

El imaginario y la hipóstasis de la comunicación

O imaginário e a hipostasia da comunicação

The imaginary and the communication hypostasis

Ana Taís Martins Portanova Barros¹

Resumen *El objetivo de este artículo es repasar las definiciones e indefiniciones de la noción de imaginario y simbólico y relacionar sus límites y su alcance dentro de la investigación en Comunicación. Se ponen en ecuación las dificultades de acercamiento por parte de la Comunicación a la noción de trayecto del sentido que, heredada de la Escuela de Grenoble, fundamenta la Teoría del Imaginario. Se observa que la Comunicación no es suficiente para estudiar la catalización de imaginarios y la producción de imágenes simbólicas presentes en los fenómenos de comunicación, no solo por la inadecuación de un proceso descrito en términos de emisor–mensaje–receptor, sino, principalmente, por la supuesta autoevidencia de lo imaginario y de lo simbólico como manifiestos en el lenguaje, resultando en una reducción del imaginario a sus síntomas sociales.*

Palabras-clave: Comunicación; Imaginario; Escuela de Grenoble

Resumo *Este artigo busca revisar as definições e indefinições da noção de imaginário e simbólico e relacionar seus limites e seu alcance dentro da pesquisa em Comunicação. Equacionam-se as dificuldades de abordagem pela Comunicação da noção de trajeto do sentido que, herdada da Escola de Grenoble, embasa a Teoria do Imaginário. Verifica-se que a Comunicação não dá conta de estudar a catalização de imaginários e o fabrico de imagens simbólicas presentes nos fenômenos comunicacionais, não só pela inadequação de um processo descrito em termos de emissor–mensagem–receptor, mas sobretudo pela suposta autoevidência do imaginário e do simbólico como manifiestos na linguagem, desembocando numa redução do imaginário aos seus sintomas sociais.*

Palavras-chave: Comunicação; Imaginário; Escola de Grenoble

¹ Posdoctora en Filosofía de la Imagen por la Université Jean Moulin/Lyon 3. Doctora en Ciencias de la Comunicación. Profesora e investigadora del Programa de Posgrado en Comunicación e Información de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre-RS, Brasil. E-mail: anataismartins@hotmail.com.

Abstract *This paper aims to review the definitions and vagueness of the concept of imaginary and symbolic, and to relate its limits and its reach within the research in Communication. The difficulties of the approach in Communication to a notion of course of the sense are addressed. Inherited from the School of Grenoble, this notion underlies the theory of the imaginary. Communication is here considered to be insufficient for the study of the catalysis of imaginaries and the production of symbolic images which are present in communication phenomena. This is due not only to the inadequacy of a process that is described in terms of sender–message–receiver, but especially to the self-evidence of imaginary and symbolic, as expressed in the language, resulting in a reduction of the imaginary to its social symptoms.*

Keywords: *Communication; Imaginary; School of Grenoble*

Fecha de envío: 22/07/2013

Fecha de aceptación: 26/08/2013

Fábrica de imágenes

La especialización nos ha traído nuevas debilidades y nuevas profesiones. Para los que sienten dolor de estómago, un gastroenterólogo; para los que no saben hacer compras un *personal shopper*; para las mujeres con cistitis, un uroginecólogo; para quien no sabe vestirse, un *personal stylist*; para quien no sabe utilizar las tecnologías de la comunicación, un *personal nerd*; para la humanidad desconectada de lo sagrado y de los ritos, los técnicos del imaginario.

A diferencia de un *personal* lo que sea, la actuación del técnico del imaginario es colectivizada. Mientras el *personal* te promete el respeto a la individualidad, los periodistas, cineastas, publicitarios, todos técnicos del imaginario, ponen a nuestra disposición sus ofertas a través de los medios de comunicación de masas. Así, al encargarse de abastecer el imaginario, fuente creativa, la Comunicación se tiñe de demiurgia.

La responsabilidad de ese papel es social y antropológica. Están en juego no solo las piezas que configuran la colectividad interconectada por asociaciones, grupos, instituciones, sino también aquellas que actúan en equilibrio psíquico colectivo, o sea, la Comunicación no solo pone en circulación imágenes informativas, que hablan sobre (o encubren) una realidad, sino también imágenes simbólicas que hacen la realidad y que actúan directamente en nuestro enraizamiento antropológico. Este bifrontismo es fundamental para los estudios de la imagen y del imaginario en la Comunicación pues proporciona al investigador dos puertas diferentes de acceso: una que se abre hacia una planta baja de fenómenos social, cultural e históricamente identificables y otra que nos conduce a una escalera subterránea y que nos sumerge en los imperativos biopsíquicos. Ninguna es mejor que la otra, a condición de que no nos detengamos en ellas, lo que nos bloquearía el paso, impidiéndonos el acceso al *trayecto de sentido* (DURAND, 1997), en el que se encuentra el imaginario propiamente dicho.

