

UN ACERCAMIENTO ANTROPOLÓGICO A LO IMAGINARIO

Ángel Enrique Carretero Pasín

Resumen

Este artículo aborda el fundamento antropológico-social de lo imaginario. Desde una perspectiva interdisciplinaria (filosofía, sociología, antropología..) pretende dar cuenta de la trascendencia del mundo imaginario en la vida social. Comienza indagando en la peculiaridad antropológica de la que está dotado el ser humano para proyectar y edificar mundos imaginarios que nutren sus representaciones culturales. A partir de lo anterior, se estudia la relevancia que para una ontología social posee lo imaginario, cuestionando, de este modo, ciertos marcos teóricos de pensamiento contemporáneo como el marxismo y el psicoanálisis que habían devaluado su naturaleza y funcionalidad social. Finalmente, se establece una relación entre el despliegue de la racionalidad moderna y la defenestración de lo imaginario, al mismo tiempo que se rescata el aspecto consustancial a lo imaginario de transfigurar la realidad socialmente establecida y elaborar un orden de fantasía que suple la reificación cotidiana.

Palabras clave: Imaginario, Arquetipo, Simbolismo, Modernidad

Abstract

This article approaches the socio-anthropological foundation of the imaginary thing. From an interdisciplinary perspective (philosophy, sociology, anthropology...) it tries to give account of the transcendence of the imaginary world in the social life. It starts by investigating in the anthropologic peculiarity with which the human being is provided to project and to build imaginary worlds that nourish his cultural representations. From the previous thing, there is studied the relevancy that the imaginary thing possesses for a social ontology, thus, certain frames of contemporary thought as the marxism and the psychoanalysis that they had devaluated his nature and social functionality. Finally, a relation is established between the unfolding of the modern rationality and the downfall of the imaginary thing, at the same time as the consubstantial aspect is rescued to the imaginary thing of transfiguring the socially established reality and elaborating an order of fantasy that to make up the reification of the daily life.

Key words: Imaginary, Archetype, Symbolism, Modernity

I. La consustancialidad antropológica de la fantasía

El ser humano es un ser poseído de una naturaleza propiamente *imaginante*. Ya en el pensamiento griego, Aristóteles encontraba serias dificultades al tratar

de clarificar el estatuto cognoscitivo de la *phantasmata*, difícilmente ubicable tanto en el dominio de la *sensación* como en el de la *intelección*. Y el racionalismo, dominante en la cultura occidental, ha pensado históricamente lo imaginario como sinónimo de ilusión. Ha proscrito todas aquellas instancias antropológicas difícilmente reducibles a *lo racional*, condenándolas al simplificador terreno de lo *ilógico*. Desde esta actitud, *lo irracional* es anatemizado, al considerarse enemigo de la ascesis teórica encaminada a alcanzar la rectitud de la verdad. Platon, con su conocida distinción gnoseológica establecida entre *doxa* y *episteme*, fija un determinado rumbo para el posterior decurso de la metafísica occidental. Posteriormente, la fundación de una lógica por parte de Aristóteles, el *metodismo* cartesiano o la Ilustración, han proseguido en la tarea de enjuiciamiento de lo *no racional* a partir del categórico tribunal de la razón.

Es preciso que, en el siglo XIX, emerja el *vitalismo* para rescatar el significado de aquello que la razón había totalitariamente minusvalorado. La obra de Henri Bergson es, en este sentido, emblemática, puesto que diagnostica una necesidad antropológica de aferrarse a la ficción como una *condición natural* del hombre. Descubre la fabulación como despliegue creativo de la imaginación humana y como faceta indispensable para la pervivencia de la vida. Lo propio del ser humano es, piensa Bergson, “fabricar espíritus y dioses” (Bergson, 1996:250), verdaderos antídotos protectores contra la incertidumbre que acompaña a la vida, infundiendo seguridad para hacer frente a la amenaza permanente del azar. A través de la potencialidad de la imaginación, el hombre *inventa* unos fecundos recursos experienciales para superar la inseguridad existencial.

