

## IMAGINARIO COLECTIVO Y ANÁLISIS METAFÓRICO

Emmánuel Lizcano

(Transcripción de la conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales que se celebró en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, del 6 al 9 de mayo de 2003)

Quiero encomiar a los organizadores de este Congreso su acierto en la elección del tema que nos convoca, pues la reflexión en torno a los imaginarios sociales no es sólo uno de los campos de pensamiento más atractivos y fecundos hoy día, sino también uno de los más prometedores caminos que se abren para una emancipación de los pueblos que no venga a dar, una vez más, en una nueva forma de esclavitud.

Aunque sea término de acuñación reciente, lo imaginario –o con mayor precisión, su apreciación explícita en la vida colectiva- ha venido sufriendo a lo largo de la historia un permanente vaivén de reconocimientos, o incluso exaltaciones, y ninguneos, cuando no rechazos y persecuciones. En el llamado Occidente, el primer rechazo aparece con el tópico –y mítico- “milagro griego”, según el cual el *logos* habría reemplazado al *mithos*. Aunque posiblemente, como apunta Antonio Machado, no fuera la razón, sino la creencia en la razón, la que sustituyó en Grecia la creencia en los dioses, lo cierto es que allí, por vez primera, el mito de la razón ocupó el lugar que habitaban las razones del mito. La descomposición de la Grecia clásica daría paso, siglos más tarde, a esa eclosión del imaginario popular medieval que tan acertadamente ha descrito, entre otros, Mijail Bajtin. Posteriormente, al Renacimiento del intelectualismo griego y a los nacimientos paralelos del puritanismo iconoclasta protestante y de la ciencia moderna (nacimiento éste, por cierto, tan mítico como cualquier otro), se contrapuso esa exuberancia de imágenes y ficciones que todos reconocemos en el barroco. Sofocado éste, a su vez, por las Luces de una Razón de nuevo convertida en diosa por la burguesía ilustrada, los poderes de lo imaginario aflorarán de nuevo con el romanticismo, con su sospecha hacia la racionalidad científica abstracta y su exaltación de lo emocional y telúrico. Para acabar llegando así a nuestros días, en que, a partir de los años 70, la llamada posmodernidad pone en tela de juicio todos los tópicos modernos y ensalza, una vez más, la virtud de la representación sobre lo representado, de lo virtual sobre lo que se tiene por real, de los sueños sobre ese sueño acartonado que sería la razón en vigilia, vigilante.

Esta historia apresurada sitúa el interés por lo imaginario más allá de una posible moda, como tantas otras que nos han querido convocar en torno a categorías que apenas han sobrevivido unos pocos años. La centralidad del interés por lo imaginario en nuestros días es análoga a la que siempre ha ocupado en otras culturas y semejante a la que, en la cultura occidental, ocupó en la Edad Media, en el barroco o en el romanticismo. Pero a diferencia de su eclosión medieval y barroca, en que tal irrupción se agotó en su mero manifestarse, ésta de ahora hace de esa manifestación objeto de reflexión y estudio. Ciertamente, ya lo hizo también el romanticismo, aunque de modo más bien intuitivo y con conceptualizaciones tan discutibles y poco afortunadas como las ‘mónadas culturales’ o ‘almas de cada cultura’ spenglerianas, pero también con teorizaciones que hoy nos resultan bastante más próximas, como las desarrolladas en torno al concepto de ‘visiones del mundo’ que propuso el historicismo alemán.

En la actualidad, la convergencia de estudios en torno a lo imaginario, provenientes de la filosofía, la historia, la psicología, la antropología o la sociología, nos pone por vez primera en condiciones no sólo de valorar cabalmente el impresionante alcance de lo imaginario en todas sus manifestaciones sino también de pensarlo con el potente aparato conceptual y metodológico desarrollado por todas estas disciplinas. Baste mencionar las decenas de Centros de investigación sobre el imaginario que, al calor de la obra de Gilbert Durand y a la de su maestro Gaston Bachelard, se han ido abriendo en Francia, coordinados desde hace 10 años por el *Bulletin de liaison des Centres de Recherches sur l’Imaginaire*, o la reciente publicación en España de sendos monográficos de las revistas *Anthropos* y *Archipiélago* dedicados a la obra de Cornelius Castoriadis, obra de la que nos ocuparemos más tarde pues ofrece, a mi juicio, una de las teorizaciones más poderosas y sugestivas sobre el tema que nos convoca.

Antes de proponerles para su discusión un ensayo de conceptualización de lo imaginario y cierta metodología para su investigación que venimos desarrollando en torno al análisis de las metáforas en las que se manifiesta, y que en buena medida lo pueblan, permítanme una breve excursión autobiográfica que creo puede ser de utilidad.

En estos días se cumplen 10 años de mi primera publicación sobre este asunto, el libro titulado precisamente *Imaginario colectivo y creación matemática*. Quiero contarles un poco de cómo se gestó, confiando en su indulgencia para ignorar lo que pudiera haber de narcisismo y en que puedan ser de provecho, en cambio, alguna de las enseñanzas que yo saqué de aquella gestación. Enseñanzas que son fundamentalmente dos. La primera apunta a la potencia de un concepto, éste de imaginario colectivo, que a

mí se me fue revelando capaz de dar cuenta de la crucial influencia de factores sociales, culturales y afectivos en la construcción de esa quintaesencia de la razón pura que se supone es la matemática.

La matemática, considerada como el caso más difícil posible por los propios estudios sociales de la ciencia, cuando se aborda desde las luces y sombras que sobre ella arroja el fondo imaginario que también a ella la nutre, resulta tener muy poco que ver con ese lenguaje puro y universal, que sobrevuela las diferencias culturales y los avatares de la historia, como se nos ha enseñado a verla desde la escuela elemental. Efectivamente, en el curso de la investigación sobre los conceptos y métodos de demostración matemáticos habituales en los tres casos que seleccioné (la Grecia clásica, la Grecia decadente del helenismo y la China antigua) también las matemáticas se fueron revelando contaminadas por esas impurezas de “irracionalidad” que son los mitos, los prejuicios, los tabúes y las visiones del mundo de cada uno de los tres imaginarios respectivos. Y, recíprocamente, por ser las matemáticas uno de los ámbitos donde la imaginación menos se somete a las restricciones de la llamada realidad, ofrece una de las vías más francas para acceder al fondo imaginario de los pueblos y las culturas. Los cada vez más numerosos estudios de los etnomatemáticos, a cuyo 2º Congreso Mundial, celebrado el pasado verano en Brasil, tuve el honor de dirigirme, ponen de manifiesto que hay tantas matemáticas como imaginarios culturales y cómo en torno a la implantación escolar de las matemáticas académicas se juegan auténticos pulsos de poder orientados a la colonización de los diferentes imaginarios locales.