Los Estudios de la Comunicación son naturalmente interdisciplinarios; se trata de un área de conocimiento relativamente joven, que, para constituirse, bebe continuamente en las fuentes de la Sociología, de

la Antropología, de la Semiótica, de la Historia, del Psicoanálisis, etc., disciplinas estas que abastecen también los Estudios del Imaginario. Sin embargo, esta división epistemológica no supone que estemos ante un espacio pacífico de entendimiento en el que se puedan examinar los problemas respectivos de conocimiento con las mismas herramientas conceptuales. Y, además, el bifrontismo del imaginario le permite servir como tema para un estudio comunicacional e, invirtiendo las posiciones, pide ser tomado en consideración como perspectiva heurística en la exploración de un objeto de estudio comunicacional. En el primer caso, la investigación comunicacional puede atenerse a sus herramientas usuales y a las de áreas hermanas, como la Sociología y la Semiótica.

En el segundo caso se exige la comprensión de las leyes del imaginario y una audacia verdaderamente transdisciplinaria (es decir, situada a través, pero también más allá de la disciplina, penetrando en formas de conocimiento no disciplinario) para estudiar el objeto comunicacional, porque entonces el imaginario no será tema, sino perspectiva. La dificultad no es pequeña, pues si la comunicación estudia los símbolos como un medio de intercambio de informaciones, la Teoría del Imaginario estudia la Comunicación como una fábrica de imágenes.

Los estudios de Comunicación no dejaron de lado las cuestiones del imaginario, acudiendo al Psicoanálisis y a la Sociología a buscar auxilio para sus planteamientos². Sin embargo, el imaginario es un terreno de arenas movedizas y no todo el mundo pisa sobre la misma base cuando se dispone a discurrir sobre él.

² En Brasil, los estudios del imaginario empezaron en la década de los setenta con Danielle Perin Rocha Pitta, que fundó en el Departamento de Antropología de la UFPE el Centro de Pesquisas sobre o Imaginário, y J. C. de Paula Carvalho, que creó en la Universidade de São Paulo (USP) el Centro Integrado de Pesquisas do Imaginário (CIPI/USP), posteriormente denominado de Núcleo de Pesquisas do Imaginário Social e Ação Cultural (NISE/ECA/USP), teniendo como directores J. C. Paula Carvalho y Teixeira Coelho. Desde entonces, el interés no por el abordaje y de la escuela de Grenoble, sino por el tema del imaginario, se ha multiplicado. En junio de 2010, según Barros (2012), eran 253 los grupos registrados en el CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) que presentaban la palabra imaginario en su nombre, en su línea de investigación o entre las palabras clave de su línea de investigación. Hoy, al inicio de 2013, este número ha subido a 308, lo que significa una elevación de más de un 20% en menos de tres años. Estos 308 grupos están distribuidos en 24 áreas diferentes. La Comunicación aparece en cuarto lugar, reuniendo un 9% de los grupos, contra un 7% en 2010, es decir, un crecimiento de un 2% en dos años. Una estimación de los límites y del alcance de la noción de imaginario en estas investigaciones, así como de las metodologías utilizadas por los grupos aún aguarda realización.

A pesar de los numerosos estudios sobre la imagen iniciados por la Comunicación, no existe todavía en el área una tradición teórica sobre la fuente de esa imagen que es el imaginario. Se estudian las flores estacionales y se olvidan las raíces perennes.

Lo simbólico, categoría plurívoca

Pocos autores han intentado establecer mínimamente qué es el imaginario y sacar consecuencias a través de ello. Lacan (2001) fue uno de ellos, situando lo imaginario como una instancia de alienación del “yo”, correspondiente en el desarrollo humano a los primeros años de vida, cuando todavía no se tiene conciencia de quiénes somos y de cómo vivimos al mundo. Pensamos que somos el doble del otro –en general, de la madre. Este imaginario en Lacan es completamente distinto e independiente de lo que él denomina simbólico, lugar del inconsciente. Lo simbólico en Lacan (2001) es instaurado por medio de una castración impuesta por la autoridad (en general, el padre), que separa a la madre del bebé. El lenguaje ocupa entonces un papel fundamental, según Lacan (2001), pues a través del lenguaje lo simbólico se puede comprender. Por eso, el psicoanálisis lacaniano otorga una gran importancia a la elección de las palabras, a los actos fallidos, a los chistes, a los *lapsus linguaë*. Por último, lo que escapa al lenguaje (o sea, a lo simbólico) y a lo imaginario es denominado por Lacan como *real*, aquello que el lenguaje no alcanza y que el arte intenta simbolizar.