El psicoanálisis también ha tratado de reintroducir la trascendencia de lo imaginario y la fantasía en la vida psíquica y social. Y en este contexto ha sido Cornelius Castoriadis quien, radicalizando la línea de pensamiento inaugurada por Freud, ha profundizado en mayor medida en la condición imaginante del ser humano. Así, la fantasía nos remitiría a la reconstitución de un estado embrionario originario dominado por la *imaginación radical* regida exclusivamente por el *principio de placer* (Castoriadis, 1989 : 210-213). En suma, según Castoriadis, existiría una condición humana sustancialmente *imaginante* que se expresa por medio de lo simbólico. Asimismo, Gilles Deleuze y Felix Guattari han propuesto la noción de *máquinas deseantes* para suplir el *déficit* en la concepción de la psique planteada por el freudismo. Para ellos, el motor de la vida psíquica y social radicaría en la producción de una potencia interior del deseo, por otra parte *saboteada* en el psicoanálisis, que se proyecta en todos los ámbitos de la cultura. Con la noción de *máquina deseante*, se trataría de ensanchar el marco teórico establecido por las rígidas categorías del psicoanálisis clásico, enfatizando el deseo como núcleo fundamental del dinamismo antropológico. Frente a la formulación freudiana que incidía especialmente en el carácter represivo del edipo familiar, propugnan una polaridad establecida

entre una máquina *esquizo-deseante* liberadora de flujo de deseo y un *aparato paranoico represor*. El *antiedipo* es un cuestionamiento del reduccionista análisis que de la *carga deseante* se lleva a cabo en el psicoanálisis, donde se concibe ésta a partir de una carencia originaria del objeto. Por el contrario, la *producción de deseo* es la base de toda la economía social “En verdad, la producción social es únicamente la producción deseante ella misma en condiciones determinadas” (Deleuze y Guattari, 1972:250). El psicoanálisis, según estos autores, no ha llegado a percibir la existencia, por así decirlo, de una *ontología política del deseo*, al contemplarlo, meramente, como el resultado de una *libido* que no se fija a su objeto. La relevancia del pensamiento de Deleuze y Guattari consiste en extender el deseo a la condición de fundamento definitorio de la naturaleza humana, el cual, por otra parte, jamás podrá ser eliminado de la vida psíquica, puesto que es el que intrínsecamente la dinamiza. También ellos, al igual que Castoriadis, intentan superar la actitud racionalizadora que preside la esquematización que del transfondo onírico lleva a cabo el psicoanálisis tradicional.

El reconocimiento de esta faceta *fantasiosa* nos abre a una reconsideración del hombre que retoma aquellas instancias antropológicas eclipsadas bajo un monopolizador racionalismo incapaz de percatarse de la relevancia de un ámbito *alógico* en el seno de la condición humana. Lo imaginario, como hemos intentado expresar, se ubica en aquel espacio que había sido denostado en favor de lo racional. En coexistencia con el hombre racional, lógico, instrumental, conceptual, cohabita el hombre *imaginante*, *demens*, necesitado de ensoñaciones.

II. El Arquetipo como fundamento de lo imaginario

La naturaleza de lo imaginario remite a unas *estructuras profundas* latentes en toda cultura, es decir a lo *arquetípico*. El ámbito de manifestación de lo imaginario nos introduciría en una antropología de lo profundo que retoma lo arcaico, lo *fundante*, lo que permanece como *constante universal* en la cultura más allá de sus diferentes concreciones históricas, nos obliga a repensar lo *perenne*, lo que *transhistórico*. Gilbert Dürand ha seguido la estela de pensamiento abierta por Karl Gustav Jung para elaborar un *estructuralismo figurativo* que busca recobrar la importancia de un arcaísmo universal que, con existencia clandestina, pervive más allá de las divergencias culturales. Elabora una hermenéutica del sentido profundo que recupera aquello común a la humanidad y que, por tanto, trasciende los márgenes de lo estrictamente histórico. Siguiendo a Jung, distingue una *organización arquetípica transcendental* latente en toda cultura, un acumulo estructurado de figuras mítico-simbólicas con una constante repetitividad histórica. Según Dürand, lo imaginario posee un carácter propiamente ontológico que había pasado desapercibido a la mayor parte de las formulaciones teóricas del pensamiento occidental. Descubre una *presión*

