

En esta indagatoria –que graciosamente ya ve su final– he procurado generar una reposada reflexión en torno a uno de los posibles enfoques desde los que se puede abordar una filosofía de la imaginación. Indudablemente habría otros. El que elegí me ha posibilitado el estudio de ciertas complejidades que ofrece el discurso y la vinculación con diversas teorías semiológicas.

El tema de las ciudades imaginarias me permitió explorar una intuición que estuvo presente entre las motivaciones subjetivas iniciales de esta escritura. Me refiero a la entonces difusa idea –en el crisol de mis confusiones– de que tendría que haber una trama noética esencial que articulara los discursos –aunque tales discursos fueran en apariencia tan disímiles como lo pueden ser la fábula o el texto histórico–. A la vez, buscaba enfrentar un viejo recelo que ya desde tiempo atrás me inquietaba. Hablo del recelo por un estilo y unas consecuencias filosóficas. De uno que ha gozado, por cierto, de mucho prestigio: el estilo discursivo del realismo y del objetivismo; y de unas consecuencias que aquí he llamado *fetichismo de realidad* o *ilusión referencial*.

El recelo tenía que ver con mi afición por otro estilo: el de la subjetividad. Asiduo a la fantasía, al arte y a la ensoñación utópica, no me explicaba por qué la ontología del sujeto imaginante y voluntarioso tenía tan mala prensa entre ciertos críticos de la cultura, entre algunos de los llamados científicos sociales e incluso entre inciertos filósofos. Aunque a decir verdad, prefería deleitarme en esos etéreos placeres en lugar de cavilar más de la cuenta en la descalificación de que eran objeto –no fuera que de tanto cavilar se me fuese a secar el seso... o el corazón.

El texto de Maquiavelo que encabeza la introducción de este documento, tuvo el agradable efecto de concretar aquella borrosa intuición –¡hay veces que le debemos tanto a un texto!–. El filósofo florentino expresaba con entera claridad una concepción del discurso que se había adoptado tácitamente en algunas corrientes al interior de las ciencias sociales y la filosofía. Ese texto que siempre admiré y que había leído tantas veces, de pronto me ofrecía una lectura que hasta entonces no había considerado –y por lo cual lo admiré aún más.

Esa nueva lectura hizo surgir en mí cuestiones como las siguientes: si Maquiavelo habla de buscar la *verdadera realidad* de las cosas en lugar de la *simple imaginación* de las mismas ¿será que la imaginación no tiene relación con la realidad? ¿Es que la realidad se presenta tal cual, sin mediación alguna frente al sujeto? ¿Es la imaginación una mentalidad de la cual podamos prescindir con el fin de alcanzar la verdadera realidad de las cosas? ¿Será la imaginación de las cosas algo tan simple?

Y yo que las más de las veces me había dado en imaginar repúblicas y principados que nunca se habían visto, ni se sabía de su existencia, ¿había estado, en verdad, propiciando ociosamente mi ruina, tal y como sentenciaba el florentino personaje?

¿Qué significaba aquella admonición realista para los que habíamos crecido del otro lado del espejo, como aprendices de brujo, animando las escobas multicolores que inundaron nuestros sueños; que proclamamos alguna vez *la imaginación al poder* y que *queríamos el mundo y lo queríamos ahora*? ¿Íbamos a cederle, al fin, la filosofía

—esa última resistencia— a los desencantadores de serpientes, a los burócratas de la reflexión, a la policía mental? ¿Íbamos a abandonar en medio del deseo de ser un indio?

Así como hay textos a los que les debemos mucho, también hay ideas a las que nos debemos mucho. Me refiero a que hay ocasiones felices en las que de esos conflictos filosóficos y existenciales, se perfilan ciertas complejidades que nos permiten aventurarnos a un texto —así como quien se aventura por un bosque de baobabs—.

Una idea de ese tipo, finalmente adquirió una forma relativamente filosófica. De tal modo que al inicio de esta escritura me propuse indagar si en el sujeto creativo, los procesos discursivos que consisten en la fabulación, así como en vislumbrar los tenues mundos de la utopía, tenían relación con el discurso del cronista o del historiador, el que describe escenarios y eventos objetivos. La sospecha —debido en buena medida a mi condición de imaginista inveterado— era que tendría que haber una constitución imaginaria en la psiquis de ese sujeto creador que lo mismo posibilitara la elaboración de la ficción subjetiva como de la descripción objetiva. Más aún, que ambos procesos eran posibles únicamente a partir de una subjetividad imaginante, voluntariosa y afectiva. Así empezó esta escritura, que tomó forma paulatinamente, a lo largo del tiempo que conllevan los trabajos y los días.