Así, en la obra de Euclides, que pasaría a la historia como el canon de lo que son legítimamente matemáticas, precipitan todos los miedos, valores y creencias característicos de la Grecia clásica. Su aversión inconsciente al vacío, al no-ser, se condensó, por ejemplo, en su incapacidad para construir nada que se parezca al concepto de cero o de números negativos. ¿Algo que sea nada? Más aún, ¿algo que sea menos que nada? ¡Imposible! ¡Eso es absurdo, *a-topon*, no ha lugar!, dictaminaba olímpicamente el imaginario griego. Pero también, ese mismo imaginario que ponía fronteras a lo pensable, alumbraba nuevos y fecundos modos de pensamiento. Así, del gusto griego por la discusión pública en el ágora emergieron originales métodos de demostración en geometría, como la llamada demostración por reducción al absurdo, que hoy ha conseguido enmascarar ése su origen político. Fue necesario que se agrietara la coraza de esa especie de super-yo colectivo que es el imaginario de la época clásica, y que afloraran, entremezclados y caóticos, los imaginarios de las civilizaciones

circundantes, para que, entre las grietas del rigor perdido, asomaran los brotes de nuevas maneras de imaginar el mundo y, en consecuencia, también de hacer matemáticas. De esa polifonía bulliciosa de imaginarios en fusión pudo Diofanto extraer operaciones numéricas hasta entonces prohibidas y tender puentes entre géneros como la aritmética y la geometría, cuya mezcla era tabú hasta ese momento. Como todo parto, también el del álgebra (hoy mal llamada simbólica, por cierto) ocurre entre los excrementos y fluidos magmáticos de los que se alimentó la nueva criatura.

En ese mismo momento (si es que puede decirse que un momento sea el mismo en dos imaginarios diferentes), en el otro extremo del planeta (un planeta que, por cierto, para aquel imaginario no lo era), los algebristas chinos de la época de los primeros Han operaban con el mayor desparpajo con un número cero y unos números negativos que el imaginario griego no podía –literalmente– ni ver. Y no podía verlos porque, en cierto sentido, el imaginario está antes que las imágenes, haciendo posibles unas e imposibles otras. El imaginario educa la mirada, una mirada que no mira nunca directamente las cosas: las mira a través de las configuraciones imaginarias en las que el ojo se alimenta. Y aquellos ojos rasgados miraban el número a través del complejo de significaciones imaginarias articulado en torno a la triada *yin/yang/tao*. Si el juego de oposiciones entre lo *yin* y lo *yang* lo gobierna todo para la tradición china, ¿por qué iba a dejar de gobernar el reino de los números? La oposición entre números positivos y negativos fluye así del imaginario arcaico chino con tanta espontaneidad como dificultad tuvo para hacerlo en el imaginario europeo, que todavía en boca de Kant habría de seguir discutiendo si los negativos eran realmente números o no. Y si el *tao* es el quicio o gozne que articula el va-i-vén de toda oposición, ¿por qué iba a dejar de articular el va-i-vén que engarza la oposición entre los números negativos y los positivos? El cero, como trasunto matemático del *tao*, emerge así del imaginario colectivo chino con tanta fluidez como aprietos tuvo el imaginario europeo para extraerlo de un imaginario en el que el vacío (del que el cero habría de ser su correlato aritmético) sólo evocaba pavor: ese *horror vacui* que preside toda la cosmovisión occidental hasta tiempos muy recientes.

Observamos, de paso, cómo cada imaginario marca un cerco, su cerco, pero también abre todo un abanico de posibilidades, sus posibilidades. La suposición por el imaginario griego clásico de un ser pleno, pletórico, bloquea la emergencia de significaciones imaginarias como la del cero o la de los números negativos, que, de haber llegado a imaginarlos (como por un momento quiso hacerlo Aristóteles), se le

hubieran antojado puro no-ser, cifra de la imposibilidad misma. Pero esa misma plenitud que ahí se le supone al ser será la que alumbra esa impresionante criatura de la imaginación occidental que es toda la metafísica. El imaginario en que cada uno habitamos, el imaginario que nos habita, nos obstruye así ciertas percepciones, nos hurta ciertos caminos, pero también pone gratuitamente a nuestra disposición toda su potencia, todos los modos de poder ser de los que él está preñado.

La segunda enseñanza a que hacía referencia al comienzo no apunta tanto al contenido y a las características de lo imaginario cuanto al método de investigarlo. Me refiero, en concreto, a la hoy ineludible cuestión de la reflexividad. La mirada, decía Octavio Paz, da realidad a lo mirado. ¿Cómo afecta entonces el imaginario del propio investigador a la percepción de ese otro imaginario que está investigando? ¿Dónde puede estar proyectando los prejuicios y creencias de su tribu (su tribu académica, su tribu lingüística, su tribu cultural)? ¿Cómo pueden estar mediatizándole los fantasmas de su imaginario personal, poblado de sus particulares temores, anhelos e intereses? La cuestión no es fácil de abordar, si no es directamente irresoluble, pero esa no puede ser excusa para no enfrentarla. Cuando se elude, suele ocurrir que el imaginario que muchos estudios sacan a la luz no es otro que el del propio estudioso. Y para ese viaje alrededor de sí mismo bien le hubiera sobrado tanta alforja empírica y conceptual.

Como a cualquiera que se haya embarcado en este tipo de estudios, también a mí, el haber sido socializado durante veintitantos años en la misma matemática cuya configuración imaginaria (y, por tanto, contingente y particular) ahora trataba de indagar, reclamaba inexcusablemente una toma de distancia, un drástico extrañamiento. El viaje a los supuestos orígenes (los orígenes, como observara Foucault, siempre son su-puestos) faculta para captar lo que tienen de participio los llamados 'hechos', es decir, permite verlos como resultado de un hacerse, y de un hacerse al que van moldeando los distintos avatares imaginarios que acaban consolidando tal hacerse en un hecho, un hecho -como se dice- puro y duro. Comparadas con las actuales, la consideración de las matemáticas griegas pone de relieve, en efecto, muchos de los prejuicios que arraigan en imaginarios tan diferentes, como tan bien ha puesto de manifiesto uno de los mejores y menos conocidos estudios comparativos sobre el imaginario: *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega y Gasset. Pero no es menos cierto que este tipo de excursiones arqueológicas (en el sentido que Foucault, siguiendo a Nietzsche, da al término), aunque ineludible, no nos aventura fuera de los supuestos y creencias compartidos por ambos imaginarios, el de origen y el originado.

Se me impuso entonces la necesidad de considerar lo que ambos imaginarios, griego y moderno, pudieran tener en común y contrastarlo con un imaginario radicalmente diferente. La inmersión en el imaginario de la antigua China, donde también se habían desarrollado unas potentes matemáticas, llegó a producirme una fuerte sensación de extrañeza hacia el imaginario greco-occidental. De súbito, aquellas matemáticas cuyos procedimientos y verdades hasta entonces me habían sido indudables se mostraron en toda su efímera, caprichosa y fantasmal existencia. Ya no fueron nunca más “las matemáticas”, sino *unas* matemáticas, las matemáticas de mi tribu. Unas matemáticas tan exóticas como exóticos puedan parecerme los rituales funerarios de la tribu más perdida. En el viaje de vuelta, del imaginario chino al que tanto tiempo me había amamantado, había perdido por el camino buena parte de un equipaje que en el de ida no sólo tenía por necesario, sino que llevaba tan in-corporado como los intestinos, los pulmones o cualquier otra parte de mi cuerpo. ¡Se podía pensar (y pensar muy bien, hasta el punto de alcanzar desarrollos que sólo veintitantos siglos más tarde construiría la matemática occidental) sin recurrir a –e incluso negando– nuestros sacrosantos principios de identidad, no-contradicción y tercio excluso! ¡Se podía pensar, y pensar muy bien, sustituyendo el incuestionable principio de causalidad por un principio de sincronicidad, que vincula los fenómenos en el espacio (en *su* espacio) en lugar de encadenarlos en ese tiempo lineal al que nosotros llamamos “el tiempo”)! ¡Se podía pensar, y pensar muy bien, haciéndolo por analogía y no por abstracción! ¡Se podía pensar, y pensar muy bien, sin pretender desgajar un lenguaje ideal, como el de las matemáticas, de su sustrato imaginario, sino manteniendo enredadas el álgebra y la mitología, la aritmética y los ancestrales rituales de adivinación!

