



El Imaginario Social y su Aporte a la Teoría de la Comunicación: Seis Argumentos para Debatir

Rubén Dittus (rdittus@ucsc.cl) Escuela de Periodismo, Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)

Abstract

The present paper approaches the implications of social imaginary theory in the comprehension of communicative phenomenon and the semiotic process with six arguments. It describes the direct relationship existing between three faculties which make man a symbolic being: communication, conscious activity and imaginary construction, confirming the idea that reality is intersubjectively made up in daily practices.

Key words: social imaginary, conscience, significant reality, semiotics.

Resumen

El presente ensayo aborda, en seis argumentos, las implicancias de la teoría de los imaginarios sociales en la comprensión del fenómeno comunicativo y su papel en el proceso de la semiosis. Se describe la directa relación existente entre las tres facultades que hacen del hombre un ser simbólico: la comunicación, la actividad consciente y la construcción imaginaria, confirmando la idea de que la realidad se constituye intersubjetivamente en las prácticas cotidianas.

Palabras claves: imaginario social, comunicación, conciencia, realidad significante, semiosis.

“Imaginar es ausentarse, lanzarse hacia una vida nueva”. Gaston Bachelard (1972: 12)

Introducción

Conectar los conceptos de realidad e imaginación puede parecer contradictorio. Esto se debe a la tendencia propia del modernismo occidental en separar la práctica imaginaria de toda posibilidad de existencia, como si lo simbólico no fuera parte de lo real. Se asume, entonces, desde una visión cartesiana que aquello que no es probado empíricamente no existe y, por lo mismo, no tiene méritos para su estudio racional y académico. Como hijos de la modernidad hemos sido testigo de cómo las certezas definen el conocimiento y las formas de acceder a él. De lado son dejadas todas aquellas posturas teóricas y metodológicas basadas en las prácticas no racionales o en marcos epistémicos que se sustentan en lo irreal, en lo fantasioso o en lo que no existe. La teoría de los imaginarios sociales no ha estado exenta de dichas sospechas. No cabe duda que se trata de una teoría en construcción. Habitualmente, cada vez que un trabajo ensayístico o investigativo es aceptado en algún congreso académico o en las páginas de una revista especializada, el autor es “invitado” a aclarar su terminología y a definir el fenómeno de lo imaginario y sus efectos epistemológicos. La propuesta que presento a continuación apunta en esa dirección. Con el firme propósito de disminuir la ambigüedad conceptual y de promover la discusión académica, se presentan -a través de seis argumentos- las implicancias teóricas generadas por la cada vez más rápida inclusión de los imaginarios sociales en la teoría de la comunicación, constatando, así, que la realidad se constituye desde los ojos de un observador que comunica. Sin las ideaciones mentales no es posible la semiosis social. La forma en la que el ser humano significa el mundo se define en el núcleo de las interacciones cotidianas y a través de imaginarios



sociales. No es descabellado suponer, entonces, que la teoría de la comunicación se nutre de la acción imaginaria, reconociendo en ella un rol clave para la comprensión de los procesos comunicativos y las redes discursivas.

Primer argumento: La comunicación es expresión de lo imaginario y una forma de interacción determinada imaginariamente.

La imaginación es el resultado de una capacidad psíquica exclusivamente humana. Manuel Antonio Baeza la define como un tipo de pensar abstracto, relativamente autónomo del terreno de lo concreto, pero que es aplicable a lo no abstracto o lo concreto, por la vía de las propias construcciones (Baeza 2003). Los imaginarios son el soporte de esta acción mental, y actúan como un banco de imágenes socialmente compartidas que le dan sentido a nuestro entorno existencial (Baeza 2000). Dicho en otros términos, éstos se nutren de las experiencias cotidianas y de esta forma llenan nuestros vacíos cognitivos adquiriendo conciencia de lo pasado, lo futuro y lo presente. Estas ideaciones mentales le otorgan significado a aquella realidad que carece de tangibilidad (o respaldo material). Así existe el imaginario del *miedo* (no lo podemos ver pero sí sentir), del *padre ideal* (probablemente el nuestro no lo será, pero nos lo imaginamos) o el de *nación* (algo mucho más que un grupo de ciudadanos que habitan un pedazo de territorio). No hay que olvidar que todo esto es posible porque somos sujetos con conciencia y comunicantes.

