

## Ontología de las ciudades imaginarias

---

**Abstract.** Any philosophy concerned with imagination, language and text, must discuss the ontological condition of the imaginary places described by fantastic literature and the utopian-philosophical genre. This involves the issue of the ontology of the text. The paper inquires into the existence, kind of reality, and effect on praxis and the critique of everyday life of these imaginary worlds.

**Key words:** imaginary worlds, Utopia, imagination, philosophy and literature.

**Resumen.** Una filosofía interesada por la imaginación, el lenguaje y el texto, debe discutir la condición ontológica de los lugares imaginarios descritos por la literatura fantástica y el género utópico-filosófico. Eso entraña preguntar por la ontología del texto. El artículo investiga su existencia, su tipo de realidad y su incidencia en la praxis y en la crítica de la cotidianidad.

**Palabras clave:** mundos imaginarios, utopía, imaginación, filosofía y literatura.

La literatura fantástica y realista, el género utópico-filosófico y el histórico, describen lugares, ciudades, países y mundos que, con propiedad, podemos denominar *imaginarios*.

Para una filosofía interesada por la imaginación, el lenguaje y el texto, es provechoso discutir la condición ontológica de ese tipo de lugares imaginarios que, tal y como se verá en esta propuesta, significa preguntarse por la ontología del texto. De tal modo que me propongo inquirir

por su existencia, por su tipo de realidad, por su incidencia en la praxis y en la crítica de la cotidianidad. Así, cuando en la escritura se han descrito esa clase de constructos imaginarios ¿asumimos acertadamente que se trata de constructos inexistentes, carentes de toda realidad? O, por el contrario, ¿es posible plantearlos como dotados de una cierta forma de existencia y realidad? Y, en consecuencia, ¿qué tipo de existencia y realidad les corresponde?

Parece que, con notables excepciones, la imaginación y lo imaginario han sido tratados por la tradición filosófica de manera reduccionista y heterónoma, siempre subordinados a la percepción o la intelección y confinados únicamente al ámbito de lo fantasioso y ficcional o simplemente concebidos como error y engaño.

Una concepción de esa naturaleza encuentra su origen en lo que se ha denominado *fetichismo de realidad*, metodológicamente mecanicista y ontológicamente determinista, articulación depauperada de diversas modalidades del intento por pensar las complejas relaciones entre sujeto y objeto a lo largo de la historia del pensamiento.

Para el Platón de *La República* (Platón, 1981, 509d-511e), en su alegoría de la línea, la imaginación se encuentra ubicada en la región de lo visible, en el ámbito de lo fenoménico y constituye un rango ontológicamente inferior, lo más próximo al no ser: la imaginación es un burdo reflejo de los fenómenos visibles, sometidos al devenir perpetuo y, por lo tanto, no es susceptible de ser conocido como *episteme*, sino únicamente como opinión o conjetura imaginaria, es decir, como “conocimiento falso” y “engañoso” –gracias a su particular concepción ontologista–. Por ello, el arte, concebido en términos estrictamente

miméticos, resulta una imitación de lo producido por el artesano y, toda vez que éste imita el arquetipo ideal, constituye una mimesis de la mimesis (doble reflejo o simulacro) y por ello, es el grado ínfimo de la ontología y epistemología platónica.

En *Acerca del alma*, Aristóteles concibe la imaginación como una facultad epistémica, (*phantasia*) que junto a la percepción sensible (*aisthesis*) y el pensamiento intelectual (*nous*), constituyen el psiquismo (*psyche*). De tal forma, Aristóteles funda una teoría gnoseológica, relativamente consistente, con un claro perfil epistemológico, con la cual distingue la *psyche* como una mecánica de las facultades, en la cual la imaginación funge como una facultad mediadora entre la sensación y el pensamiento racional, adquiriendo, de ese modo, un estatuto gnoseológicamente funcional —muy distinto al planteamiento platónico—. Sin embargo, en esa mecánica de facultades, la imaginación queda reducida a una mediación, enteramente dependiente del aporte de la percepción sensible y que produce, en virtud de lo anterior, un conjunto de imágenes, generalmente falsas, que serán dilucidadas, en último término, por pensamiento racional.