A este doble descentramiento, en el tiempo y en espacio, respecto del propio imaginario colectivo, se me vino a añadir un tercer extrañamiento respecto de mi propio imaginario personal, en la medida en que tal distinción, entre imaginario personal y colectivo, puede hacerse. Efectivamente, mi posterior inmersión en la práctica psicoanalítica me permitió encontrar en mi propio imaginario no sólo los impulsos que habían centrado mi interés en las matemáticas sino aquellos otros más específicos que habían seleccionado en éstas precisamente ciertos elementos y no otros. Las *leiponta eidé* o ‘formas faltantes’ de Diofanto, la operación de resta como *apháiresis*, ‘sustracción’ o ‘extracción’ en Euclides, la aproximación por Aristóteles entre el ‘vacío’ y un imposible ‘cero’ que temerosa y apresuradamente expulsa al mero ‘no-ser’, los

términos con que los algebristas chinos operan sobre sus ecuaciones (*xin xiao* o ‘destrucción mutua’, *wu* o ‘vacío’, ‘abismo’, ‘hueco’, *jin* o ‘aniquilación’)... todos ellos son términos que perfilan una constelación imaginaria muy concreta: la que apalabran las múltiples remisiones mutuas entre la falta, la sustracción, la pérdida, el vacío... Indagando cómo esos diferentes imaginarios habían ensayado hacer frente a ese problema, cómo habían conseguido modelarlo y ahorrarlo, había estado yo, a tientas, aprendiendo cómo enfrentarlo en mi propia vida, cómo ahorrar mis propias pérdidas y modelar mis vacíos. A la vez que descubrí, a la inversa, cuánto de mis propios temores y anhelos inconscientes se habían estado proyectando en algo tan aparentemente racional como la resolución de sistemas de ecuaciones.

En el momento de ensayar cualquier teorización sobre lo que suele conocerse como ‘imaginario social’, conviene empezar aplicando este criterio de reflexividad a los términos de la propia expresión -‘imaginario social’- pues, efectivamente, ambos son deudores de un imaginario bien concreto, y su asunción acrítica nos pone en peligro de proyectar sobre cualquier imaginario lo que no son sino rasgos característicos de éste y no de otros. Por un lado, el término imaginario hace referencia evidente a ‘imagen’ e ‘imaginación’. Y, ciertamente, todos los estudiosos coinciden en señalar a las imágenes como los principales –cuando no exclusivos- habitantes de ese mundo (o pre-mundo) de lo imaginario. No es menos cierto que es contra las imágenes y su oscuro arraigo en el imaginario popular contra lo que han luchado los distintos intelectualismos ilustrados, desde el islámico o el protestante hasta el cartesiano o el de la ciencia actual. Pero tampoco es menos cierto que también esos movimientos iconoclastas son fuertemente deudores, en el caso europeo, de una cultura que privilegia la visión y su producto (la imagen) hasta degradar, cuando no aniquilar, el valor de cualquiera de los otros llamados cinco sentidos: oído, olfato, gusto y tacto, por no hablar de otros sentidos no menos ninguneados, como el sentido común o el sentido del gusto por la palabra hablada. De hecho, las reiteradas cruzadas racionalistas contra el imaginario se han llevado a cabo, paradójicamente, en nombre de imágenes, en nombre de esas imágenes abstractas y depuradas de connotaciones sensibles que son las ‘ideas’ (no olvidemos que también éstas provienen del verbo griego *êidon*, ‘yo vi’). El imaginario, pues, no puede estar poblado sólo de imágenes. Incluso, como veíamos antes, debe situarse un paso antes de éstas, pues de él emana tanto la posibilidad de construir cierto tipo de imágenes como la imposibilidad de construir otras.

A esta primera precaución conceptual debe añadirse una segunda, referente ahora al segundo término, al término 'social'. Conceptos como el de 'social' o 'sociedad' han llegado a monopolizar toda referencia a lo colectivo, lo popular o lo común, cuando de hecho emanan de una forma de colectividad muy particular, la que alumbra ese imaginario burgués que empieza a fraguarse en la Europa del siglo XVII, y lo hace, además, con una decidida voluntad antipopular. Lo que era un término reservado a asociaciones voluntarias y restringidas de gentes concretas que desarrollaban una práctica común (o de agentes naturales afines que formaban, por ejemplo, la "sociedad del Sol, la Luna y los planetas"), la ascendente burguesía de la época lo transforma en un concepto abstracto, que prescinde de esa comunidad de hábitos, valores y prácticas para venir a imaginar un mítico 'pacto social' entre unidades individuales atómicas, extrañas entre sí, y movidas sólo por sus intereses egoístas, al modo de los *socios* que participan en un negocio. La llamada 'sociedad' es esa extraña forma de vida colectiva que hasta entonces desconocía la mayoría de los pueblos del planeta. Así, la sociología, o 'ciencia de la sociedad', apenas ha pasado de ser el discurso legitimador de ese curioso modo de entender lo colectivo que ha colonizado la comprensión que de la vida en común pudieran tener otras configuraciones imaginarias. Por poner un ejemplo, expresiones como las de 'sociedad civil', o la de 'ciudadanía', no fueron, en su origen, sino consignas de batalla que los burgueses ilustrados de la Francia del s. XVII lanzaron contra el clero y la nobleza, es cierto, pero también contra el campesinado y otros modos populares de pensar y de vivir que esos habitantes de los burgos y ciudades percibían como amenaza. Esas mismas expresiones, hoy ya tan acuñadas para referirse a todos los miembros de cualquier colectividad, ¿no evidencian, precisamente bajo su aspecto actual, meramente técnico y neutral, la victoria ideológica de los unos y el ninguneo de los otros, de los perdedores, de aquellos a los que hoy se sigue llamando subdesarrollados, de aquellos contra los que se siguen librando batallas, como las que eufemísticamente se denominan 'batalla por la modernización' o 'lucha contra la exclusión'? ¿No suponen una evidente exclusión de lo social de quienes siguen sin habitar en ciudades y viven según pautas comunales no urbanas: las gentes de la mar, de la montaña, del valle, del desierto o de la selva, es decir, la mayor parte de las gentes del planeta? ¿No evidencian la impostura literal que supone el pensar todo lo colectivo desde la perspectiva de unas ciudades y unas sociedades en las que, casualmente, suelen habitar los sociólogos, políticos y burócratas que, como herederos

de aquella ilustración antipopular, han impuesto esos términos como si fueran universales sin historia?