Hay un primer esfuerzo acá, entonces, por pensar la imaginación como *poiesis*, como creatividad *ex nihilo* y, en tanto tal, como cohesividad esencial del sujeto individual con la subjetividad social —me refiero a la articulación entre imaginación e imaginario, en su multidimensionalidad y recursividad—. Para ello hube de lidiar con cierta tradición filosófica que concibió la imaginación como mundo de las meras representaciones, reducido a lo falso, aparential, engañoso, ilusorio o fantástico —en palabras de Platón *lo más cercano al no ser*, lo que imposibilita el acceso a la verdad—.

En un segundo momento, analicé la imaginación como una capacidad de la *psyche* que en su articulación con las otras facultades (sensorio, entendimiento y razón) hacen posible el conocimiento. Es el arco teórico que se abre con Aristóteles y se cierra con Kant. La imaginación

se concibe como formando parte de una mecánica de las facultades; modelo que presenta a la imaginación productora como capacidad de creación estética, atributo del genio protorromántico, pero aún dependiente de la sensibilidad.

La propuesta que sostiene y articula la concepción de la imaginación que aquí se defiende, la estudié, en un tercer momento, en la obra de Castoriadis. Consiste en presentar la *psyche* como imaginación radical, tramadura esencial de un modelo que supera la mecánica de las facultades para plantearla —en el marco de una lógica y ontología no deterministas— con la imagen de un *magma*, es decir, como un ámbito de significaciones indeterminadas y no conjuntistas. Lo cual se cohesiona recursivamente con el imaginario histórico social: el momento de la imaginación radical en la psiquis del sujeto individual, es momento constituyente y constituido por el imaginario social; pero lo es por intermedio de la institución, del *teukhein* y el *legein*. El sujeto es individualidad pero individualidad social y por lo tanto, principio instituyente pero a la vez instituido por lo institucional —ahí reside el carácter dialéctico-recursivo de esa tensión—. Toda vez que la subjetividad cristaliza un imaginario, y en la medida en que este imaginario es cohesividad significativa de *legein* y *teukhein*, el imaginario es instituyente de socialidad e historicidad y es articulación *praxiológica* y *poiética*.

Mi objeto de estudio, las ciudades imaginarias, además de necesitar un instrumental filosófico relativo a la imaginación y al imaginario social, requería replantear el tema del discurso. Esto por cuanto definí el estatus ontológico de las *imagópolis* como una cuasixistencia en la esfera del discurso, como texto. De este modo, me ocupé de esbozar lo que he llamado una *semántica de la imaginariiedad*, que busca enlazar los recursos imaginarios del sujeto creativo con la esfera discursiva, es decir, hacer de *noesis* y *dianoesis* un proceso cohesivo, recursivo y articulante de la *psyche*. La *semántica de la imaginariiedad* surgió como vinculación de los aportes de la semiótica bartheana y de la hermenéutica ricoeurdiana, en tanto posibilitaban el estudio del discurso en su faceta lingüístico-objetiva y ontológico-narrativa respectivamente. Esta *semántica de la imaginariiedad*, toda vez que constituye una síntesis

entre lo semiótico, lo semántico y lo imaginario, permite entender el discurso como objeto denso y multidimensional –fundamental para el análisis de las ciudades imaginarias.

Ahora bien, la *semántica de la imaginariidad* busca destacar el carácter *poiético* que tienen los discursos. Esto lo hace en dos esferas. La primera corresponde a la esfera del texto. La *poiesidad* textual, o *efectualización poiética*, del discurso reside en su capacidad recursiva con otros textos. Hay textos que histórica y socialmente han tenido una particular potencialidad *poiética* influyendo y condicionando otros múltiples textos –lo que está íntimamente relacionado con la teoría de la recepción social del texto. Es bien conocida la influencia de textos como *La Ilíada* y *La Odisea*, los textos bíblicos o las obras de los filósofos y literatos griegos antiguos. *Utopía* de Thomas Moro es una obra que produce una particular *efectualización poiética* en el ámbito textual: tras su publicación rápidamente se convierte en interlocutor de múltiples textos; el título dará nombre a todo un género de producción filosófica y literaria; tanto su estilo como el modelo literario que instaura durante el Renacimiento serán objeto de innumerables imitaciones, deliberadas o no, de calidades disímiles.