Lacan señala la hermandad entre lo que es simbólico y lo que es humanizador, todo aquello que es humanizante por ser socializado:

Lo que caracteriza a la especie humana es, precisamente, el hecho de rodear al cadáver con algo que constituye una sepultura, mantener el hecho de que “esto permanece”. El túmulo, o no importa qué otro signo de sepultura, merece con toda precisión el nombre de símbolo, de algo humanizante (LACAN, 1953).

Muy diferente de la humanización promovida por lo simbólico lacaniano es la lucha de clases promovida por la producción simbólica de Bourdieu “[...] el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que

solo puede ejercerse con la complicidad de aquellos que no quieren saber que están sujetos a él o incluso que lo ejercen” (BOURDIEU, 1989, p. 8).

En Bourdieu (1989), como en Lacan (2001), lo simbólico es fruto de una coacción, o sea, de una represión autorizada (por el Estado, por el padre). No obstante, si en Lacan la conformidad con esto conlleva una simbolización humanizante, en Bourdieu se produce la fabricación de creencias para la aceptación de un discurso dominante, que viabiliza la socialización del individuo a través de la violencia simbólica.

Castoriadis (1982), a su vez, subraya que lo simbólico es una instancia de lenguaje, pero también de otras manifestaciones de lo imaginario, que es ilusorio:

Las profundas y oscuras relaciones entre lo simbólico y lo imaginario aparecen inmediatamente si reflexionamos sobre el hecho siguiente: lo imaginario debe utilizar lo simbólico no solo para expresarse, lo que es obvio, sino para existir, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Castoriadis no tiene una teoría de lo imaginario; él mismo afirma que utiliza la palabra en el sentido común, como sinónimo de cosa inventada (1982, p. 154). Lo que este autor escribió fue una teoría social, partiendo de una crítica al marxismo y culminando con la cuestión de la alienación. En este punto, introduce la noción de simbólico y de imaginario, en sus acepciones de sentido común, para explicar las instituciones, cuya autonomización en relación a la sociedad constituiría la alienación.

Tanto en Bourdieu (1989) como en Castoriadis (1982), lo simbólico y lo imaginario de donde este proviene son descalificados, ora como origen de un autoritarismo invisible y por ello consentido, hora como marca de alienación. La herencia saussuriana –que será fuerte en los estudios de Comunicación– subsiste en los tres autores, ya que estos consideran lo simbólico como algo que está en el lugar de, algo que es el significante de un significado en otro lugar. Y muy a pesar de que Lacan (2001) adopte la idea de Lévi-Strauss (2001) en cuanto a la precedencia del significante en relación al significado, estamos todavía muy distantes de la precedencia de la imagen al concepto (DURAND, 1997; WUNENBURGER,

1995), que se encuentra en la base de la teoría del imaginario procedente de la Escuela de Grenoble.

Cuando la Semántica estudia los símbolos en el lenguaje, cuando el Psicoanálisis estudia los símbolos en el sueño, cuando la Semiótica estudia el sistema general de los símbolos y cuando la comunicación estudia los símbolos como medio de intercambio de informaciones, ¿estarán todas hablando de lo mismo? Lo que aparece como una cuestión de léxico encubre un abismo paradigmático. Todas estas disciplinas y algunas otras han ofrecido caminos para para la exploración de lo imaginario y, aunque se trate de una guerra de hermenéuticas, hay que tener en cuenta la improbabilidad de algunas mezclas cuando la profundización teórica llega a un cierto nivel de complejidad.

Bifrontismo, un desafío heurístico

Hace ya cincuenta años la escuela francesa de antropología de la imaginación simbólica busca métodos y herramientas para una modelización de lo imaginario, situándose en el encuentro de los caminos trazados por el psicoanálisis junguiano, por la sociología comprensiva, por la hermenéutica y la fenomenología filosóficas y por el estructuralismo figurativo.

Wunenburger (2011) explica que el conjunto de saberes sobre lo imaginario oscila entre dos polos: uno formalista, estructural, que busca el diseño del sistema de imágenes sin tener en cuenta su sentido vivido y existencial, como en Lévi-Strauss (2011); otro hermenéutico, que se centra en los contenidos de sentido y su impacto emotivo e intelectual, como en Paul Ricoeur (1978).

Gilbert Durand (1997) intentó articular la regularidad de las imágenes individuales y culturales-colectivas y mostró que estas se injertan en un trayecto antropológico que se inicia (temporalmente, no ontológicamente) en el plano neurobiológico³ y se extiende al plano cultural. Y así

³ Gilbert Durand relacionó la teoría de los reflejos de Vladimir Betcherev (1857-1927) a lo imaginario. Betcherev, en contrapunto a Pavlov, demostró la existencia de tres reflejos hereditarios, anteriores a los adquiridos y comunes a toda a especie humana: el postural, el digestivo y el rítmico. La reflexología de Betcherev confirma la teoría durandiana, y esta, a su vez, converge con la teoría junguiana de los arquetipos y del inconsciente colectivo.

este autor francés encuentra una tercera vía entre el estructuralismo y la hermenéutica, criticando al mismo tiempo la hermenéutica historicista de Ricoeur y el estructuralismo abstracto de Lévi-Strauss:

[...] Durand defiende que la imaginación debe su eficacia a una conexión indisoluble entre, por un lado, las estructuras, que permiten reducir la diversidad de las producciones singulares de imágenes a algunos conjuntos isomórficos, y, por otro, las significaciones simbólicas reguladas por un número finito de esquemas, arquetipos y símbolos (WUNENBURGER, 2011, p. 32, traducción nuestra).