No propongo aquí, ciertamente, abandonar formulaciones ya tan arraigadas, pero sí ponerlas por un momento entre comillas. La primera de ellas, el concepto de ‘imaginario’, aún está instituyéndose, y está por tanto en nuestra mano el irle dotando de unos u otros contenidos. La segunda, concretada en términos como ‘social’, ‘sociedad’ o ‘ciudadanía’, tiene peor arreglo; pero, por si tuviera alguno, yo prefiero reservarlo para aquellas formaciones colectivas que sí responden al imaginario burgués que alumbró el concepto, como es el caso de ‘la sociedad de masas’, la ‘sociedad de mercado’ o ‘la sociedad de consumo’. Por el contrario, cuando se trata de formas de convivencia que responden a otras configuraciones imaginarias, parece más adecuado el uso de términos menos cargados por un imaginario particular, y emplear, si se necesitan, determinaciones genéricas como la de ‘imaginario colectivo’.

Hechas estas precisiones, pasemos a intentar una caracterización de lo imaginario que evite en lo posible algunos de los callejones sin salida en los que, a mi juicio, se meten a menudo muchos estudios sobre el tema. Éstos, efectivamente, se han desarrollado principalmente bien por historiadores, bien por filósofos, hermeneutas y antropólogos. A los primeros debemos la sensibilidad hacia lo concreto, la atención a las diferencias y las discontinuidades. Así, se han realizado notables estudios sobre el imaginario medieval, el imaginario chino o el imaginario marítimo. Las mayores carencias de estos enfoques –compartidas por numerosos estudios antropológicos, especialmente los de factura estructuralista– son, a mi juicio, de dos tipos. Por un lado, esa misma actitud de escucha hacia las diferencias se corresponde con una tendencia a ignorar tanto las continuidades y permanencias, como las hibridaciones y préstamos de diferentes imaginarios entre sí. Cada imaginario tiende a mostrárenos como un universo cerrado sobre sí mismo y homogéneo, es decir, ni afectado por las aportaciones en el tiempo y en el espacio ni tampoco fracturado o tensado por corrientes internas que pudieran estar en conflicto mutuo. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, estas aproximaciones carecen de una teorización y una metodología de estudio que sean comprensivas y aplicables de modo general. Cada investigador acota su ámbito de estudio y aplica los conceptos y técnicas *ad hoc* que, intuitivamente, le parecen más adecuadas al mismo.

En el otro extremo, los importantes estudios emprendidos desde la filosofía, especialmente la hermenéutica, y la antropología filosófica, animada especialmente por

los trabajos de Durand, al tender a conjugar lo imaginario en singular (el imaginario), y no en plural (los imaginarios), suelen invertir las virtudes e insuficiencias del estilo anterior. Al sustanciar un imaginario más o menos esencializado, constituido por una serie de configuraciones arquetípicas eternas y universales, las diferencias, mezclas y tensiones suelen quedar subsumidas como meros avatares efímeros, superficiales y contingentes. Lo que ahora ganamos en potencia conceptual y capacidad metodológica lo perdemos en finura para la comprensión de las diferencias y la apreciación de los cambios, las emergencias y las discontinuidades. Por sugestivos que resulten a menudo muchos de estos estudios, apenas puede distinguirse en ellos lo que ha puesto el estudioso y lo que pertenece a lo estudiado.

En cualquier caso, ambas perspectivas comparten una visión más bien estática e identitaria de lo imaginario, a la que es ajena toda la problemática que suele considerarse bajo la rúbrica 'ideología'. Lo imaginario, en ambos casos, construye identidades, articula unidades culturales coherentes, pero no parece tener nada que decir sobre la destrucción de esas mismas identidades ni sobre los conflictos y modos de dominio que atraviesan y dualizan las sociedades con Estado.

La consideración del imaginario como campo de batalla en el que se libran los conflictos sociales sí ha sido apreciada, en cambio, por la tradición de estudios marxistas sobre la ideología. No obstante, el precio que paga esta escuela por incorporar el conflicto es demasiado alto. Nada menos que expulsar todo lo imaginario al reino de la ficción, entendida como mentira, engaño y enmascaramiento de la realidad. Para el marxismo, en cualquiera de sus variantes, lo imaginario y lo simbólico se oponen a la praxis, a la realidad material, a la cual presentan deformada, como una imagen invertida, para así perpetuar las condición de explotación. Lo imaginario es entonces deformación y ocultamiento.

Por paradójico que pueda parecer a primera vista, en esto vienen a coincidir el imaginario marxiano y el del positivismo más reaccionario. Ambos comparten lo que los estudios sociales de la ciencia han llamado 'ideología de la representación' o lo que Richard Rorty ha definido como 'filosofía del espejo'. La imagen central para este imaginario es ésa, la del espejo. Por un lado estaría la realidad, una realidad exterior independiente de cualquier forma de representarla, el mundo de los hechos, los hechos *puros y duros*. Por otro, el espejo en el que la realidad se representa: es el universo de las representaciones, lo simbólico, lo imaginario. En el mejor de los casos, ese espejo refleja fielmente la realidad, la duplica; es el caso de la representación científica de la

realidad, único lenguaje verdadero para positivistas y para marxistas, y ante el que comparten la misma beata fascinación. En los demás casos, el espejo deforma los hechos, bien sea para ocultar o distorsionar la realidad del dominio de unos sobre otros, invirtiéndola como se invierte la imagen en la ‘cámara oscura’, bien sea por incapacidad de los seres humanos para obtener una representación adecuada: los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro interponen entre el hombre y la realidad un ‘espejo encantado’. Retoños ambos del imaginario burgués ilustrado, positivistas y marxistas quedan atrapados en la ideología de la representación. El desprecio que unos y otros comparten por los imaginarios populares y el lenguaje común u ordinario en el que éstos se expresan es sólo una consecuencia lógica de esa herencia ilustrada, radicalmente antipopular.

El dilema ante el que ahora nos encontramos es el siguiente. ¿Cómo incorporar la indudable dimensión agónica, de lucha, de juegos de poder, que en buena medida se juega en el campo de lo imaginario, sin condenar a ese imaginario a ser mera representación más o menos defectuosa de una realidad que se supone exterior a él? Pero también, ¿cómo mantener esa centralidad de lo imaginario que le han devuelto historiadores, antropólogos y hermeneutas, sin esencializarlo, sin olvidar su papel central en los conflictos y luchas de poder? O, por decirlo en palabras de Paul Ricoeur, ¿cómo conjugar la actitud de sospecha y la actitud de escucha, ambas ineludibles para cualquier acercamiento a lo imaginario? ¿Cómo saber oír las diferentes maneras en que los grupos humanos se hacen y dicen a sí mismos, sin por ello hacer oídos sordos a los modos en que unas minorías suelen acallar las voces de los más? Aquí es donde, a mi juicio, la aportación de Cornelius Castoriadis tiene mucho y bueno que decir. Pese al lastre ilustrado de su triple herencia como intelectual griego, francés y marxista, su riguroso intento de conceptualizar lo imaginario articulándolo con la autonomía colectiva y con la creación radical merece especial interés. Inspirándome en su reflexión, yo formularías las siguientes tesis como constitutivas de lo imaginario.