pedagógica del medio cultural sobre el mundo imaginario que genera una necesidad de proyección individual y colectiva a través de la cual se despliega la imaginación. Habría una corriente de imaginación que vivifica las sociedades y que remite a lo perdurable, a lo arquetípico, a un arcaísmo falsamente subestimado por la modernidad. Además, Dürand reencuentra en lo imaginario, a través de su función *eufemística*, la facultad de resistencia ante la precariedad de la existencia y la simiente que alberga la esperanza. Función fantástica y ensoñadora que se levanta contra el tiempo para constituir un apoyo en la andadura existencial del ser humano (Dürand,1981:384).

Del mismo modo Mircea Eliade incide en el transfondo *perenne* de ciertas *imágenes mitológicas* pretendidamente sepultadas por el proceso de secularización occidental. Esta corriente arquetípica sobrevive y se reactualiza en diferentes ámbitos de la vida cotidiana. El *arquetipo* se caracterizaría, pues, por su constante *repetitividad* histórica. El *mundo de lo imaginario* estaría ligado a esta repetitiva *ahistoricidad arquetípica* que se expresa en la fantasía y el ensueño que el racionalismo ha soterrado. Así, lo imaginario, como tiempo *sincopado de plenitud*, nos reconduce a *imágenes arcaicas* y atemporales, donadoras de sentido para la existencia humana. Este subterráneo y *transhistórico* fundamento *arquetípico*, común a todas las culturas, retorna, periódicamente, para *re-actualizarse* en manifestaciones culturales diversas y, así, estructurar la realidad en la que están inmersos los individuos (Eliade,2000:154). Michel Maffesoli, aplicando esta idea a la cotidianidad, llega a afirmar la “organicidad de lo banal y lo fantástico”(Maffesoli,1999:104), expresando cómo la vida cotidiana se nutre de *fantasmas* que toman cuerpo en la cotidianidad. Maffesoli (1993:173) entiende que habría una estrecha ligazón entre estereotipo y arquetipo, ya que el *arcaísmo arquetípico*, que retorna siempre bajo la forma de un cíclico movimiento en espiral, es el que sirve de soporte a gran parte de las *micromitologías* de las sociedades actuales. Así pues, a juicio de Maffesoli, la cultura actual consistiría en una compleja concurrencia de lo arcaico y lo moderno.

III. La ficción inherente a lo real

La interrogación clásica en torno a la naturaleza de lo social ha dividido históricamente a la filosofía en dos posicionamientos prácticamente antitéticos. Por una parte, el idealismo ha concebido el ser social otorgando primacía al pensamiento en detrimento de la vida, mientras el materialismo, como contrapartida, ha procurado invertir la ontología social tradicional con el objetivo de rescatar y afianzar el fundamento histórico-material soterrado por el idealismo. Materialismo e idealismo constituyen, pues, dos marcos teóricos aparentemente irreconciliables, puesto que cada uno parece fraguarse y reafirmarse en su contraposición con el otro. Gregory Bateson señala cómo el pensamiento epistemológico occidental está atravesado por un tajante dualismo, que separa

el espíritu y la materia, cuya génesis se retrotrae al cartesianismo, sin percatarse del espacio de intersección (*interface*) existente entre ambas esferas (Bateson, 1989:39). A su juicio, existirían dos formas de *superstición epistemológica*: la consideración del espíritu como una entidad sobrenatural que actúa sobre la materia y, en sentido inverso, la reducción mecanicista explicativa de la materia bajo el reduccionista primado de lo cuantitativo.