Kant prosigue, en lo fundamental, con el modelo gnoseológico elaborado por Aristóteles, sin embargo, en su gnoseología la imaginación adquiere una relación más rica y compleja con la sensibilidad y el entendimiento. En la *Crítica de la razón pura*, procede a una reformulación de la *psyche* a partir del canon de las facultades aristotélico, aunque profundamente implicado en la trama que el racionalismo, el empirismo y el escepticismo habían provisto a la filosofía moderna a partir de Descartes. Es notable cómo estas facultades, pese al esfuerzo de Kant por ponerlas en movimiento en un todo estructurado y unitario, prosiguen funcionando como compartimentos separados y estancos —lo que pondrá de relieve las limitaciones infranqueables del modelo de la mecánica de las facultades—.

Con la introducción del esquematismo a su mecánica de las facultades, Kant aporta lo que faltaba en la gnoseología aristotélica, es decir, la tesis de que para que *el conocimiento sensible se realice, es necesaria la actividad trascendental de la imaginación*, y no únicamente destacar, como lo había hecho el Estagirita, la necesidad de la sensación para que haya imaginación.

Kant, entonces, determina dos formas para la imaginación, a saber, la *reproductora* y la *productora*. La primera está relacionada a la intuición sensible (produce las imágenes) y la segunda a la sola función intelectual, ya que enlaza con los conceptos del entendimiento, proporcionando el esquema —que es una especie de molde categorial o intelectual— a la imagen y así se opera una nueva síntesis, en este caso, la que denomina *intelectual*, y que hace corresponder las categorías puras del entendimiento con las representaciones provenientes de la intuición sensible.

En esta fase, que es puramente gnoseológica, la imaginación productora actúa espontáneamente, pero eso no significa que Kant considere que combine libremente representaciones para darles la forma que quiera, sino que esta espontaneidad consiste en una libertad relativa de la imaginación para aplicar las categorías y los conceptos del entendimiento a la intuición sensible. Así, la imaginación productora procede a seleccionar las reglas generales, de carácter universal y *a priori*, que se encuentran en el entendimiento, y de esa forma subsume las intuiciones sensibles bajo los conceptos y categorías del entendimiento, explicando así cómo concibe el proceso de conocimiento.

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la sección sobre la “Deducción de los juicios estéticos puros”, y particularmente en el parágrafo §49, en el cual expone en torno a las facultades del ánimo que constituyen al genio, Kant plantea una relación muy esclarecedora de la *imaginación productora* con la que denomina *facultad de ideas estéticas*, lo cual nos permite entender más prolijamente en qué consiste la dimensión creadora y libre de la imaginación productora en su dimensión estética y simbólica.

Así, lo que pareciera constituir la novedad del aporte kantiano respecto del tema de la imaginación, es que le otorga a la imaginación productora una función gnoseológica en la creación estética que enlaza tanto con la razón —ya que las representaciones imaginarias aparecen con la consistencia propia de las ideas racionales—, como con la sensibilidad y el entendimiento —en tanto refieren al mundo de la experiencia (como acervo acumulado previamente por el genio creador) pero lo superan, y, a la vez, descansan sobre

un concepto o categoría que no le son plenamente adecuados—, pero, y he aquí lo más notable, con *independencia* de las tres facultades (razón, entendimiento y sensibilidad) y, por lo tanto, con una particular capacidad para la conformación de un ámbito propio de objetos imaginarios cuya cristalización, por excelencia, se produce en la creación artística, la poesía en particular. Con lo cual, la imaginación tiende a rebasar el tratamiento sistemático y específicamente gnoseológico, para ser considerada por Kant en la esfera global del psiquismo, como facultad autónoma, que tiende a liberarse del encadenamiento epistémico para conformarse como facultad privilegiada en la esfera estética.