En primer lugar, lo imaginario no es susceptible de definición. Por la sencilla razón de que es el la fuente de las de-finiciones. La imposibilidad de su definición es una imposibilidad lógica. Pretender definirlo es tarea semejante a la de –según el proverbio chino- intentar atrapar el puño con la mano, siendo el puño sólo una de las formas concretas que la mano puede adoptar. Pero su in-definición no trasluce un defecto o carencia, sino, al contrario, un exceso o riqueza. Lo imaginario excede cuanto de él pueda decirse pues es a partir de él que puede decirse lo que se dice. Por eso, al

imaginario sólo puede aludirse por referencias indirectas, especialmente mediante metáforas y analogías. La “claridad y distinción” que Descartes reclamaba para los conceptos son del todo impropias para aludir a lo imaginario, lugar más bien de claroscuros y con-fusiones o co-fusiones. Lo imaginario no constituye un conjunto ni está constituido por conjuntos. Castoriadis dice que está integrado por ‘magmas’, como pueden ser el magma de todos los recuerdos y representaciones que puede evocar una persona o el magma de todas las significaciones que se pueden expresar en una lengua vernácula determinada. A su modo de actividad se ha aludido como ‘murmullo’, ‘ebullición’, ‘manantial’, ‘torrente’, ‘raíz común’, o ‘agitación subterránea’. En cualquier caso, lo imaginario es antes actividad que acto, verbo que sustantivo, potencia que dominio, presencia que representación, calor que frío, antes líquido o gas que sólido o solidificado.

En segundo lugar, ese torbellino imaginario, está originando permanentemente formas determinadas, precipitando en identidades, con-formando así el mundo en que cada colectividad humana habita. Sus flujos magmáticos se con-solidan, se hacen sólidos al adoptar formas compartidas, dando consistencia al conjunto de hechos que tiene por tales cada sociedad. Como decía Nietzsche, la realidad, lo que cada grupo humano tiene por realidad, esta constituida por ilusiones que se ha olvidado que lo son, por metáforas que, con el uso reiterado y compartido, se han reificado y han venido a tenerse por “las cosas tal y como son”. De ahí que, como veremos, la investigación de las metáforas comunes a una colectividad sea un modo privilegiado de acceder al conocimiento de su constitución imaginaria. Lo imaginario alimenta así esa tensión entre la capacidad *instituyente* que tiene toda colectividad y la precipitación de esa capacidad en sus formas *instituidas*, congeladas. Esa doble dimensión, instituyente e instituida, de toda formación colectiva asegura, respectivamente, tanto la capacidad autoorganizativa del común como su posibilidad de permanencia, tanto su aptitud para crear formas nuevas como su disposición para recrearse en sí misma y afirmarse en lo que es.

En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, en lo imaginario echan sus raíces dos tensiones opuestas, si no contradictorias. Por un lado, el anhelo de cambio radical, de autoinstitución social, de creación de instituciones y significaciones nuevas. Por otro, el conjunto de creencias consolidadas, de prejuicios, de significados instituidos, de tradiciones y hábitos comunes, sin los que no es posible forma alguna de vida común. Aunque afloraran en su momento de aquella potencia instituyente, como la

lava en que se solidifica el magma volcánico en ebullición, también, al igual que ésta, vuelve a las profundidades y, bajo la presión de nuevas capas sólidas que precipitan sobre ella, vuelve a licuarse y almacenar en su interior la energía de la que emergerán nuevas creaciones. Aquí anida, a mi juicio, la capacidad creativa que anida en el seno de las formas tradicionales de vida, y que suelen negarle los ya tan viejos espíritus modernos al presentarlas como mera reiteración mecánica de hábitos repetidos desde el comienzo de los tiempos.

La creatividad del pensamiento y la imaginación de las culturas llamadas tradicionales (todas a su manera lo son, incluso las que pertenecen a la ya larga tradición moderna) se pone bien de manifiesto en esas dos figuras que acuñara Lévi-Strauss en sus estudios sobre *El pensamiento salvaje*: las figuras del *bricoleur* y del *caleidoscopio*. En las culturas donde predomina la oralidad, donde la escritura –y, en particular, sus formas más potentes: la ley escrita y el libro sagrado– no viene a congelar ni los saberes ni las pautas de conducta, la actividad del imaginario no puede estar sino en permanente ebullición, rehaciendo sin cesar formas nuevas. El ‘salvaje’ (y todos en buena medida los somos en la vida cotidiana) se comporta como el *bricoleur*, que recoge residuos de aquí y de allá (residuos lingüísticos, simbólicos, materiales...), más o menos al azar, para irlos recombinando, como los cristalitos de un caleidoscopio, con vistas a resolver los problemas que se vayan presentando.

En cuarto lugar, lo imaginario es –por decirlo en términos de Castoriadis– “denso en todas partes”. Esto es, permanece inextirpablemente unido a cualquiera de sus emergencias y puede, por tanto, rastrearse en cualquiera de sus formas instituidas. Por grande que haya sido el trabajo de depuración de la ganga imaginaria, como es el caso de las formulaciones de las matemáticas o las de las ciencias naturales, siempre puede desentrañarse de ellas la metáfora, la imagen, la creencia que está en su origen y las sigue habitando. Cada dato, cada hecho, cada concepto, nunca es así un ‘mero dato’, un ‘hecho desnudo’ un ‘concepto puro’, pues está cargado con las significaciones imaginarias que lo han *hecho*, in-corpora en su propio cuerpo los presupuestos desde los que ha sido concebido, está revestido del tejido magmático cuyo flujo ha quedado en él embalsado.

Lo imaginario, por tanto, no está sólo allí donde se le suele suponer, en los mitos y los símbolos, en las utopías colectivas y en las fantasías de cada uno. Está también donde menos se le supone, incluso en el corazón mismo de la llamada racionalidad. Yo diría que, precisamente ahí es donde encuentra su mejor refugio. Acaso esa racionalidad

de la que las sociedades modernas se sienten tan orgullosas no sea sino la elaborada coraza con que esas sociedades revisten ciertos productos de su imaginario para mejor protegerlos, al modo en que los llamados primitivos hacen también con sus tabúes y sus fetiches. Lo imaginario está así presente en lo más íntimo de la fuerza coercitiva de un argumento lógico o en la entraña del más elaborado concepto científico, en los hábitos de alimentación o en la legitimación de un sistema político, Cuando, por ejemplo, la democracia pretende fundar su legitimación racional en la ‘voluntad de la mayoría’, ¿no evidencia la ilusión en que se funda precisamente allí donde la oculta? Al postular la ‘voluntad’, que es característica propia del psiquismo individual, como atributo de un agregado tan inconexo como es ‘la mayoría’ de unos votantes atómicos y aislados, ¿no vienen las democracias a fundamentarse en un descomunal operación metafórica, poética, sobre la que se erige y legitima todo el aparato democrático? (De paso, queda aquí avanzado cómo las metáforas son habitantes principales y argamasa del imaginario, y cómo, en consecuencia, su análisis sistemático es una vía privilegiada para su comprensión).

