasi psicótico, sin o casi sin códigos simbólicos, que no traiga inevitablemente consigo la enfermedad psicótica. El problema es que la cultura occidental ha estado tan obsesionada con el Yo, la conciencia, que no ha sido capaz de engendrar mas que en contados casos un arte que no traicione lo instituyente y que el artista no pague con la locura. En cambio, la cultura china, debido a que siempre ha sido más sensible al ser que al ente, sí que ha sido capaz de engendrar subjetividades y técnicas capaces de tratar con lo instituyente.

Por eso, en el plano del saber, en lugar de apostar por el *logos* se prefirió la sabiduría. Se dice que Platón justificó la elección del *logos* diciendo que la sabiduría pertenece a los dioses y que a nosotros, los mortales, sólo nos queda la posibilidad de

aspirar a ella practicando el *logos* (Jullien, 2001:33). Cerró pues la posibilidad de la sabiduría postulándola como inalcanzable. En China, en cambio, la sabiduría no desapareció. El confucianismo y el taoísmo, cada uno a su modo, la practicaron. Si algo diferencia al sabio del científico es que el primero no tiene ideas. Esto quiere decir que no antepone ninguna a las otras. De este modo, se permite tener todo junto y todo abierto (p. 20). La vía, el camino, el tao, etc. de los sabios chinos es previo a las jerarquías de ideas o palabras y, por lo tanto, no conduce a nada, «conserva siempre enteras todas las posibilidades manteniéndolas en pie de igualdad» (p. 125). La máxima de «no hacer», complementaria del «no conocer» (y del no decir), es necesaria para saber estar en la vía. Estando en ella el mundo y la vida son evidentes, son así. Lo que intenta el sabio desde la vía no es explicar nada sino realizar ese «ser así». Por el contrario, el mundo del que hablan la ciencia y el *logos*, debe ser explicado, desplegado. También el *logos* y la ciencia deben ser enseñados. Dice Jullien que esto es así por la prisa e impaciencia de los jóvenes. «Si la sabiduría no habla a los jóvenes es porque ésta puede comprender (intelectualmente) pero no puede realizar» (p. 205). En cambio, la sabiduría no se enseña. Se aprende, se saborea... En la vejez. Y tiene un sabor insípido, como el agua. Dijo Wang Shizhen en el siglo XVIII: «Ciertamente ya son escasos quienes saben apreciar el sabor de los alimentos, pero más escasos aún son quienes saben apreciar el sabor del agua» (Jullien, 1998: 128-129)¹³.

En relación al arte la cultura china también ha inducido el acceso al tao, ese todo inmanente del que brota lo ya conocido y lo todavía desconocido. Y esto se ha hecho cultivando el “no hacer”. El silencio en música, el vacío en pintura, el trazo «deficiente» en caligrafía, son técnicas que han facilitado no realizar la obra manteniendo así un remanente de sentido, de sensibilidad. En las inacabadas esculturas de Rodin nos encontramos algo parecido. También el respetuoso trato que Chillida y Oteiza

¹³ En su Elogio de lo insípido, Jullien, (1998) ha rastreado la fecundidad que ha tenido la metáfora de lo insípido en el confucianismo, el taoísmo e incluso el budismo, para referirse a la elementalidad de la existencia. Dice Jullien: «la insipidez china... es la vía del ahondamiento, del desapego. Su trascendencia no desemboca en otro mundo sino que se vive con inmanencia. La insipidez es la experiencia de la trascendencia reconciliada con la naturaleza -dispensada de la fe.» (pp. 162-163).

otorgan al vacío son un buen ejemplo. Y no convendría olvidar al Miles Davis que descubre el silencio. Pero los mejores ejemplos los proporciona el arte chino. Así, en música, «las sonoridades emitidas con menor precisión son las más prometedoras en la medida en que no han sido totalmente expresadas, exteriorizadas, por el instrumento -cuerda o voz-... No están definitivamente actualizadas, conservan algo que desarrollar, entrañan algo secreto y virtual, permanecen implícitamente fecundas» (Jullien, 1998: 65). Podrían ponerse otros ejemplos relativos a otras artes. Pero como aquí estamos usando la escritura lo mejor es ofrecer, para finalizar, un ejemplo literario. Véase pues el modo como evoca el tao un ingrávulo poema de Sikong Tu (siglo IX) (pp. 95-96):