El desmoronamiento de la última gran sistematización teórica idealista, la filosofía hegeliana, induce la emergencia de corrientes de pensamiento como el marxismo y el psicoanálisis cuyo objetivo es la desmistificación crítica de todas las idealizaciones *sublimadoras* por medio de una reconducción a un fundamento siempre material, bien sea contemplado como *infraestructura económica* o como *libido pulsional*. Sin embargo, en esa obsesión deconstructora, el materialismo adopta un prejuicio similar, aunque invertido, al del idealismo, a saber: el desconocimiento de que *lo irreal*, lo imaginario, también posee un enraizamiento antropológico y una consistencia social. Dicho de otro modo, el materialismo es incapaz de percatarse de que la ilusión socialmente solidificada dinamiza inevitablemente la vida cotidiana, de que el sueño posee una entidad vital siempre *en y para* los individuos, por lo que, en esa medida, es tan *real* como las instancias específicamente materiales de la sociedad. Para una sociedad, pues, es impensable prescindir de sus connaturales *representaciones sublimadoras*, de su autoconstitutiva *irrealidad*. Independientemente de su condición de verdad o falsedad, las creencias sociales constituyen *reservorios colectivos* con una inigualable eficacia cuando se trata de movilizar prácticas sociales.

Un pertinente acercamiento a la comprensión de la realidad social exige mostrar cómo aquello aceptado socialmente como real esta impregnado constitucionalmente de lo imaginario. De modo que lo imaginario no puede ser contemplado como una entidad con existencia independiente, sino, más bien, autoconstitutiva de *lo real*, como una representación inmanente e implicada en la práctica social que le confiere una peculiar *estructura de sentido*. Para ser más precisos, la existencia de lo imaginario pone en duda cualquier paradigma ontológico-epistemológico que dicotomice la realidad desde parámetros dualistas, que escinda lo material y lo ideal como niveles estrictamente diferenciados. Idealismo y materialismo, en este sentido, incurrirían en el mismo error, el de partir, a modo de presupuesto, de una previa distinción establecida entre el orden de lo material y el de lo ideal. Por el contrario, es necesario comprender que la realidad social se construye a partir de una íntima amalgama de *realidad* e *irrealidad*, de un entrelazo de objetividad y subjetividad, que se retroalimenta constantemente. Morin ha descrito la centralidad social de lo imaginario y su penetración en los diferentes plexos en los que se entreteje la cotidianidad como “una estructura antagonista pero al mismo tiempo complementaria de lo real, puesto que sin ella no se dotaría de sentido a lo real” (Morin, 1981:91-

92). Lo imaginario y lo real se acaban confundiendo en una fluctuante simbiosis que conforma la íntima naturaleza de la realidad social.

La fenomenología de la ensoñación poética propuesta por Gaston Bachelard, descubre una *irrealidad* que alimenta lo real, alumbrando posibilidades imaginarias y creadoras al mundo. A través del instante iluminador que se da en la ensoñación poética, vehiculizada a través la imaginación, se recuperaría una infancia condenada a doblegarse a la presión de la realidad, pero que, sin embargo, consigue pervivir clandestinamente en todos los seres humanos (Bachelard, 1997:170). El *onirismo* que acompaña permanentemente a la vida ensancha los márgenes de ésta, pero lo hace sin apelar a una transcendencia pensada en términos dualistas, sino abriéndose a la fecundidad expresiva de figuras naturales proxémicas. El pensamiento de Bachelard induce una *ontología débil*, en la que el ser carece de fundamento, pero, en la cual, la *esencia* de lo real se muestra en el *instante mágico-poético* de carácter fugaz, disperso y huidizo. En consecuencia, toda su preocupación filosófica radica en quebrar la tajante línea de división griega trazada entre lo real (*el ser*) y lo irreal (*el no-ser*), ya que el ejercicio de la imaginación entraña la posibilidad de abrirse a posibilidades de realidad no actualizadas. Por tanto, la fantasía, la ensoñación, se ensamblan y entremezclan con la realidad, dando lugar a una estetización del mundo en la que éste se engrandece creativamente. En Bachelard, sueño y realidad, una vez más, se funden, para revelar una *irrealidad* que deviene *real*.