En quinto lugar, si el imaginario es el lugar de la creatividad social, no lo es menos de los límites y fronteras dentro de los cuales cada colectividad, en cada momento, puede desplegar su imaginación, su reflexión y sus prácticas. Matriz de la que se alimentan los sentidos, el pensamiento y el comportamiento, él acota lo que, en cada caso, puede verse y lo que no puede verse, lo que puede pensarse y lo que no puede pensarse, lo que puede hacerse y lo que no puede hacerse, lo que es un hecho y lo que no es un hecho, lo que es posible y lo es imposible. Así, el imaginario es el lugar del pre-juicio, en el sentido literal del término. El lugar donde anidan aquellas configuraciones que son previas a los juicios y sin las cuales sería imposible emitir afirmación ni negación alguna. Y el prejuicio no puede pensarse porque es precisamente aquello que nos permite ponernos a pensar. El imaginario es el lugar de los pre-supuestos, es decir, de aquello que cada cultura y cada grupo social se encuentra puesto previamente (pre-) debajo de (sub-) sus elaboraciones reflexivas y conscientes. Es el lugar de las creencias; creencias que no son las que uno tiene, sino las que le tienen a uno. Las ideas se tienen, pero –como bien observa Ortega y Gasset– en las creencias se está. Sólo la prepotencia del sujeto constituido por ciertos imaginarios puede llevar a decir “tengo tal creencia”, como quien dice “tengo la gripe”, cuando parece bastante más apropiado decir que es la gripe la que me tiene a mí.

Del mismo modo, y como sexto apunte, si el imaginario es el lugar de la autonomía, desde el que cada colectividad se instituye a sí misma, no es menos cierto que es ahí también donde se juegan todos los conflictos sociales que no se limitan al mero ejercicio de la fuerza bruta. Es por vía imaginaria como se legitiman unos grupos o acciones y se deslegitiman otros, es ahí donde ocurren los diversos modos de heteronomía y alienación. Como ya planteara Etienne de La Boétie en su *Tratado de la servidumbre voluntaria*, ningún sistema de dominación se mantendría sin un fuerte grado de identificación de los dominados con quienes les dominan. Y esa identificación en la que se legitima el dominio se consigue siempre en el campo de batalla del imaginario. Dada la indeterminación de la realidad, y en particular de la realidad social, antes de su constitución por un imaginario concreto, el secreto de la dominación estriba en colonizar el imaginario del otro imponiéndole el mundo de uno como el único posible. Buena parte del fracaso de numerosos movimientos de emancipación se cifra en que sus reivindicaciones se alimentaban –y se alimentan- del imaginario de aquéllos de quienes se pretendían emancipar.

Esta dimensión imaginaria del dominio es la que los estudios habituales sobre la ideología suelen ignorar. El propio Castoriadis no supera la insatisfactoria respuesta que el marxismo toma prestada de Feuerbach en términos de metáforas ópticas como las de inversión y encubrimiento. Tras situar el imaginario en la entraña misma de lo que se tiene por realidad, y en particular de la realidad social, no se puede –sin caer en flagrante contradicción- hacer como si existiera una realidad extrasocial que la ideología viniera, desde fuera, a deformar u ocultar. En este punto la teorización sobre el imaginario reclama una profunda revisión. Revisión que acaso deba comenzar por una alteración de las metáforas mismas con que vimos se suele aludir al imaginario. Desde los “magmas de significaciones” en Castoriadis hasta las “cuencas (fluviales) semánticas” de Durand, todas son metáforas que naturalizan lo imaginario, de preferencia, incluso, con la rotunda naturalidad de las fuerzas geológicas (ríos, volcanes, placas tectónicas...) Nos encontramos así, paradójicamente, con una nueva versión del mito del estado de naturaleza. Lo imaginario instituye lo social, pero no está instituido por lo social, es previo a lo social. Nada puede extrañar, entonces, que tienda a esencializarse en sus diferentes conceptualizaciones.

La revisión mencionada ha de atender así, al menos, a un doble aspecto. Primero, atender no sólo a las formas concretas con las que, desde el imaginario, cada colectividad se da forma a sí misma, sino también a los modos en que cada colectividad

o grupo inyecta sus significaciones en el imaginario. Ahí es donde se abre la posibilidad de que la colectividad pueda alterarse y recrearse a sí misma; y ahí es también donde se abre la posibilidad de que ciertos grupos sociales conformen según sus intereses las pautas imaginarias con las que el resto de la colectividad se percibe a sí misma. Segundo, una precaución acaso inútil en días constructivistas como los actuales, pero que nunca está de más señalar. Por decirlo bruscamente, el imaginario no existe; no hay ningún imaginario ahí fuera esperando ser descubierto o comprendido. Como los tipos ideales weberianos, el imaginario sólo está, como concepto o herramienta, en la mente de quien lo postula y lo usa como categoría de análisis. O, por decirlo de otro modo, la realidad del imaginario es imaginaria, como no podía ser de otra manera.

Abordemos ahora el asunto de cómo investigar esa realidad imaginaria. ¿Es posible un método que ni deje casi todo a la intuición y felices ocurrencias del estudioso sin anclarle, en el otro extremo, en una serie de figuras más o menos arquetípicas que siempre acaban apareciendo por la sencilla razón de que siempre se pre-su-ponen? Aquí es donde la metáfora se nos ha revelado, en nuestros trabajos, como un potente analizador de los imaginarios que, sin embargo, se atiene estrictamente a lo que ellos mismos dicen explícitamente. Por así decirlo, en la metáfora el imaginario se dice al pie de la letra; o, en su caso, al pie de la imagen. Al pie, es decir, en aquello en que la letra, la palabra o la imagen se soportan, se fundamentan.

Ya veíamos cómo lo imaginario no puede reducirse a concepto, sino que a él suele aludirse mediante metáforas, que habitualmente tienen por sujeto o tema fenómenos de la naturaleza: flujos, torbellinos, sustratos, afluencias, magmas... Por la misma razón, no son conceptos, ideas o imágenes las que lo pueblan; lo imaginario no sabe de identidades, de esos contornos de-finidos, de-terminados, que caracterizan a todo concepto, imagen o idea. El imaginario es el lugar de donde estas representaciones emergen, donde se encuentran pre-tensadas. Esa pre-tensión es la que se manifiesta en la metáfora. Cuando alguien dice que cierto cacharro permite ‘ahorrar tiempo’, que ha ‘invertido mucho tiempo’ en una tarea o se angustia ante lo que considera una ‘pérdida de tiempo’, está viviendo el tiempo como algo que se puede ahorrar, invertir y perder, es decir, lo está viviendo *como si* fuera dinero. Por supuesto, el tiempo no es dinero, pero tampoco puede decirse que no lo sea en absoluto para esa persona. Para ella, el tiempo es dinero y no es dinero, ambas cosas a la vez. La metáfora es esa tensión entre dos significados, ese percibir el uno como si fuera el otro pero sin acabar de serlo. La

metáfora atenta así contra los principios de identidad y de no-contradicción, principios que, sin embargo, se originan en ella como forma petrificada suya.