Para Durand (2001, p. 133), la estructura figurativa abarca a un mismo tiempo la forma y los contenidos permanentes y significativos. El estructuralismo figurativo no sería ya más que “[...] la epifanía de la imagen, del imaginario y sus grandes regiones, en las que se encuentran indisolublemente articulados en su mirada significativa las formas y los contenidos” (DURAND, 2003, p. 117). Esta articulación de forma y contenido, que confiere a la teoría del imaginario acordes alquímicos, se da bajo el impulso de una concordancia entre pulsiones inherentes a la condición humana, las mismas en cualquier estadio civilizatorio “desde Cro-Magnon” (DURAND, 2001) y las coerciones establecidas por el medio, ahora sí, variantes conforme el contexto histórico, social, cultural, etc. del fenómeno en foco.

La localización del imaginario entre estos dos polos que establecen el trayecto del sentido (DURAND, 1997) es quizás la contribución más importante de la teoría durandiana y al mismo tiempo la que ofrece más dificultades para el investigador, especialmente en el área de la Comunicación. Este bifrontismo del imaginario autoriza al investigador a aproximaciones tanto por el lado arquetipológico como por el lado fenomenológico. Según Badia (1993), el mismo bifrontismo estaría en la base del “affaire Burgos”,⁴ que, en los albores de lo que luego sería conocido

⁴ En 1966, Gilbert Durand, junto a Paul Deschamps y Léon Cellier, propuso la fundación del Centre de Recherche sur l'Imaginaire (CRI), que fue oficializado en 1968. Comenzaba entonces la Escuela de Grenoble. En la década de 1980, Jean Burgos, uno de los miembros CRI, cuestionó la autoridad científica de Durand; tras consulta a todos los miembros del CRI, fue confirmada la “presidencia y excelencia” de Durand (BADIA, 1993, p. 19) y Jean Burgos se retiró. A partir de entonces, Durand buscó junto al CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) la inte-

como Escuela de Grenoble, opuso “[...] el antropólogo del imaginario al ‘poéticien’ del imaginario” (BADIA, 1993, p. 19). Esa oposición, si no tuvo continuidad como conflicto, estaría, pese a todo, en el origen de una doble vertiente en los Estudios del Imaginario, una arquetipológica, con fuertes raíces en la gnosis de Eranos, incluido Jung, y una fenomenológica, conectada con la sociología comprensiva, que alcanzó una gran visibilidad, incluso mediática, mediante Michel Maffesoli y sus seguidores.

No es que la obra de Maffesoli se oponga a la de Durand. Bien al contrario, en toda ella se encuentran referencias frecuentes a nociones durandianas, como *trayecto de sentido* y *constante antropológica*. Sin embargo, es necesario puntualizar que en Maffesoli las nociones de la teoría del imaginario avanzadas por Durand se toman como metáforas, utilizadas más para hacer alusión a alguna región que se quiere designar que para sumergirse en una búsqueda de motivaciones para los fenómenos que se estudian. Este procedimiento por alusiones, por ligeros toques, el rechazo de la exploración en la búsqueda de sentidos forma parte de la heurística maffesoliana, bien explicitada en la introducción de *O conhecimento comum* (MAFFESOLI, 2007). Perfilando los conceptos, Maffesoli funde de modo coherente su modo de decir con su mensaje, pero la misma propiedad constituyente de la forma que lo mantiene fiel a sus principios introduce una diferencia cualitativa en relación a lo que sería una arquetipología del imaginario. Y es así como la obra de Maffesoli (1997; 1998; 2012 y otras), aunque, por ejemplo, reconozca la importancia del arquetipo y no niegue la existencia de un inconsciente colectivo tal como anuncia Jung, arrastra estas nociones hacia una superficie fenomenológica en la que la primera (arquetipo) adquiere un parentesco próximo con el estereotipo y la segunda (inconsciente colectivo) parece fundirse con una acepción optimista del imaginario social.

gración entre laboratorios franceses y extranjeros de investigación sobre el imaginario, lo que vino a culminar en la creación en 1982, del CRI-Greco 56 (*Groupement de Recherche Coordinnée sur l'Imaginaire*). Hoy ya no existe el CRI original fundado por Durand. Un nuevo centro de investigación se está creando este año 2013, el CRI2i, que nació ya internacional (*Centre de Recherches Internationales sur l'Imaginaire*). El CRI2i se estructuró en octubre de 2012, en Cluj-Napoca, en el cierre del *Congrès des Centres Internationales de Recherche sur l'Imaginaire*, por un grupo de más de treinta investigadores procedentes de cuatro continentes, liderados por Phillippe Walter, J.J. Wunnenburger y Corin Braga, con el aval de Gilbert Durand, que fallecería dos meses después.