De este modo la imaginación experimenta en Kant una reformulación sistemática de singular importancia, que se concreta tanto en el ámbito gnoseológico como estético. En este último, Kant anuncia embrionariamente los futuros desarrollos que experimentará la imaginación en el romanticismo filosófico, con una orientación ya no gnoseológica, sino de tipo ontológico. Sin embargo, como ya señalé, esa libertad y espontaneidad otorgada a la imaginación en la creación estética, se produce en tensión con su “mecánica de las facultades”, y su intento por entenderla de esa manera en la esfera estética no dejará de darle problemas precisamente allí donde ha desplegado su mayor tarea sistemática, es decir, en la propia mecánica de las facultades. Y esto en razón de que se ve obligado a recurrir a categorías de tipo estéticas y no de carácter gnoseológicas, como las de *genio* y *espíritu*, para posibilitar la comprensión de la dimensión relativamente creativa y espontánea de la imaginación. Esto por sí mismo no es un problema. Pero sí lo constituye en el contexto de la obra kantiana, ya que en términos eminentemente gnoseológicos no logra demostrar articuladamente el desempeño creador y espontáneo de la imaginación y debe recurrir, para ello, al campo estético; lo cual pareciera una insuficiencia del mismo sistema gnoseológico, un límite insuperable de su mecánica de facultades que mengua la capacidad explicativa de su gnosologismo con respecto a la imaginación.

La imaginación, en consecuencia, entendida únicamente como facultad inscrita en un engranaje de facultades y estructuras epistémicas,

queda inhibida y refrenada<sup>1</sup> y únicamente en la dimensión estética es donde Kant le reconoce un potencial creador significativo pero siempre condicionada por la experiencia sensible: “aunque la imaginación sea una tan grande artista, e incluso maga, no es creadora, sino que tiene que sacar de los sentidos la *materia* para sus producciones.” (Kant, 1991, 72). No obstante, poniendo en perspectiva su aporte frente a lo que hemos visto en los autores ya estudiados, con Kant la imaginación ha alcanzado un estatuto distinto, tanto en el plano gnoseológico como estético. Esta nueva condición otorgada a la imaginación, posibilitará el desarrollo de nuevas corrientes para las que la imaginación tenderá a liberarse de una estrecha consideración en el marco de un canon de facultades gnoseológicas, y relacionarla, en consecuencia, de manera más dúctil y efectiva con lo estético, lo ontológico y lo histórico-social.

\*\*\*

En mi propuesta se busca entender la *psyche*<sup>2</sup> esencialmente articulada por la imaginación y por lo histórico-social (Castoriadis, 1989, 178), con consecuencias significativas en la praxis, en el hacer y el pensar sociales y en el ámbito de lo cotidiano. Una buena parte del pensamiento heredado ha escindido lo psíquico y lo social histórico, imposibilitando una visión dinámica de ambos, como momentos fundantes, cooriginarios y dialéctico-recursivos, tanto lógica como ontológicamente.

Plantear, por lo tanto, una ontología de la imaginación significa entender que entre el sujeto imaginante y la realidad histórico social y fáctica se genera una tensión dinámica, una temporalidad en la que ese sujeto instituye un conjunto indeterminado de significaciones sociales que inciden praxiológicamente y determinan relativamente su mundo social y a la vez, por un efecto dialéctico-recursivo, este mundo social condiciona la producción de nuevas significaciones sociales.

Tal conjunto de significaciones sociales indeterminado constituyen lo que el filósofo anarquista contemporáneo, Cornelius Castoriadis, ha denominado *imaginario social*. Se trata de un conjunto indeterminado que Castoriadis representa con la metáfora del *magma*, es decir, constituye una

totalidad significativa que, al igual que el idioma, está plenamente articulado por determinaciones conceptuales pero que por su vastedad y efectualización es imposible reducirlo a una clasificación conjuntista de perfiles definitivos y que, por lo tanto, escapa a una ontología determinista.