Efectivamente, como ya planteara Nietzsche y desarrollara Derrida, bajo cada concepto, imagen o idea late una metáfora, una metáfora que se ha olvidado que lo es. Y ese olvido, esa ignorancia, es la que, paradójicamente, da consistencia a nuestros conocimientos, a nuestros conceptos e ideas. Si hay una idea clara y distinta, perfectamente idéntica a sí misma, sin el menor margen de ambigüedad ni contradicción es, por ejemplo, la idea ‘raíz cuadrada de 9’, que todos sabemos que es 3. Tan claro lo tenemos que nunca se nos ha ocurrido preguntarnos cómo es posible que un cuadrado tenga *raíz*, como si fuera una berza. Y cómo es posible que esa raíz (o sea, tres) tenga la suficiente *potencia* para engendrar al cuadrado entero (o sea, para engendrar el 9, que es la potencia cuadrada de 3). Para los imaginarios griego, romano y medieval, imaginarios agrícolas y animistas en buena medida, el número, como tantas otras cosas, se percibía, efectivamente, *como si* fuera una planta. Los textos matemáticos de estas épocas están cuajados de metáforas vegetales y alimenticias. Para nosotros, ese ‘como si’ que llevaba a percibir los cuadrados con propiedades de berzas ha perdido toda su pujanza instituyente hasta haberse consolidado en un concepto perfectamente instituido: el concepto ‘raíz cuadrada’. Hemos perdido la conciencia y el sustrato imaginario del símil que hacía *vero-símil* la metáfora, y lo que era *vero-símil* se nos ha quedado en simple ‘*vero*’, verdad pura y simple, es decir, purificada y simplificada del magma imaginario del que emergió. Metáforas como éstas, que hablan de ‘ahorrar tiempo’ o de ‘raíces cuadradas’, llamadas habitualmente metáforas muertas, revelan así las capas más solidificadas del imaginario, aquéllas en las que su cálida actividad instituyente hace tiempo que se congeló pero que, no por ello, deja de dar forma al mundo en que vivimos. Es más, cuanto más muertas, más informan ese mundo, pues ellas ponen lo que se da por sentado, lo que se da por des-contado, aquello con lo que se cuenta y que, por tanto, no puede contarse: los llamados hechos, las ideas, las cosas mismas.

La fuerza de la ideología se asienta principalmente en este tipo de metáforas, que más que ‘muertas’ yo prefiero llamar ‘zombis’, pues se trata de auténticos muertos vivientes, muertos que viven en nosotros y nos hacen ver por sus ojos, sentir por sus sensaciones, idear con sus ideas, imaginar con sus imágenes. La alienación que caracteriza al discurso ideológico está precisamente en esa ocupación del imaginario por un imaginario ajeno, en el uso de metáforas que imponen una perspectiva que no se

muestra como tal sino como expresión de las cosas mismas, que así resultan inalterables.

Un buen ejemplo puede ofrecerlo la persistencia actual del viejo mito ilustrado del Progreso, construido sobre toda una red de metáforas que presentan el tiempo como espacio y, en consecuencia (consecuencia metafórica, ya que no lógica), la sucesión de momentos como presencia simultánea de lugares. Desde los anuncios publicitarios con que se vende la última versión de cualquier aparato hasta la propaganda política de cualquier partido del arco parlamentario, pasando por los grandes ejes que orientan las políticas de desarrollo a nivel nacional o internacional, todo ello quedaría sin la menor legitimación si en el imaginario del hombre común no estuviera arraigada con toda firmeza esa territorialización del tiempo que le hace habitante, no de este o ese lugar, sino de uno u otro momento. “Los talibanes viven en plena Edad Media”, se repetía sin cesar durante la guerra de Afganistán. Pero lo significativo no es que los políticos y los medios de comunicación lo dijeran, sino que todos lo entendiéramos sin el menor asomo de extrañeza. Dejando de lado esa otra magnífica metáfora zombi que es la ‘Edad Media’ (la ‘edad’ presentando el tiempo de la historia como si fuera el de un ser vivo, la singularización de cierta edad como ‘media’, como si no lo fueran todas salvo la primera y la última), ¿cómo es posible vivir tan atrás sin, al parecer, conocer ninguna técnica para desplazarse en el tiempo? ¿Ese mismo ‘atrás’, término espacial, por el que todos acabamos de entender ‘antes’, término temporal, no expresa la misma ideología del progreso? Sólo desde ese imaginario ideológico tienen sentido, y son capaces de convencer y conmover, expresiones tan -literalmente- imposibles como habituales, del tipo: “El camino hacia la modernidad”, “salir del siglo XX para entrar en el siglo XXI”, “país atrasado”, “retroceder a un pasado que ninguno queremos”, “el tren del futuro”... Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Y no sólo en el lenguaje político (todo el lenguaje político actual es ilustrado y arrastra la misma voluntad antipopular que ya animó en el s.XVIII a la Ilustración). También en el lenguaje ordinario se expresa, y recrea, de continuo esta percepción. Se dice de algo (ya sea una persona o una sociedad) que está “anclado en el pasado” o que se está “labrando el futuro”, como si el futuro fuera un sitio, aunque aún sin desbrozar, o como si el pasado fuera un lugar en el que uno pudiera quedar anclado, atrapado o atado. Pero las metáforas no sólo conforman las percepciones; junto a los significados, también arrastran sentimientos y valores. Si el futuro se labra es porque es una tierra que se supone fértil y no árida o amenazadora. Si el pasado es un lugar en el que uno se puede quedar atrapado o anclado

es porque, al contrario que el futuro, ése no es un buen lugar, ni es fértil ni vale la pena labrarlo: es un lugar del que hay que huir. La oposición con el imaginario de las culturas tradicionales es frontal y, sin embargo, muchos sectores de éstas expresan sus reivindicaciones precisamente en esos términos, usando esas metáforas. En esa colonización de los imaginarios por otros ajenos es donde opera el trabajo de la ideología.

La metáfora es así al imaginario colectivo lo que el lapsus o el síntoma es al inconsciente o al imaginario de cada cual. Mediante ella sale a luz lo no dicho del decir, lo no sabido del saber: su anclaje imaginario. Caer en que un lapsus es un lapsus, en que una metáfora es una metáfora, es empezar a caer por el hueco que lleva al imaginario. Tras haber caído, ya no es difícil empezar a observar cómo esa metáfora que ha hecho las veces de síntoma se engarza con muchas otras, constituyendo una tupida red en la que queda atrapada toda una parcela de la realidad. Una red en la que las conexiones, los enredos, no son azarosos, sino que obedecen a una 'lógica' que es la lógica del imaginario. Esa lógica, que atenta contra todos los tenidos por principios lógicos, no es, evidentemente, accesible de modo de directo. Pero sí puede entreverse a través, precisamente, de la manera en que unas metáforas enlazan con otras, la manera en que unas llevan a otras, o bloquean la aparición de otras, la manera en que unas entran en conflicto con otras... Sobre la lógica del imaginario tiene bastante más que decirnos el arte de la retórica que los métodos de la epistemología; es ese arte el que puede proporcionarnos un método de investigación sistemática y empírica del imaginario que parece bastante fructífero.