La entrada en el imaginario a través del plano sociológico, opción más frecuente de los estudios de comunicación brasileños, aunque, sin duda, venga aportando importantes avances en la comprensión de una contemporaneidad que parece fundamentarse totalmente sobre la comunicación en red, al mismo tiempo ensancha y restringe la noción de imaginario. Lo ensancha porque usa el término de forma abusiva, sin considerar el trayecto de sentido o considerando tan solo uno de sus polos, lo que, paradójicamente, le restringe el campo. Se corre entonces el riesgo de no hablar ya de imágenes, imaginarios sociales o símbolos, sino de síntomas sociales, como bien señala Durand (2003, p. 120, traducción nuestra): “[...] las intimaciones de estas situaciones, de estos eventos y de estos medios, conectan bien lo imaginal a la objetividad material, destruyen frecuentemente el significado y reducen el símbolo a un mero sintema”.

Las dificultades epistemológicas que presenta el bifrontismo del imaginario no son ignorables. Si asumimos la verdad del *trayecto del sentido*, nos aparecerán consecuencias filosóficas. Los dos polos del trayecto se dividen entre, ya lo hemos señalado, pulsión y coerción, uno arquetipal y otro figural, de forma que las pulsiones son constantes y las coerciones variables. Tendremos lo eterno y lo efímero entrando en un acuerdo, acuerdo este otorgado por lo imaginario. Sin embargo, lo eterno no se sujeta a una estructura estática ni lo efímero se resuelve en la hermenéutica de la figura; los estudios del imaginario, como quería Durand (2003), se interesan por la irrupción de lo eterno en lo efímero, y es a ese interés al que viene a servir el estructuralismo figurativo propuesto por el autor. Lo imaginario, según nos explica Durand (1997), solo existe en el movimiento de trayecto entre dos polos semánticos. De esta manera, en el límite, cuando el investigador se detiene en uno u otro polo, no está examinando el imaginario, sino cualquier cosa que, sí, ayuda a constituirlo, pero de la que este escapa.

Se ve por ahí porque ese imaginario habitante del trayecto de sentido no se asimila al llamado imaginario social. Existe una diferencia que no es simplemente heurística, que llega a ser incluso ontológica, entre lo que es designado como imaginario por la Escuela de Grenoble y el ima-

ginario social. En un caso estamos hablando de la resultante de un proceso de *coincidentia oppositorum* entre la invariancia y la diversidad, con connotaciones fuertemente positivas, ya que ese imaginario señalaría los desequilibrios, pero sería también portador de la potencia equilibrante. El imaginario es ahí, ineludible. En otro caso, se piensa en el imaginario como instituido socialmente, y como un factor de alienación de lo real. Esto deja pensar que lo imaginario podría “ser evitado” en caso de que se alcanzase un grado mayor de conciencia política. Durand no ofrece al estudio símbolos pregnantes, para usar como metáfora un concepto de Cassirer (2001)⁵, tan solo sintemas, que son síntomas sociológicos.

Hipóstasis de la comunicación

La fertilidad de una imagen simbólica no se relaciona con su cantidad de síntomas sociales, sino con la intensidad de su conjunción forma-contenido, que duplica la del trayecto de sentido (imperativos biopsíquicos/coerciones externas). La conjunción no acepta la mediación. Ahora es justamente en ese punto en donde las teorías de la Comunicación empiezan a tener dificultades para trabajar con la imagen simbólica y con el imaginario, dado su nacimiento casi parejo con las teorías del lenguaje y la consecuente incuestionabilidad del papel mediador del símbolo. De hecho, la investigación en Comunicación empieza a finales del siglo XIX, junto a la investigación lingüística y, como indica Serra (2007, p. 3), la investigación lingüística se convierte en una especie de investigación en Comunicación.

En el transcurso de los últimos cien años, los estudios de la Comunicación se desarrollaron en direcciones múltiples, dada la complejidad de su objeto, llegando incluso a considerar el área como multiparadigmática por la imposibilidad de determinar la predominancia de una teoría. Hay, sin embargo, algunos nódulos que persisten en la multiplicidad de los enfoques: las teorías de la Comunicación van a hablar siempre sobre

⁵ Cassirer (2001) designa *pregnancia simbólica* el hecho de que el dato sensible nunca sea un dato fenomenológico puro, sino que se presenta ya siempre con su significado.

una mediación, sea humana o tecnológica; los medios son entonces portadores de signos que, de una u otra forma, tendrán que ser recibidos y decodificados.