En resumen, las ficciones y fantasmas arraigados en la vida colectiva no son falaces quimeras que puedan ser objeto de minusvaloración o rechazo por parte de una actitud racionalista y materialista. Bergson, por ejemplo, entiende la memoria como un rasgo de *espiritualidad* que impregna la materialidad social, más allá de un simplificador dualismo ontológico compartido tanto por el idealismo como por el materialismo. El componente de irrealidad, de inmaterialidad social, no puede ser considerado, de modo simplificador, como simple distorsión ilusoria y engañosa de una supuesta realidad concebida bajo el hegemónico atributo de la objetividad. Por el contrario, es preciso reconocer que *lo ficcional*, como también lo mitológico en el que aquel se encarna, es un acompañante omnipresente de lo real y que, en la medida en la que los sueños colectivos cristalizados son depositarios de inigualable sentido para los individuos, es justo reivindicar una entidad ontológico-social para lo imaginario.

IV. Modernidad e imaginario

La modernidad, a partir de la divinización de la categoría de progreso, ha instaurado un ideario tecno-productivo que conduce a la *desertización* del mundo de la vida en el que se arraigan las subjetividades sociales. En consecuencia, el individuo queda desposeído de cualquier posible atributo personal

que no se pliegue a una eficacia instrumental al servicio del crecimiento ilimitado de la producción. El trayecto histórico auspiciado por la modernidad discurre paralelamente al proceso de *reificación* de un ser humano que se torna abandonado a las fuerzas ciegas de una omniabarcante maquinaria industrial que no permite albergar la vida y que coloniza la totalidad de su subjetividad. Ya se ha indicado repetidamente que el mundo moderno es generador de *nihilismo*, de un *vacío de significación* resultante de la transfiguración del sujeto en *cosificadora* y *aséptica objetivización cálculo-mercantil*. Por eso, la cultura moderna proscribía la fantasía, la ensoñación, la imaginación, y en general todos aquellos aspectos antropológicos que no tienen cabida en una particular construcción de la persona como mero engranaje de un sistema tecno-productivo.

Como un verdadero mecanismo defensa para contrarrestar los devastadores efectos de la modernidad, el ser humano ha edificado y se ha instalado en un omnipresente *mundo imaginario* que suple la insatisfacción resultante de la conversión moderna de la subjetividad. Paralelamente al *mundo real*, fijado por rutinas condicionadas por la organización espacio-temporal del trabajo, emerge un *mundo imaginario* que bien podría ser considerado como un reservorio de sueños con una vida alternativa a la petrificada vida moderna, una *doble realidad* que confiere vitalidad a lo carente de vida. El *mundo imaginario* abastece de una corriente de *irrealidad* a una realidad en la que la imaginación ha sido doblegada bajo los dictados de la racionalidad instrumental. En esta coyuntura, el hombre busca enriquecer su existencia a través de minúsculos sueños, de *micromitologías proxémicas*, de proyecciones fantasiosas que, así, convierten en soportable su vida cotidiana. Son los *hiatos intersticiales* que el individuo *crea* y *recrea* para suplir la desazón moderna, verdaderos espacios por los que logra vehicularse la fantasía y el deseo. Como es lógico, el despliegue de la imaginación pondría en peligro el poder totalitario de la modernidad sobre la vida de las personas, ya que el aspecto *imaginante* del ser humano es absolutamente incompatible con la racionalidad propiamente instrumental. Sin embargo, ante la imposibilidad real de canalizar y materializar su imaginación en el orden tecno-productivo cotidiano, el ser humano alza un clandestino *mundo imaginario* que colma de una compensadora ficción a su vida y *estetiza* su existencia.