Hasta aquí, hemos sugerido la utilidad del análisis metafórico para indagar la dimensión instituida del imaginario, para bucear en sus pre-su-puestos y pre-concepciones. Terminemos mencionando su provecho para explorar también su dimensión instituyente, ésa de la que emergen la creatividad y el cambio social. Por oposición a las metáforas muertas o zombis, podemos hablar de metáforas vivas, aquéllas que establecen una conexión insospechada entre dos significados hasta entonces desvinculados, aquellas que, abruptamente, ofrecen una nueva perspectiva sobre algo familiar y nos hacen verlo con nuevos ojos (o saborearlo con un paladar aún sin estrenar). Metáforas vivas lo son, por antonomasia, las metáforas poéticas. Quien me apuntó que en el cante flamenco había 'sonidos negros' me hizo oír lo que no había oído nunca: el sonido de los colores. De igual modo, en la emergencia y consolidación

colectiva de nuevas metáforas se expresa, y se recrea, la autonomía del imaginario para rehacerse a sí mismo, para alterarse bajo configuraciones nuevas. Qué duda cabe de que aquellos burgueses ilustrados que se percibían a sí mismos como habitantes del tiempo tuvieron que resultarles bien extraños a la mayoritaria población campesina que se identificaba como lugareña, como habitantes de este o de aquel lugar. Sin embargo, las metáforas, entonces vivas, en las que el nuevo habitáculo temporal empezaba a decirse hoy son moneda corriente, poesía congelada. No menos debía extrañar a los abuelos de esos campesinos, tan analfabetos como ellos, que un tal Galileo viniera a decirles que la naturaleza era un libro, negándoles así cualquier capacidad de conocerla, a ellos, que venían hablando con ella y entendiéndola desde hacía siglos. Sin embargo hoy, toda la investigación sobre la secuenciación del ADN se funda en esa misma metáfora. Hay, pues, metáforas vivas que se consolidan, alterando toda la vida de la colectividad.

Evidentemente, no toda metáfora viva tiene capacidad –o expresa- un cambio social radical. No son los poetas quienes hacen la historia, sino la capacidad poética colectiva. Para que una metáfora nueva, o una constelación de metáforas, exprese –o impulse- un cambio en el imaginario son necesarias al menos tres condiciones. Primero, es necesario que esa metáfora sea imaginable o verosímil desde un imaginario dado, pues cada imaginario, como veíamos, perfila un cerco que bloquea determinadas asociaciones. El imaginario griego clásico no podía establecer enlaces metafóricos entre la geometría y la aritmética, por lo que fue necesario un cambio radical de imaginario para que pudieran empezar a formularse las metáforas sobre las que se construyó lo que más tarde se llamaría álgebra.

Segundo, hace falta también que la metáfora viva, una vez concebida, encuentre un caldo de cultivo adecuado para crecer y consolidarse. Y ese caldo de cultivo no puede ser sino social, integrado al menos por algunos grupos para los que la nueva percepción tenga sentido y valga la pena. La historia de la ciencia está llena de ejemplos de metáforas originales que fueron ignoradas o incluso ridiculizadas en el momento de su formulación y que hubieron de esperar a que alguien, ya desde otro imaginario diferente, las recuperase y las viera aceptadas por un entorno social más propicio. Una forma habitual de generar metáforas vivas que, no obstante, obtengan cierto consenso social es alterar o invertir una determinada constelación de metáforas zombis. Así, podemos invertir todas las metáforas que localizaban el tiempo en el imaginario ilustrado y generar un imaginario anti-ilustrado. En lugar de “atados al pasado” podemos hablar de estar “atados al futuro” y, de repente, toda una serie de figuras

irrumper en el escenario: quienes han hipotecado su presente en créditos, planes de pensiones y seguros de vida; los ciudadanos que han de apretarse el cinturón al haberse comprometido sus Estados a “entrar en la modernidad”... Comparada con la naturalidad con que aceptamos la metáfora “atados al pasado”, estar “atados al futuro” resulta una expresión chocante, como chocante es toda metáfora viva, pero no tanto como para que carezca de sentido, pues se limita a recombinar de otro modo asociaciones que, de por sí, ya eran posibles en el imaginario ilustrado. El futuro al que ahora nos percibimos atados no deja de ser un lugar, tan lugar como antes era el pasado. Esa verosimilitud de las metáforas vivas obtenidas por alteración de otras muertas es la que hace probable que encuentren terreno abonado en algunos grupos sociales para los que, además de tener sentido, pueden resultar valiosas. Tal es el caso de los movimientos de rebeldía frente a políticas que llevan a un futuro al que no se quiere ir, como ciertos sectores del movimiento antiglobalización (por cierto, ésta del ‘futuro global’, el futuro como un globo es quizá la última metáfora de esta estirpe) o el de ciertas culturas indígenas que hoy se reorientan a “labrar el pasado” para cultivar en él los frutos que el “camino hacia la modernidad” ha prometido tanto como ha frustrado. La inversión de metáforas permite así detectar, y promover, cambios profundos en el imaginario. Cambios que, aunque dentro de las coordenadas que impone ese imaginario, pueden llegar a provocar un cambio de sistema de coordenadas o incluso -por seguir con esta metáfora cartesiana-, tal vez, a un cambio en el imaginario radical que sustituya las coordenadas como matriz espacial en la que hayan de situarse las cosas y los acontecimientos.

En tercer lugar, no es menos necesario que esa metáfora desbanque a otras que se le oponen y consiga ocupar su lugar, al menos en espacios sociales suficientemente amplios. La lucha por el poder es, en buena medida, una lucha por imponer las propias metáforas. En esto el imaginario burocrático está apenas estudiado, pese a su descomunal poder de creación de realidad. Recuerdo el análisis que hacía una doctoranda mía que estaba trabajando sobre un conflicto entre un grupo de mariscadoras gallegas y la Administración local. Llegados a un punto que reclamaba un diálogo, la Administración impuso la metáfora que para ella era natural: había que constituir una ‘mesa de negociación’. Ya daba igual lo que en esa mesa pudiera acordarse, apuntaba mi alumna, sólo por haber asumido la metáfora las mariscadoras habían perdido la batalla, como de hecho la acabaron perdiendo. La mesa es lugar natural de negociación para el burócrata, el habitante natural de los despachos, pero no lo era para aquellas mujeres. Para ellas, el lugar donde se discutían los asuntos comunes, donde se

negociaba y se tomaban decisiones, es decir, el lugar propiamente político, el lugar de poder y, en este caso, de poder femenino, era la playa, esas playas donde se reunían con ocasión de mariscar. La mesa como lugar político era para ellas un lugar extraño, terreno enemigo. Hubieran debido, concluía la perspicaz doctoranda, acuñar su propia metáfora e imponérsela a aquellos políticos, hubieran debido llevarles a la ‘playa de negociaciones’. Las decisiones habrían sido muy diferentes.

Esto es todo. Espero, si no haberles ilustrado, sí al menos haberles contagiado algo de mi interés por las metáforas, esos sorprendentes habitantes del imaginario.