El paradigma que fue dominante en los inicios de los estudios de Comunicación, heredado del modelo informacional, fue criticado por diversas teorías, pero su estructura fundamental persiste a través de la renovación de las investigaciones. Y así la tríada hipodérmica emisor-mensaje-receptor continuará orientando no solo la teoría Funcionalista, sino también la teoría Crítica e incluso la Nueva Comunicación de Palo Alto. Esta última, es verdad, no detiene sus preocupaciones en la manipulación de sentidos que actúa sobre un receptor pasivo, también valoriza el *efecto* de la comunicación sobre el comportamiento, asimilando incluso comunicación a comportamiento. En el límite, la Nueva Comunicación minimiza el papel del sujeto en la comunicación, ya que esta está fundada en el sistema social, de forma que el sentido es ajeno al sujeto.

Incluso Luhmann (1992), al denunciar la improbabilidad de la comunicación, lo hace anclado en la tríada emisor-mensaje-receptor: quien comunica nunca tendrá la garantía de ser comprendido; los emisores no sabrán si los receptores han prestado atención a su mensaje; incluso habiendo sido recibido y entendido el mensaje, no hay garantías de que significará algún cambio en el receptor.

De esa influencia ontológica derivan algunos obstáculos epistemológicos para el estudio del imaginario en el área, entre los cuales está el de que la comunicación pasa necesariamente por el lenguaje e, inversamente, de que todo es lenguaje y, por tanto, todo comunica, denunciado por Durand (2010, p. 233) como hipóstasis de la comunicación.

El vacío de la hipóstasis de la comunicación está bien ilustrado en la película *Mon Oncle*, de Jacques Tati, que recibió el Gran Premio del Festival de Cannes de 1958. Efectivamente, no es por casualidad, la época en la que ocurre la historia, la misma en que fue rodada la película, coincide con la valoración del funcionalismo en la sociedad como un todo y también de los estudios comunicacionales, cuando la definición de las realidades se hace a través no solo de sus funciones, sino también a través de la solidaridad entre esas funciones: “*Tout co-*

munique”, dice Tati (MON..., 2005, cap. 15). Sin embargo, tal vez esta hipóstasis comunicativa redunde en un vacío humano. La casa en la que “todo comunica” está repleta de dispositivos automatizantes, como la puerta que se abre sola para la persona que se acerca, los útiles de cocina que emiten señales luminosas en todos los cuartos, para avisar a las personas donde quiera que estén, de que el proceso de cocción de alimentos requiere atención inmediata. La dueña de la casa orgullosa enseña a su visita los amplios cuartos con pocas paredes. “Parece medio vacío, ¿no?”, dice la visita. “Es una casa moderna, todo comunica”, defiende la dueña (MON..., 2005, cap. 15). Pero la comunicación aparentemente no funciona cuando se trata de ver el tedio del hijo, solo interrumpido cuando el tío lo lleva a otra parte de la ciudad, mucho más desorganizada y menos aséptica.

En el jardín un caminito de piedras totalmente llano, pero con curvas en el trazado, une la puerta de la casa con el portón. La visita llega y extiende los brazos para saludar a la anfitriona, que hace lo mismo. Las dos mujeres andan la una hacia la otra, pero la prohibición de pisar fuera del camino para acortar hace que acaben con los brazos extendidos para la nada mientras se mueven por las curvas del caminito (MON..., 2005, cap. 5). Es así como, cuando todo comunica, nada comunica.

La película muestra que la verdadera comunicación se produce no en la estructura fría de la casa arquitectónicamente pensada para comunicarse, sino en el otro lado de la ciudad, al que el hijo accede acompañando a su tío en bicicleta (MON..., 2005, cap. 5). La comunicación se da en la vivencia de la experiencia compartida, al comprar pan con salsa y sentarse en un terreno baldío junto a otros muchachos que, escondidos detrás de una cerca, se divierten intentando hacer que los peatones de la acera de enfrente se choquen con la cara en un poste –y para ello usan subterfugios con el fin de llamar la atención de las víctimas exactamente en el momento en que debían desviarse del obstáculo. La pandilla hace sus apuestas con moneditas sobre una piedra y el vencedor recoge el dinero y sale corriendo para comprar más pan con salsa en el carrito. La comunicación no se da por la estructuras programadas para tal (lengua, lenguaje, canales), sino por compartir una experiencia.