Ahora bien, el imaginario social adquiere concreción en el discurso y en el texto, lo cual debe entenderse en su sentido amplio y omni-compreensivo, es decir, como totalidad cultural y significativa y no únicamente reducido a texto escrito o verbal. De tal modo, toda producción histórico social constituye discursividad y textualidad, es decir, instituye una totalidad significativa dinámica y variable en el espacio social y en el tiempo histórico y cotidiano, susceptible de ser interpretada y con ello elaborar narrativas diversas sobre el acaecer humano.

Este es un proceso eminentemente praxiológico que tiene distintas dimensiones. La producción significativa y la labor hermenéutica que le va aparejada es un evento legítimo de la praxis de los diversos sujetos sociales. Así, cuando Marx en la XI tesis sobre Feuerbach postulaba que “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”, soslaya, concediendo un aforismo efectista de tipo positivista, la comprensión dialéctica de la praxis como un momento complejo en el que se articulan recursivamente la producción teórica, la hermenéutica y la transformación efectiva de lo histórico social y lo fáctico. Posiblemente una formulación más dialéctica tendría que decir: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintas maneras, lo cual es una fase de la praxis que deberá dar lugar, consecuentemente, a los diversos procesos de su transformación real, y esto, a su vez, incidirá en los sucesivos procesos de interpretación del mundo”.

De este modo, la producción textual, restringida a su dimensión de texto escrito, ya sea literario o teórico, puede entenderse como formando un cuasimundo —un pseudomundo que podemos denominar con propiedad semiótico o significativo— el cual, aunque no tiene la misma densidad ontológica que la objetualidad fáctica, es, sin embargo, igualmente el resultado de la praxis histórico social. Los textos no son entidades ideales que floten en un mundo de esencias platónico. Son

productos humanos fruto de la *poiesis* de sujetos situados histórica y socialmente que registran, en forma de textos, narrativas de diversa índole. Tales narrativas tienden instituir un pseudomundo textual que, por sus características de objetualidad significativa, constituye a la vez un ámbito o visaje pseudoconcreto de lo real, es decir pura fenomenalidad exterior y aparente —en tanto texto reducido a conjunto de signáculos frutos de una convención social— y, lo que es más importante, como dispositivo poiético praxible, susceptible de reingresar a la esfera de la praxis histórico social —resemantizando su momento pseudoconcreto— como un componente narrativo de esa praxis, con potenciales consecuencias significativas en la transformación de lo real social y fáctico.

Los textos mientras no reingresen en la esfera praxiológica, se encuentran en estado de suspensión virtual en el pseudomundo del texto. Una novela, una utopía o un programa de transformación política, existen en ese pseudomundo y no tienden a adquirir algún grado de concreción, sino hasta que un actor social lo asume como componente de su praxis histórico social. Así los textos pueden efectualizar distintos grados de densidad ontológica, toda vez que se articulen a una praxis transformadora, en condición de relato o narrativa praxible. De lo cual se deriva que los textos tendrán distintos niveles de concreción o de densidad ontológica. Un relato fantástico experimentará niveles evanescentes de densidad o concreción ontológica ya que su praxibilidad es muy sutil: un texto como *Alicia en el país de las maravillas* efectualiza su concreción en el ámbito del ensueño, del juego, en la recreación de mundos fantásticos, dotando de encanto y humor a la cotidianidad —ya que su praxibilidad así lo permite— y, a la vez, retroalimentando semánticamente a otros textos. Una utopía podría alcanzar un mayor nivel de densidad o concreción, puesto que amplios actores sociales podrían asumirla con un componente efectivo de su praxis social —y ello porque una utopía puede permitir un mayor nivel de praxibilidad, toda vez que apela a la realidad histórico social y no a la fantasía—.

La reinserción de los textos en la esfera de la praxis es, a la vez, producto de una praxis concreta con los textos, la cual consiste en su desvirtualización, en la resemantización de su mero

fenomenismo, y, por lo tanto, en la coproducción crítica poética a cargo de un actor social efectivo y su conversión en dispositivo de discurso susceptible de producir densidad ontológica efectivizando la praxis histórico social.