La actividad imaginaria crea las condiciones apropiadas en las cuales el individuo desarrolla o expresa su comportamiento comunicante, participando activamente en la comunicación y no siendo el origen de ella. De ahí que se afirme que la comunicación es una forma de interacción determinada imaginariamente. Por ejemplo, ésta nos indica cómo actuar frente a una entrevista de trabajo o una declaración de amor. Porque si bien es la comunicación la que construye en cada momento la forma como imaginamos, también es cierto que es esta red de imágenes (o construcciones mentales) la que nos programa y determina la manera de comunicarnos. Aun cuando nos reconozcamos como seres comunicantes “por naturaleza” o en potencia (estamos programados biológicamente para interactuar con nuestros semejantes), el sistema de códigos significantes que utilizamos y las normas que regulan dicha interacción es el resultado de una construcción imaginaria: son los modos o programas de comportamiento interaccional codificados y estructurados según la tradición. Es decir, hay una gramática de la comunicación que se modifica en los distintos niveles de socialización humana.

Hay que ser justos, y otorgar gran parte de crédito al desarrollo de la teoría de los imaginarios sociales en las ciencias sociales al griego Cornelius Castoriadis (1922-1997). El filósofo sostiene que la sociedad se apodera de la imaginación particular del individuo, dejándola manifestarse sólo en y a través del sueño, la fantasía, la transgresión y la enfermedad. De ese modo, el sujeto no pensará ni imaginará más que lo que socialmente es obligatorio pensar y hacer. Castoriadis nos muestra el imaginario como un fenómeno singular y colectivo a la vez. Puede ser comprendido como un patrimonio representativo, en otras palabras, como el conjunto de imágenes mentales acumuladas por el individuo en el curso de su socialización.

“La sociedad es creación, y creación de sí misma: autocreación. Es surgimiento de una nueva forma ontológica y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una casi-totalidad que se mantiene unida por las instituciones y por las significaciones que las mismas encarnan (...) Para que existiera Atenas fue necesario que hubiera atenienses y no humanos en general. Pero los atenienses fueron creados en y por Atenas” (Castoriadis 1998: 314-315).

En un sentido similar, pero destacando la existencia de modos de interacción particulares, opina Albert Schefflen (1994: 151). El investigador sostiene que incluso en una misma categoría cultural es posible determinar “cartas o programas de interacción humanos” que actúan como planes organizados internamente por cada individuo en el momento en que participa en una interacción. Este plan representaría el modo en que los participantes probablemente han aprendido a ejecutar esta interacción. Si fuésemos capaces de estudiar todas las interacciones posibles de un grupo dado, nos sería posible diseñar un mapa detallado y sistemático de todos los actos de ese grupo. “Ese mapa representaría su cultura”, señala. O, como dice Erving Goffman, en cada sociedad las posibilidades de comunicación están codificadas. Existe, por lo tanto una predeterminación para que cada individuo se comporte de tal o cual manera, según la situación y el resto de los actores sociales.



“La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de un modo apropiado. En conexión con este principio hay un segundo, a saber: que un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en realidad lo que alega ser” (Goffman 1997: 25).