Símbolo, comunicación en acto

Efectivamente, la reducción de las teorías a su menor denominador común tiene el gran defecto de no hacerles justicia, ignorando la originalidad de sus contribuciones al estudio de la Comunicación, pero es útil para mostrar las dificultades para que la simbolización encuentre un espacio en el núcleo de los estudios del área, dificultad que no deriva de un rechazo del tema, sino de las elecciones heurísticas que la investigación hace. La fórmula emisor-mensaje-receptor es inadecuada no solo por su linealidad, sino, en primer lugar, por las suposiciones que implica, desde la autoevidencia de la definición de mensaje, pasando por la existencia de los papeles –aunque intercambiables– de emisor y receptor y culminando en el gran telón de fondo no explicitado del lenguaje. No explicitado porque la comunicación se supone cuando hay un mensaje, y este es posible solo a partir del lenguaje, que deberá necesariamente contener sentido. En este panorama, la simbolización debe ser como una *propiedad* del lenguaje.

Primitivamente, la palabra símbolo designaba un objeto dividido, cuyas partes eran conservadas, cada una, por una persona. Al encajarse, las dos partes hacían conocer a sus portadores que tenían un compromiso mutuo. El símbolo solo existía como conjunción de las dos partes. Por una extensión del uso primitivo, el símbolo pasó a ser entendido como símbolo de reconocimiento. Las derivaciones que desembocaron en la noción de símbolo como un tercero, ajeno a las dos cosas conectadas por él, no serán descritas aquí. De cualquier manera, es posible percibir que, originalmente, la simbolización no era una figura o una función de lenguaje, sino un acto. Porque no se hace a partir del lenguaje, sino a partir de las acciones humanas –cuyos prototipos son los gestos del cuerpo en dirección al medio cósmico, conforme Durand (1997)–, la simbolización debe ser pensada fuera del lenguaje. Los símbolos se refieren a ese ser agente: “[...] a diferencia de los conceptos kantianos, las palabras y las cosas no gravitan ya en torno de un *cogito* formal y pasivo –máquina constante de formas *a priori* y de categorías vacías–, sino en torno a un existente humano dotado de una especificidad plena y compleja” (DU-

RAND, 2010, p. 255, traducción nuestra). El lenguaje quiere intermediar una comunicación; el símbolo comunica directamente, el símbolo es un “[...] universo en emanación” (BACHELARD, 1998, p. 13).

Sin embargo, no se puede ignorar que, incluso pensando la simbolización fuera del lenguaje, la investigación no prescinde del lenguaje para expresar ese pensamiento. Y si el lenguaje carga ese símbolo, la búsqueda de sentido tendrá que ir a las regiones de su nacimiento, a las acciones esenciales: al Verbo. Y es precisamente por eso por lo que Durand (1997) diseñó los regímenes del imaginario a partir del verbo más que a partir de los predicados y de los sustantivos, pues es el verbo quien contiene la energética simbólica de la acción, fuente del imaginario.

Esa acción es realmente una creación, es decir, el Verbo está en la boca del creador. Para que no lleguemos al misticismo escandaloso, Durand (2010, p. 261) propone sustituir los vocablos que pueden desacreditar la teoría por reenviar a Dios, por su “imagen”, la del *Homme primordial*. Entonces los hombres son capaces de comprensión mutua, de comunicación a causa de las “[...] imitaciones, asociaciones, convenciones, interferencias y similitudes [...]” (CROCE *ápu*d DURAND, 2010, p. 261) entre las lenguas y lenguajes, pero porque estos “[...] son, viven y se mueven [...]” (CROCE *ápu*d DURAND, 2010, p. 261) en ese hombre primordial, en ese atributo universal de gestos fundadores en dirección al cosmos.

Siendo una fábrica de imágenes, sirviendo de vehículo a los imaginarios, la Comunicación desafía a sus investigadores a entrar a este terreno pantanoso (y, por eso mismo, fértil). Al contrario de lo que una lectura ligera puede dejar pensar, el imaginario no es una dimensión de desorden e irracionalidad: posee reglas bien establecidas de funcionamiento, como viene siendo mostrado y demostrado por lo menos desde 1937 por Bachelard (1999), con su noción de imaginación material fundada en los cuatro elementos de la cosmología griega, y por la Escuela de Grenoble, que representa una fructuosa vía de investigación al indicar la correlación entre esquemas corporales, gestos tecnológicos, imágenes arquetipales y racionalidad. Sin embargo, la comprensión intelectual de estas reglas no es suficiente para avanzar, pues, cuando se cree haberlas entendido racionalmente, habrá algo que escape a este entendimiento,

dada la presencia de una energética simbólica que impele al movimiento en el trayecto de sentido. Este no muestra al observador externo más que sus dos polos relativamente estáticos. Para conocer la imagen simbólica es necesario nacer realmente con ella, como quiere Bachelard (1988), entregarse a su transcendencia.