Las ciudades imaginarias tienen una condición de existencia peculiar. Por un lado existen virtualmente en los textos en tanto constituyen narrativas de mundos posibles o imposibles. Por el otro, en tanto textos, existen realmente como discurso. Maquiavelo, en *El Príncipe*, menospreciaba aquellas “repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente”, sin embargo, se le puede argüir que tales ciudades se han visto y se ha sabido de su existencia, con mayor o menor precisión, en una esfera de lo real y tal esfera la constituye el discurso o bien, el pseudomundo del texto. Sobre la realidad del discurso no pareciera existir objeción válida, ya que todo discurso dispone de un soporte real: el texto; y este a su vez —entendido en términos amplios como producción cultural—, tiene concreción objetual en libros, textos electrónicos, pantallas cinematográficas, televisivas, computacionales, pinturas, esculturas, partituras, coreografías, escenografías, conjuntos urbanos, etc.<sup>3</sup>. El discurso presenta una dimensión lingüística objetiva, compuesta por signos, palabras y oraciones, y una dimensión semántica que lo relaciona hermenéuticamente con el sujeto, con la comunidad y el mundo objetivo. A la vez, el hecho de que en torno al discurso y al texto se genere tejido social coadyuva a comprender sus implicaciones ontológicas<sup>4</sup>.

Desde un realismo ingenuo, o *fetichismo de realidad*, suele argumentarse en contra de la existencia de tales ciudades o narraciones, objetando que si bien pueden leerse en un texto como *Alicia en el país de las maravillas* o en *Utopía* —y hasta se les puede ver representadas en una obra teatral o en una película—, no hay un País de las maravillas o una Isla de *Utopía realmente existentes*, con lo cual se omite, o bien se menosprecia su existencia virtual o representativa, en tanto texto. Un argumento de esa naturaleza ignora la esfera en la que a las ciudades imaginarias les es propia la existencia, el discurso; y más aún, niega la realidad de tales entidades discursivas exigiéndoles una condición ontológica que no tienen por qué

cumplir para tener existencia. Me refiero a que a las ciudades imaginarias se les pide que existan como existe la ciudad de San José, o al menos, como existió la ciudad de Troya —y en verdad se trata de objetos disímiles: los primeros, objetos discursivos, los segundos, objetos urbanos—. Esa exigencia, como decía, considera que las *imagópolis* tienen que existir como ciudades reales e históricas, habitables, ubicadas concretamente en el tiempo y el espacio, y no repara en que para que tengan su propia condición de existencia les basta con existir como discursos, como texto. Esta es la naturaleza ontológica legítima de las ciudades imaginarias. Al respecto, resulta ilustrativa la postura de Platón, cuando, refiriéndose a la “construcción” de su *República*, le responde Glaucón: “—Comprendo: hablas del Estado (o ciudad) cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.”, (Platón, 1998, 592a, las cursivas son mías); anteriormente, en el libro V, había dicho: “—¿Y no diremos que también nosotros hemos producido en palabras un paradigma del buen Estado (o ciudad)? —Ciertamente. —Pues entonces, ¿piensas que nuestras palabras sobre esto no están bien dichas, si no podemos demostrar que es posible fundar un Estado tal como el que decimos? —Claro que no.” (472e, las cursivas son mías). Aunque la problemática filosófica que está detrás de este planteamiento es más compleja, quiero destacar que Platón legitima la autonomía de la esfera discursiva, argumentando a favor de la validez de *construir con palabras* una ciudad, fundamentando su naturaleza imaginaria y discursiva, sin sentirse obligado a plantear su existencia como constructo fáctico, urbano y político.