El programa moderno nace en oposición a las instancias religiosas y mitológicas sobre las que descansa la organización simbólica de la sociedad tradicional. Es, en este sentido, una racionalización de la vida al servicio del dominio ilimitado de la naturaleza. Sin embargo, como reverso, la modernidad occidental convierte a la categoría de progreso en una nueva deidad sustitutiva de lo religioso, metamorfosea lo divino en clave prometéica. La racionalidad instaurada a partir de la modernidad trata de liberar al hombre de la tiranía de la superstición, de los prejuicios y, para ello, *desmitifica* y *desmagiza* plenamente la existencia. La lógica de la razón occidental, al reducir lo real a simple

ejemplar numérico constreñido a una *lógica de la identidad* que privilegia la *equivalencia generalizada*, consigue desproveer y privar a la fecundidad de lo social de singularidad, sentido y misterio. Al entronizar a la ciencia y a la técnica como instrumentos de dominio de la naturaleza, reduciendo el *ser* de lo *ente* a *representatividad*, permite establecer un mundo donde la religión y la mitología tradicional no tienen cabida, pero, por eso mismo, absolutamente desangelado y sometido a una permanente carencia fundamental de sentido nunca satisfecha. El mundo moderno ha convertido a la razón *instrumental* en mito, de manera que el individuo queda limitado, como tiene señalado certeramente Horkheimer, a mera objetividad funcional. La funcionalidad y la eficacia instrumental se han consagrado como nuevas divinidades de una versión progresista de la historia que reduce el valor de lo real a simple objeto tecno-productivo.

Pese a ello, lo sagrado ha pervivido en la clandestinidad o el exilio impuesto por la modernidad, lo que significa que, aunque dañado, se ha transfigurado en ocasiones bajo expresiones supuestamente profanas. El *horror vacui*, resultante de la incapacidad por parte de la racionalidad tecno-científica europea para ofertar sentido, busca ser saciado apelando a aquello que había sido soterrado por lo moderno, es decir a lo arcaico. Así, hay una demanda de sentido que no abdica en su búsqueda, un intento de *reencantamiento* de la existencia social que se fija ahora a una multiplicidad de figuras propiamente profanas y cotidianas (Ferraroti, 1994:138), una expresividad de una verdadera “liberación de lo sagrado” (Balandier, 1987:204). En esta obsesiva tensión unidireccional de futuro que caracteriza a la temporalidad moderna, para la que el pasado se contempla, exclusivamente, como un estadio siempre a superar, paradójicamente, hay un *retorno de lo reprimido* por lo moderno, revelándonos una sutura nunca absolutamente cerrada.

V. La revitalización de lo imaginario más allá de la *filosofía de la sospecha*

Eugenio Trías (1996:77) entiende que la anatemización de lo sagrado por parte de la *filosofía de la sospecha* es, en última instancia, policial. A la religión, se le exigirá, desde una posición externa a ella, una certificación de validez, al identificarla, simplificadoramente, con el orden del prejuicio y la superstición. El ámbito de lo imaginario sufre un similar tratamiento, se desconfía de su reivindicación ontológica al someterlo a los estrechos cánones impuestos por el racionalismo y el materialismo. En efecto, Trías piensa que el hombre posee una “relación congénita y estructural con lo sagrado” (1996:27) sólo accesible a través del tránsito por lo fronterizo, por una *ontología del límite* como apertura al *ser* que se expresa en el espacio de lo simbólico. También, del mismo modo, el hombre tiene una connatural necesidad y disposición de aferrarse a un *mundo imaginario*. Es más, cabría afirmar, incluso, que el arraigo

religioso del hombre se incluye en un horizonte más amplio que se circunscribe al orden del *mundo imaginario*.