El rechazo o negligencia de la dimensión imaginal del símbolo vacía el Verbo de su poder creador e instaura el “[...] drama de la Palabra Perdida” (CORBIN, 1983, p. 81), algo que las herramientas lingüísticas no conseguirán resolver, pues no hay intercambio necesario entre el acto simbólico y una lengua determinada. La imagen definida como simbólica no se confunde con las imágenes traducibles de la alegoría, del recuerdo, del estereotipo –aunque estas y otras imágenes también giren en la iconosfera. En estos casos el concepto precede a la imagen, o sea, la imagen viene a ilustrar una noción anteriormente avanzada por el intelecto. Estas imágenes están plasmadas, relativamente estables en el polo de las coerciones sociales.

En el caso de la imagen simbólica, se da al contrario, es decir, esta precede al concepto, le da origen. No está de más recordar que “[...] la imagen puede presentarse como simbólica cuando, por su estructura, no es totalmente suficiente para sí misma, cuando un excedente convida a entrar en acuerdo con una dimensión de significado ausente, faltante, transcendente” (WUNENBURGER, 1995, p. 16, traducción nuestra). Falta esta que, sí, el imaginario rellena con la homología de las imágenes (DURAND, 2000), pero el mapeo de esa homología, posible a través de la redundancia simbólica, no solo no se basta sino que tampoco será eficaz y fiel si el sujeto-investigador no se entrega a la dinámica afectiva de la experiencia, –y solo así el sentido simbólico será comunicable, ahora sí, a través del lenguaje.

Naturalmente, esa receptividad a la experiencia simbólica forma parte de la heurística sin excluir las herramientas que el trabajo académico solicita para poder tratar los documentos sobre los que la Comunicación frecuentemente se sumerge. Los fenómenos verbales e icónicos que se materializan en los documentos comunicacionales participan de la espesura de la imagen simbólica, pero el imaginario continuará inaccesible

mientras estos documentos sean considerados solo resultado del trabajo de la percepción (memoria) o intelecto, y no también como resultado de la imaginación productora (KANT, 2005; BACHELARD, 1998). Por exigir una inmersión en el trayecto de sentido, el estudio del imaginario no permite al investigador de la Comunicación contentarse con las herramientas heredadas de la Sociología, de la Semiótica, de la Antropología, etc., ya que estas solo despejan el terreno en el polo de las intimaciones del medio.

El imaginario pide la perspectiva simbólica al investigador y es entonces cuando los enfoques técnicos y teóricos no son ya suficientes; se convoca el tratamiento *iniciático*: el sentido simbólico es antes revelado que decodificado. Esa es una exigencia del rigor de la investigación, y no al contrario. Exigencia cuyo mayor riesgo quizás sea el de que, para enseñar al mundo los hechos sobre su tan impropriadamente llamado objeto de investigación, el investigador estará convocado no al conceptual *conócete a ti mismo* socrático, sino al pragmático *convíértete en quien eres* nietzscheano.

Referencias

- BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- . *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- . *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BARROS, A. T. M. P. Communication et imaginaire: savoirs archaïques, pratiques contemporaines. *Sociétés*, n. 115, p. 95-104, 2012.
- BOURDIEU, P. Sobre o poder simbólico. In: *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CORBIN, H. *L'home et son ange*. Paris: Fayard, 1983.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- . *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- . Figures mythiques et visages de l'oeuvre. In: *La sortie du XXe siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2010. p. 187-504.

- _____. Les grands changements ou l'après Bachelard. En: *Cahiers de l'Imaginaire: l'Imaginaire dans les sciences et les arts*. Toulouse: Privat, 1988.
- _____. Le retour des dieux. *Cles*, 2001. Disponible en: <<http://www.cles.com/debats-entretiens/article/le-retour-des-dieux>>. Acceso en: 18 ene. 2013.
- _____. *Structures Éranos I*. Paris: La Table Ronde, 2003.
- KANT, E. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- LACAN, J. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. *O simbólico, o imaginário e o real*. Discurso pronunciado en julio de 1953, en la fundación de la Société Française de Psychanalyse. Disponible en: <<http://lacan.orgfree.com/lacan/textos/simbolicoimaginarioreal.htm>>. Acceso en: 20 nov. 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2011.
- LUHMANN, N. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega, 1992.
- MAFFESOLI, M. *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- _____. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. *Homo eroticus*. Des communions émotionnelles. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- _____. *O conhecimento comum*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MON Oncle. Dirección: Jacques Tati. Les Films de Mon Oncle, 2005. 1 DVD (109 min).
- RICOEUR, P. *Conflito das interpretações*. Río de Janeiro: Imago, 1978.
- SERRA, J. P. *Manual de teorias da Comunicação*. Covilhã: Livros Labcom, 2007.
- WUNENBURGER, J.-J. *L'imagination, mode d'emploi?* París: Manucius, 2011.
- _____. *La vie des images*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.