Los textos bíblicos son una de las grandes fuentes de *poiesidad* textual. Umberto Eco, en un estudio que tiene sobre Beato de Liébana, expone cómo un comentario que realizó al *Apocalipsis de San Juan* –que probablemente gustó en su tiempo por el exceso de mediocridad, nos dice irónicamente– se reprodujo en innumerables copias miniadas, a partir de su aparición en el siglo VII en el norte de España, entre las que destacan ediciones de extraordinaria belleza (Eco, 1/1991). Esta profusa difusión –una especie de *best seller* medieval– que se extiende por todo el medioevo cristiano, hace ver la potencialidad *poiética* que puede generar un texto. A partir del texto bíblico se genera un comentario que se reproduce abundantemente, y éste a su vez, produce numerosos comentarios: se trata de una obra en que la expansión de la cadena semiótica pone de relieve la performatividad de las significaciones imaginarias y la manera en que articulan el imaginario histórica y socialmente –en eso consiste la *efectualización poiética*.

Así, todos aquellos textos que fundan un mundo, son textos que producen una clara *efectualización poiética*, lo cual se pone de manifiesto cuando se caracterizan esos mundos como kafkianos, orwellianos, utopianos o maquiavélicos.

La otra esfera en que se puede manifestar la *efectualización poiética* de un texto corresponde a la *praxis*. Consiste en la capacidad de un texto para inspirar movimientos y actores sociales: las significaciones imaginarias no sólo efectualizan otros textos, también efectualizan la actividad y la transformación histórico social. Es un fenómeno equivalente a la resolución que toma Don Quijote de la Mancha, quien tras su apasionada lectura de los libros de caballerías, una vez *rematado ya en su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra, como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras, y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama. Imaginábase el pobre ya coronado, por el valor de su brazo, por lo menos del imperio de Trapisonada; y así, con estos tan agradables pensamientos, llevado del extraño gusto que en ellos sentía, se dio prisa a poner en efecto lo que deseaba*. Es lo que se ha llamado, no sin cierto desdén, espíritu quijotesco. Los textos, en este sentido, pueden ser modélicos y constitutivos en la esfera praxiológica. El influjo que sufre Don Quijote de los libros de caballerías es el eco literario –recreado por Cervantes en el *pseudomundo del texto*– de un efecto social bien documentado: esta literatura influyó directamente en los conquistadores de América –entre muchos otros–. Irving Leonard nos dice que “Si entre los intelectuales este efecto [el de los libros de caballerías] se limitaba de modo principal a sus propias expresiones literarias, producíase en cambio más profundamente sobre la mayoría de los menos cultos, modificando sus hábitos y costumbres, y muchos de los hombres rudos que constituyeron el grueso de las huestes conquistadoras, se lanzaron a la aventura en tierras lejanas por lo que les

había enseñado a soñar la literatura caballeresca.” (S.f., 35) Así, estos textos eran constructores de imaginario, de tal modo que los conquistadores del nuevo mundo creían que, tal y como narraban el Amadís de Gaula, Esplandián o Palmerín, “gigantes, sabios, enanos, islas encantadas, amazonas, fuentes de juventud, las Siete Ciudades míticas, El Dorado, seguramente existían en alguna parte de las inmensas y extrañas tierras que la Providencia había deparado al pueblo escogido de Castilla” (37). Un efecto similar produjeron textos como *El libro de las maravillas* de Marco Polo, o *El libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville —de hecho en la biblioteca de Cristóbal Colón se hallaban copias anotadas de esos textos—. Se trata de un imaginario que pasa del texto a la praxis, por eso lo denominé *poiético*. Es creador en un sentido denso y complejo, ya que no sólo recrea textualidad, sino que también produce praxibilidad, transformación efectiva de lo real social.

Los textos bíblicos —y el intertexto bíblico, como es bien sabido— inspiraron numerosos movimientos milenaristas, cismáticos, heréticos o reformadores, durante el medioevo, el Renacimiento y la contemporaneidad.

Los textos utópicos y políticos también han tenido un efecto *poiético* significativo. Se tiene conocimiento de diversas comunidades fundadas a partir de las obras de autores como Cabot, Fourier, Owen o Skinner. El caso de sociedades revolucionarias constituidas a partir de obras como las de Marx y Engels, Lenin, Bakunin o Kropotkin, es más conocido y lo hemos vivido con mayor cercanía cultural y política.

Sin embargo, una *semántica de la imaginariad* hace ver que la *poiesicidad* praxiológica de los textos es de tipo indeterminada y no ordenable en forma conjuntista. Esto se pone en evidencia cuando reparamos que cualquier texto que inspire un movimiento social nunca permanecerá el mismo texto, ni sus consecuencias se pueden enumerar de forma mecánica. El ejemplo es muy claro por la *poiesis* que experimenta la obra marxista tras su aplicación social. Pocas obras han sufrido una transformación tan dramática. En unas cuantas generaciones, y en particular a raíz

de los procesos revolucionarios del siglo XX, la obra marxista evidenció una diáspora semiósica de una dimensión considerable.