Al respecto, conviene recordar que Ricoeur habla del *cuasimundo del texto* para referirse a esa esfera de realidad en que existen los textos en su relación con el mundo fáctico. Considero que Ricoeur habla del *cuasimundo del texto* para indicar que los textos existen en un ámbito virtual o representativo, al cual, lejos de negarle su existencia, dota de un adecuado estatuto ontológico frente al mundo fáctico<sup>5</sup>. A propósito, es oportuno mencionar que al plantear la idea de texto ampliado, como toda obra cultural significativa, no pretendo adscribir a una posición en la que todo

se reduzca a texto. Por el contrario, considero que el mundo fáctico se traduce en texto por efecto de la praxis histórico social de la humanidad, pero el mundo presenta una *factualidad excedente* que no es texto, o bien que lo es sólo en potencia, para usar la categoría aristotélica. Sin embargo, es fundamental entender, a la vez, que toda realidad fáctica susceptible de ser conocida tendrá que adquirir, en uno u otro sentido, la condición de texto, es decir –y atendiendo al principio trascendental kantiano– el objeto emerge de la pura facticidad y lo hace únicamente en la medida en que se configura textualmente, como objeto significativo, capaz de ser conocido por la *psyche* humana. Ricoeur, sin embargo, se refiere al texto literario y plantea su existencia en un *cuasimundo*, con lo que busca distinguirlo del mundo fáctico y, a la vez, otorgarle la condición ontológica que le es propia: se trata de un cuasimundo ya que no nos encontramos con los textos como sucede con los objetos que fluyen en la esfera primaria de lo real: los textos se producen social e históricamente y se desempeñan semióticamente en ese cuasimundo, que también es denominado intertextualidad; e inciden semánticamente en distintos niveles de lo real, ya sea propiamente en ese cuasimundo textual, o en las esferas concretas de la praxis histórico social.

## Notas

1. Al respecto dice Szilasi, refiriéndose críticamente al lugar que le ha asignado Kant a la imaginación: “Pero en esta asignación de papeles, la imaginación se convierte en órgano auxiliar del entendimiento; coopera desde fuera, más bien que en el mismo plano.” (Szilasi, 1969, 82)
2. Al respecto Cornelius Castoriadis dice: “la psique es ella misma emergencia de representaciones acompañadas de un afecto e insertas en un proceso intencional.” (Castoriadis, 1989, 191).
3. Es bien conocida la vastedad de soportes materiales y dinámicos que ofrecen las artes especialmente a partir de la revolución que producen las vanguardias y posvanguardias durante el siglo

veinte cuando se ven significativamente superadas y resemantizadas las Bellas Artes del canon clásico y renacentista. Con la noción de *texto ampliado* me refiero a toda producción cultural significativa, lo cual incluye desde el texto escrito hasta las herramientas y edificaciones, pasando, obviamente por todo tipo de producción artística. Se le puede entender, de igual forma, como todo material significativo capaz de ser percibido sensorialmente (visual, auditivo, olfativo, táctil, gustativo) y sintetizado noéticamente. También uso el término en su forma habitual, restringido a texto escrito.

4. Ese tejido social presenta diversas dimensiones. En una de ellas es posible ver cómo en torno a discursos y textos se realizan debates, conferencias y discusiones públicas. Ese tipo de socialidad se produce a partir de significaciones primordiales del imaginario social y nos permite reparar en la importancia de tales significaciones, tengan o no un referente en la realidad fáctica. Por ejemplo, en torno a la significación “Dios” se realizan congresos y conferencias y se publican una enorme cantidad de libros. Si de algo no cabe duda es de la existencia de “Dios” en su condición de texto.
5. Conviene destacar que cuando Ricoeur habla del pseudomundo del texto no solo se refiere a una dimensión ontológica en la que existen los textos virtualmente, también plantea que cada texto tiene su propio pseudomundo.

## Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius. (1989) *La institución imaginaria de la sociedad* (Tomo II, trad. Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Tusquets.
- Kant, Immanuel. (1991) *Antropología. En sentido pragmático* (trad. José Gaos). Madrid: Alianza.
- Platón. (1981) *La república* (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, versión bilingüe en tres tomos). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón. (1998) *La república* (Trad. Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Szilasi, Wilhelm. (1969) *Fantasia y conocimiento* (Trad. Edgardo Albizu). Buenos Aires: Amorrortu.