*Profundamente inclinado al silencio,
se une al secreto de las cosas.
Bebe de la armonía suprema;
Sólo, con la oca, echa a volar.*

*Se encuentra sin ahondarse.
¿Se busca? Es cada vez más tenue...
Si, al fin, toma alguna forma,
apenas se ase, huye.*

jabergua@posta.unizar.es

5. Referencias bibliográficas

- ANZIEU, D. (1986): *El grupo y lo inconsciente. El imaginario grupal*. Madrid: Biblioteca nueva.
- AVELLO FLÓREZ, J. (1986): «La ceremonia ensimismada: un ensayo sobre la alienación y la comunicación.», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 33.
- BADIOU, A. (2002): *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- BALANDIER, G. (1988): *Modernidad y poder*. Madrid: Júcar.
- BATESON, G. (1991): *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé

- BAUDRILLARD, J. (1976): *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona: Anagrama.
 (1980): *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila.
 (1993): *La ilusión del fin*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2000): *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée De Drouwer.
- BROWN, N. O. (1985): *El cuerpo del amor*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- CAILLÉ, A. (2001): *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée De Drouwer.
- CASTORIADIS, C. (1989): *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets.
 (1997): *Fait el á faire. Les carrefours du labyrinthe, V*. Paris: Seuil.
 (1999): *Figuras de lo pensable*. Madrid: Cátedra.
- DE CERTEAU, M. (1990): *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- DELGADO, M. (1999): *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- DERRIDA, J. (1986): *De la Gramatología*. Madrid: Siglo XXI.
- DUFRENNE, M. (1980): *Subversión / Perversión*. Barcelona: Ruedo Ibérico.
- DURAND, G. (1971): *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
 (1993): *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos
 (2000): *Lo imaginario*. Madrid: Ediciones Del Bronce
- DUVIGNAUD, J. (1990): *Herejía y subversión*. Madrid: Icaria.
- ELLIOT, A. (1995): *Teoría social y psicoanálisis en transición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FABBRI, P. (1995): *Tácticas de signos*. Barcelona: Gedisa.
- FISKE, J. (1989): *Understanding Popular Culture*. Londres: Routledge.
 (1992): «Cultural Studies and the Culture of Everyday Life», en Grossberg, L., Nelson, C. y Treichler, P., *Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- GIRARDIN, J.-C. (1976): *La génesis ideológica de las necesidades*. Barcelona: Anagrama
- GODELIER, M. (1998): *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- GONZÁLEZ REQUENA, J. (1988): *El discurso televisivo. Espectáculo de la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

- GOUX, J.-J. (1973): *Freud. Marx. Economie et symbolique*. Paris: Seuil.
- (1984): *Les monnayeurs du langage*. Paris: Galilée
- (2000): *Frivolité de la valeur*. Paris: Blusson.
- GUYAU, J.-M. (2001): *L'art au point de vue sociologique*. Paris: Fayard.
- IBÁÑEZ, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- JULLIEN, F. (1998): *Elogio de lo insípido*. Madrid: Siruela.
- KAES, R. (1977): *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*. Madrid: Granica.
- KRISTEVA, J. (1981): *Semiótica*. Madrid: Fundamentos (2 vol.)
- (1995): *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra.
- LACAN, J. (1977): *La Familia*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- (1989 -vol. 1- y 1988 -vol. 2-): *Escritos*. Madrid: Siglo XXI.
- LEFEBVRE, H. (1984): *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.
- LEVI-STRAUSS, (1985): *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MAFFESOLI, M. (1979): *La conquête du présent*. Paris: P.U.F.
- (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria
- (1992): *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset.
- (1993a): *El conocimiento ordinario*. México: F. C. E.
- (1993b): *La contemplation du monde*. Paris: Grasset
- (1997): *Du nomadisme*. Paris: Le livre de poche.
- MARUT, R. (2001): *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la Curva de Mar*. Zamora: Lucina
- MAUSS, M. (1991): *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos
- MORIN, E. (1988): *El Método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- O'SULLIVAN, T.; HARTLEY, J.; SAUNDERS, D.; MONTGOMERY, M. y FISKE, J. (1997): *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. Londres: Routledge
- RIFFLET LEMAIRE, A. (1986): *Lacan*. Buenos Aires: Editorial sudamericana.
- SPENCER-BROWN, G. (1994): *Laws of Form*. Portland: Cognizer.
- THOMAS, J. (dir.) (1998): *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses.
- YOUNG, I. M. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.