El caso de *Walden dos* de B.F. Skinner también es muy ilustrativo. Su texto articula *poiéticamente* con la obra decimonónica de H.D. Thoreau *Walden o la vida en los bosques*, es decir, *Walden dos* resemantiza la utopía de Thoreau proponiendo una nueva forma de vida comunal para el siglo XX. La comuna Twin Oaks, fundada en 1967 por Kathleen Kinkade en las afueras de Virginia, en los Estados Unidos, buscó constituirse como una pequeña comunidad inspirada en el texto de Skinner. Tras unos años de experiencia comunal Kinkade escribió un libro titulado *Un experimento “Walden Dos”*, en el cual da cuenta de la indeterminación praxiológica del efecto *poiético* que he señalado. De este modo, la autora consigna la compleja aplicación de los principios skinnerianos y la sustancial modificación que debieron sufrir en su experiencia comunal. A esto es a lo que me he referido cuando he planteado que ningún texto que experimente una adaptación a la praxis permanece el mismo texto, o bien que su aplicación sea mimética. En la experiencia de Twin Oaks se comprueba la necesaria transformación del texto tras el surgimiento de una problemática que sólo la praxis puede proporcionar. Así, el texto de Thoreau produce un efecto *poiético* en el texto de Skinner, y éste en la experiencia praxiológica de Twin Oaks. El texto de Kinkade continúa el efecto *poiético* y permite constatar cómo la cadena semiósica sigue abierta propiciando nuevos sentidos textuales y diversos *efectos ontológicos*.

Una de las consecuencias significativas de la indeterminabilidad del efecto *poiético* de una obra consiste en que invalida ortodoxias. Es llamativo el hecho de que en la mencionada diáspora semiósica del marxismo, generalmente las discusiones y los conflictos políticos al interior de las organizaciones revolucionarias se dieron en nombre de la ortodoxia. Y esto es particularmente paradójico en movimientos que se consideraban antirreligiosos y ateos. El llamado a una ortodoxia solo es coherente con las tradiciones dogmáticas y religiosas y puede ilustrarse con las palabras que Jorge de Burgos en *El nombre de la rosa* utiliza para referirse a la constitución

del texto: *la custodia, digo, no la búsqueda, porque lo propio del saber, cosa divina, es el estar completo y fijado desde el comienzo en la perfección del verbo que se expresa a sí mismo. La custodia, digo, no la búsqueda, porque lo propio del saber, cosa humana, es el haber sido fijado y completado en los siglos que se sucedieron entre la predicación de los profetas y la interpretación de los padres de la iglesia. No hay progreso, no hay revolución de las épocas en las vicisitudes del saber, sino, a los sumo, permanente y sublime recapitulación.* Los textos sagrados, en la medida en que la tradición los considera textos revelados por Dios a los hombres, serían los únicos que pueden reclamar legítimamente ortodoxia. Sin embargo, el pseudomundo del texto, como sugiere una *semántica de la imaginariidad*, participa plenamente del flujo heraclíteo: ni siquiera los textos considerados sagrados son inmunes a la *poiesis* –toda vez que incluso en la simple recapitulación se puede introducir subrepticamente la proliferación semiótica–. En contraste con el marxismo, en la deriva semiósica que experimentó el núcleo narrativo utópico constituido en torno a *Walden*, nunca se esgrimió el argumento de la ortodoxia y, por el contrario, se mostró una gran plasticidad para introducir cambios en el sentido y en la praxis del texto –incluso con el acuerdo del autor–. Puede que eso se explique por la escala ínfima en la que se aplicó *Walden*, en contraste con la escala planetaria que experimentó el marxismo.