Marx, identifica lo imaginario con lo ideológico, es decir con una *falsa conciencia* que expresa un mundo invertido, en donde el mundo real aparece distorsionado ante la conciencia de los hombres (Marx, 1976:44-45). En *La ideología alemana*, junto con Engels, traza los rasgos definitorios de su proyecto materialista, aquel que reconvierte la naturaleza de *lo ideal* en simple emanación directa de lo material. Así, el modelo de crítica ideológica marxiana busca superar lo imaginario, en cuanto ilusión o fantasía disociada de lo histórico, en favor de una representación supuestamente verdadera de lo real.

En el caso de Freud (1986:165-183) se trata de desmitificar toda ilusión que anida en la cultura a partir de su enraizamiento en un deseo instintivo originario. Se busca desenmascarar psicológicamente las manifestaciones imaginarias como efectos sublimatorios de un delirio fantasioso. Lo imaginario, como quimera, también debe reconducirse, como en el caso de Marx, al camino de la ciencia, en cuanto depurador de falsedades arraigadas en la conciencia, denotado en favor de una progresiva racionalidad histórica.

El problema esencial de la crítica ideológica de índole marxista y freudiana es que desmitifica el mundo simbólico en el que se desenvuelve el individuo. En este contexto, como ya hemos insistido, el *mundo imaginario* aparece desvalorizado como engañosa ilusión provocada por una carencia o *déficit* de origen siempre material. Por eso, se trataría de evaluarlo críticamente, desde una perspectiva epistemológica racionalista, para promover su disolución, como condición necesaria para alcanzar una conciencia transparente del mundo. Sin embargo, marxismo y psicoanálisis, como resultado de esta desmitificación, despojan al ser humano de la connatural facultad de proyectarse en una realidad, la del ensueño y la fantasía, que abastece de creatividad e inventiva a su mundo. La comprensible obsesión por desideologizar plenamente la experiencia social conduce, en ambos casos, a confundir lo imaginario con lo falaz, sin percatarse de que lo imaginario se arraiga en una condición antropológica *cuasi-transcendental* que extralimita los márgenes de lo ideológico o lo sublimatorio. Cabría recordar, aquí, el sugerente análisis de la religión que Marx llevara a cabo en *La cuestión judía*, donde afirmaba que no se trataba de liberar al hombre de la existencia de un mundo religioso, sino, más bien, de cuestionar las concretas condiciones socioestructurales que incitan a una imperiosa necesidad de aferrarse a éste como antídoto de una mutilada existencia.

VI. La facultad de lo imaginario para transfigurar lo real

Como anteriormente señalábamos, la modernidad ha provocado la consolidación de una cultura unidimensional en donde el individuo deviene en mero engranaje de un coactivo orden tecno-productivo al que se subordina. Es lógico,

entonces, que el individuo busque resquicios a través de los cuales vehicular sus *sueños diurnos*, para, así, oxigenar la asfixiante y anónima realidad que lo envuelve. A este respecto, Edgar Morin (2001:31) ha utilizado como pretexto la ensoñación a la que se abandona el espectador cinematográfico para profundizar en la naturaleza humana y edificar una compleja socio-antropología. Para ello, propone la sugerente noción de *doble*, según ella el ser humano construye una vida ensoñadora, alternativa y autónoma respecto a su *vida real*, alza un mundo de fantasía que discurre paralelamente al mundo cotidiano. Es más, a través de un mecanismo antropológico de identificación/proyección erige un *mundo imaginario* que, en ocasiones, solapa al mundo propiamente real, de modo que, finalmente, el *doble* acaba confundiéndose con la realidad y transformándose en consistencia real. Este desdoblamiento de lo real por medio del ensueño, que se convierte en acompañante omnipresente del individuo, nace de un rechazo del tiempo cotidiano y un ansia de trascenderlo. En esto consiste, a juicio de Morin, la naturaleza de lo imaginario, su eterna condición antropológica.