Para este autor, las interacciones son los átomos de la sociedad, son lo que une al ser humano. Fundamentan toda la dureza y toda la elasticidad, todo el color y toda la uniformidad de la vida social, que nos resulta tan evidente y sin embargo tan misteriosa. Goffman, en un intento por describir detalladamente las reglas de la interacción humana, establece una analogía entre el vivir y el actuar, reconociendo con ello que jamás entramos en contacto directo con la realidad, sino que lo hacemos a través de símbolos que nos obligan a interpretar un papel. De ahí su conocida expresión “el ser humano es un ser que representa”. Siguiendo a Goffman, si en todo tipo de comunicación hay una representación, vivimos en una audiencia teatral, donde cada persona asume distintos roles. Esos roles se hayan regularizados, casi en forma de rituales, predeterminados a priori. A pesar de ello, no hay un libreto escrito. Jamás entramos en contacto directo con una realidad dada, lo hacemos a través de imágenes y discursos, situación que obliga a la interpretación (como actor y público). En otras palabras, el ser humano se ha creado a sí mismo a partir de sus propios imaginarios sociales y no es el resultado de leyes cósmicas o universales. Con esta lógica, lo que aparece como realidad no es sino el producto de nuestras percepciones y de numerosos procesos de interacción. Se construye socialmente desde la imaginación.

Segundo argumento: La comunicación es fruto de la actividad consciente. Sin conciencia no hay comunicación y sin comunicación no hay conciencia: somos conscientes porque comunicamos.

Cuando se aborda el proceso de la comunicación desde la fenomenología, se pone atención en la característica más humana de un individuo: su actividad consciente. Hay que recordar que la escuela fenomenológica estudia los diferentes modos en que las cosas aparecen o se manifiestan en la conciencia. Es decir, la perspectiva husserliana nos dice que los conceptos realidad y conciencia responden a un sólo gran fenómeno: el del conocimiento, y el método fenomenológico posibilita acceder al mundo fuera de las estructuras que lo cobijan. No hay, entonces, conocimiento sin un ser que lo perciba como tal. La clave para Husserl es aplicar un artificio metodológico: la reducción fenomenológica (o *epoché*). Dicho en palabras del propio filósofo, “poner entre paréntesis la existencia” (Husserl 1985: 14). Con esta propuesta, no se nos pide cambiar nuestra convicción en la existencia del mundo; solamente la ponemos fuera de juego, la desconectamos, la colocamos entre paréntesis. El método permite acceder al objeto del cual se es consciente, alejado de las influencias pre-existentes en el entorno social, absteniéndonos de juzgar de acuerdo a lo establecido por la llamada realidad objetiva.

“La realidad la encuentro (...) como estando ahí delante y la tomo tal y como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos altera en nada la tesis general de la actitud natural. El mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí distinto de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de apariencia, alucinación, etc., de él que es siempre -en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí” (Husserl 1962: 69).

Husserl confirma, así, que el mundo siempre se nos presenta como realidad, generando la llamada tesis general del mundo o juicio explícito sobre la existencia. Con la *epoché* se intenta abandonar esa tesis, perdiendo el sentido todo lo pre-existente. Se confirma el principio antrópico cuando se constata que no hay un objeto sin sujeto, o en palabras de Humberto Maturana y Francisco Varela (2002), “todo lo dicho es dicho por alguien”. La inexistencia de una realidad independiente de un observador pone en su justa dimensión la importancia que tiene la comunicación para comprender el proceso de construcción del conocimiento. Sólo el ser comunicante tiene capacidad consciente. En la medida que la conciencia se alimenta de las prácticas sociales, la realidad que percibimos es -querámoslo o no- excluyente. Lo que no se comunica, aquello que no tiene una existencia simbólica, sustentada en el lenguaje o en demás formas de comunicación no verbales, no existe. De este modo, cuando se afirma que lo dicho bajo ninguna circunstancia puede ser separado del que lo dice, significa que la realidad se constituye desde los ojos de un observador, pero que comunica. Sin comunicación no hay posibilidad de ser observador, y con ello, sujeto consciente. Sin comunicación, no hay realidad percibida.