Uno de los reclamos usuales formulados por el *fetichismo de realidad*, consiste en sostener que los textos de carácter subjetivo, de naturaleza ilusoria, tales como la literatura o la utopía, no tienen consecuencias en la realidad, no transforman ni a los sujetos ni a las sociedades –o lo hacen de manera insustancial–. La aproximación que he hecho desde la *semántica de la imaginariidad* ha puesto en claro, por el contrario, la capacidad que tienen ese tipo de textos para construir *poiéticamente* imaginarios potencialmente transformadores –como en el caso de los libros medievales mencionados–. Ya me he referido a que la representación imaginaria y sus formas discursivas tales como la metáfora o la alegoría y la constitución narrativa, no sólo designan un mundo sino que además recrean la

realidad; vislumbrando mundos imposibles posibilitan mundos posibles y otorgan capacidades performativas a los sujetos sociales para incidir en la praxis. Incluso, no siempre se insiste lo suficiente en destacar que muchos textos políticos realistas, como por ejemplo el *Manifiesto del partido comunista*, lograron constituir actores sociales efectivos debido en gran parte al impacto emotivo e imaginario de las imágenes literarias con que están articuladas las categorías políticas y, muy en especial, gracias a la forma narrativa del discurso, en la que encontramos los ecos de la épica y la epopeya y el estilo imperativo y aforístico que anima al sujeto para la asunción de procesos transformadores¹³⁵.

El carácter *poiético* de las narrativas, por lo tanto, sean éstas de naturaleza fantástica, utópica o histórica, es una de las características esenciales que permite argumentar, con un fundamento filosófico relativamente sólido, la *equivalencia imaginaria* de tales relatos. El estudio realizado de las ciudades narradas por esos géneros ha posibilitado vislumbrar la probabilidad de tal equivalencia. Tal y como espero que habrá podido corroborar el agudo lector, la forma en cómo se describen las ciudades fantásticas, utópicas e históricas –su construcción discursiva–, no permite establecer diferencias esenciales entre esas narraciones. A partir de los modelos descriptivos y de las categorías de análisis que aporta una *semántica de la imaginariidad* (Cf. parágrafo §12), he procurado facilitar algunas herramientas conceptuales (escenarios y secuencias) que permiten entender la isomorfia con que están contruidos sintácticamente tales relatos. La descripción de una ciudad no permite, *prima facie*, decidir si se trata de una ciudad literaria, utópica o histórica. Cualquier descripción de ese tipo requiere, a la vez, de un conjunto de categorías lógicas, ontológicas y epistemológicas que

135 El *Manifiesto* se inicia con la famosa imagen *Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo*, y prosigue usando otras imágenes con una adjetivación fuerte y abundante. Marshall Berman hace un estudio del *Manifiesto Comunista* en el que se destacan muchas de las imágenes literarias que emplearon Marx y Engels en su redacción (Berman, 1989, 81ss).

se hacen necesarias para describir escenarios, paisajes, ubicaciones, tránsitos, movimientos o temporalidades, lo cual coadyuva a entender la equivalencia mencionada. Además los escritores de esos géneros, realizan operaciones textuales similares: seleccionan escenarios, perfilan personajes, privilegian eventos, profundizan en ciertos detalles y manipulan las temporalidades narrativas con entera propiedad. De esta forma, cuando se habla de una *ciudad imaginaria* ya no se la entenderá como lo hace el *fetichismo de realidad*, que la reduce al sentido ilusorio o fantástico de la acepción. Por el contrario, por *ciudad imaginaria* se entenderá todo tipo de relato en el que se describe un escenario urbano, pertenezca a cualquiera de los géneros mencionados. Con ello, además, se pone de relieve la pertinencia ontológica de la ciudad imaginaria, en tanto relato, a la esfera del texto, al *pseudomundo textual*. Esto es conveniente para asumir una perspectiva crítica frente al relato histórico, ya que permite dilucidar la carga de objetivismo y neutralidad que le otorga el *fetichismo de realidad*: una ciudad descrita por un texto histórico ya no pertenece más al ámbito de lo real, está fijada en el texto a partir de la misma legalidad con que se fijan las ciudades imaginarias en los otros géneros narrativos. La ciudad real pertenece al mundo fáctico histórico

social y responde a su particular legalidad, la que es sustancialmente distinta.

Esta divagación filosófica —que ya se ha hecho un tanto larga— llega a su final. Diré al paciente lector unas últimas palabras. Recuperar el sentido de la fantasía, la utopía y la imaginación, significa para este texto aspirar a una recepción más lúcida y generosa del filosofar. Significa iluminar de un modo otro lo real: percatarse que buscar la verdadera realidad de las cosas implica indefectiblemente reparar en la imaginación de las mismas y que ya en esta imaginación de las cosas hay un principio de realidad; que en la imaginación del mundo se instituye un mundo. Y así, que la imaginación de aquellas repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente, resulta esencial para vislumbrar los mundos posibles y humanamente habitables —un mundo apto para niños, para niños iraquíes y niños costarricenses—. Puede que esa haya sido la verdadera diferencia, no advertida por Maquiavelo, entre los profetas armados y los profetas desarmados. Puede que esa sea la diferencia que nos permita desear *una sociedad en la que quepamos todos*.