Lo imaginario canaliza el intento de resolución a la contradicción entre el ser real y su demanda de transcendencia. El delirio de salir de sí mismo, que se prolonga a través de la ensoñación, posee un estatuto antropológico propio, ya que el ser humano tiene una irremplazable necesidad por instalarse en una ficción que alimenta su vida. Roger Bastide ha mostrado, en esta dirección, la importancia del sueño como exorcismo purificador del tiempo ordinario, como suspensión paroxística de la temporalidad rutinaria y apogeo de una vivencia transgresora de lo real (Bastide, 2001,34-47). Es precisa una sociología que, rompiendo con el paradigma positivista del saber, radiografie la arquitectura de la ensoñación colectiva, una sociología de la fantasía social, de lo irreal, de lo inmaterial que impregna la vida social. Cabría dictar una ley sociológica según la cual el creciente programa constrictor llevado a cabo por el despliegue de la racionalidad tecno-productiva moderna discurre paralelamente a la efervescencia de una exteriorización de lo imaginario. Como resistencia al trayecto *desencantador* del mundo impuesto por la modernidad, brota un *mundo imaginario* que ansía *reencantar*, a través de la fantasía, la vida. El hombre, como ya hemos indicado, es un ser *fantasioso*, lo que entraña la posibilidad de creación de un *espacio imaginario* en el que la subjetividad puede salvaguardarse del régimen de unidimensionalidad reinante. Así, el *mundo imaginario* es el producto de la condensación de una creatividad onírica cotidiana que transmuta y *estetiza* lo real o, para decirlo en palabras de Pierre Sansot “inventa posibilidades, abre el camino del conocimiento y de la acción” (Sansot,1996:418).

En suma, la *presión cultural* sobre lo imaginario, que ha señalado Dürand, se acrecienta con el despliegue de la racionalidad moderna. La función *eufemizadora*, que Dürand atribuye a lo imaginario, dota de fantasía y fabulación al *mundo real*. Lo imaginario, entonces, es un *doble* de la realidad que posee una vida alternativa, alimentando los anhelos y ensueños velados socialmente.

Los individuos y las colectividades poseen su *doble*, sin el cual difícilmente podrían vivificar sus subjetividades, porque del mismo modo que poseen una *vida práctica*, también poseen, al mismo tiempo, un *mundo imaginario* que nutre de significación al *mundo real*.

Bibliografía

- BACHELARD, Gaston (1960), *Poética de la ensoñación*, Madrid, FCE, 1997
- BALANDIER, Georges (1987), *Poder y modernidad*, Madrid, Jucar Universidad, 1988
- (1988), *El desorden*, Barcelona, Gedisa, 1996
- BASTIDE, Roger (1972), *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001
- BATESON, Gregory (1987), *La peur des anges*, París, Seuil, 1989
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1967), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984
- BERGSON, Henri (1932), *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Técno, 1996
- CASTORIADIS, Cornelius, (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983-1989, 2 Vols
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1972), *L'anti-édupe. Capitalisme et schizophrénie*. París, Minuit, 1972,
- DÜRAND, Gibert (1960), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1981
- ELIADE, Mircea (1951), *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000
- FERRAROTTI, Franco (1990), *Una fe sin dogmas*. Barcelona, Península, 1993
- FREUD, Sigmund (1969), *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1986
- MAFFESOLI, Michel (1979), *La conquete du présent, Pour une sociologie de la vie quotidienne*, París, Desclée de Brouwer, 1999
- (1993), *La contemplation du monde*, París, Grasset, 1993
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1845), *La ideología alemana*, Universidad de Valencia/Grijalbo, 1975
- MORIN Edgar (1956), *El cine o el hombre imaginario*, Barcelona, Paidós, 2001
- (1962), *Le spritu du temps*, París, Libre du Poche, 1981
- SANSOT, Pierre (1970), *Poétique de la ville*, París, Armand Colin, 1996
- SCHÜTZ, Alfred (1945), *La realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1962
- TRÍAS, Eugenio (1996), *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1996