La intencionalidad de la conciencia de la que habla Husserl tiene una más fina repercusión: la enunciación de este sujeto consciente (y comunicante) altera la conciencia pura, transformando a ésta en altamente contingente. En la medida que el sujeto que enuncia lo hace desde un contexto histórico y cultural determinado, le está entregando elementos de intencionalidad al mundo que observa. Analicemos el siguiente ejemplo: un joven adolescente (A) debe invitar a una amiga (B) al cine. Es primera vez que lo hace. Desde el momento en que B tiene conciencia de los deseos de A, éste se transforma en sujeto enunciador. Sus nervios iniciales le delatan, de tal manera que B incorpora en su estructura mental las posibilidades de ir con A al cine o rechazar la invitación. Asimismo, A escoge ver una película dentro de un amplio abanico de alternativas. La elección del cine -la mejor para las intenciones de A- es un acto de exclusión. Del mismo modo, la conciencia de B está determinada por las posibilidades que le ofrece A. El ejemplo describe la forma como opera el binomio comunicación/conciencia: la conciencia le otorga unidad de sentido a las distintas expresiones de realidad, y ésta a su vez, permite que el sujeto conocedor acceda a ella a través de las prácticas cotidianas reguladas por una gramática de la comunicación. Así, sin conciencia no hay comunicación y sin comunicación no hay conciencia: somos conscientes porque comunicamos.

Hay algunos otros aportes teóricos que en mayor o menor medida ayudan a entender en forma más general este tema. El inspirador del interaccionismo simbólico, George Herbert Mead, plantea una diferencia entre la comunicación humana y la animal, atribuyéndole a la propia naturaleza de la sociedad la existencia constituyente de procesos comunicacionales. Según Mead (citado en Blumer 1982), mientras los animales viven en un mundo de acontecimientos, las personas viven en un mundo de significados compartidos en donde un “yo” se comunica con “otro”, dimensionando la presencia comunicante de ese otro. En otras palabras, el autor le otorga a la comunicación humana la categoría de “autoconsciente”. Por ejemplo, tanto los humanos como otros animales pueden tener una percepción simple de vigilancia sobre la presencia de un martillo encima de una mesa. Sin embargo, sólo los humanos pueden etiquetarlo y describirlo verbalmente como martillo y el uso de símbolos significantes nos hace a nosotros ser conscientes del significado de ese concepto.

Una idea similar, pero poniendo énfasis en que el hombre construye su propia naturaleza, es lo señalado por los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann. Según ellos, el organismo humano sigue desarrollándose biológicamente después de nacer, cuando ya ha entablado relación con su ambiente. “No sólo la supervivencia de la criatura humana depende de ciertos ordenamientos sociales: también la dirección del desarrollo de su organismo está socialmente determinada. Desde su nacimiento el desarrollo de éste, y en realidad gran parte de su ser en cuanto tal, está sujeto a una continua interferencia socialmente determinada” (Berger y Luckmann 1999: 68). Esa dificultad acoge implícitamente la idea del individuo como sujeto consciente de sí mismo y de su entorno. Un ejemplo de esta referencia se aprecia cuando los autores analizan el fenómeno de la identidad individual, y la determinación que sobre este punto tiene la conciencia. La conciencia es siempre conciencia de algo, incluso de nosotros mismos. O dicho de otro modo, nacemos para nosotros cuando adquirimos conciencia de que existimos.

Tercer argumento: La realidad no está constituida objetivamente al margen de la comunicación. Aquella se crea intersubjetivamente a través de las prácticas cotidianas.

La base de este argumento la trabaja Alfred Schutz, considerado uno de los máximos exponentes de la sociología del conocimiento. La tesis central de este abogado austriaco postula como objetivo investigar la manera cómo el conocimiento se distribuye socialmente. Este conocimiento, sin embargo, debe abarcar todos los ámbitos de lo social, especialmente el que se legitima en la vida cotidiana y que se presenta como subjetivo desde un comienzo. Asimismo, en la medida que surgen socialmente significatividades motivacionales e interpretativas, se forma un acervo social de conocimiento que se objetiva en signos, como los actos habituales o el lenguaje. Lo que afirma Schutz es que la experiencia de vida común le otorga sentido a la existencia, y la vida en común sólo se da en comunicación con otros. Esta situación también se extiende a los objetos llamados naturales, por su incuestionable tangibilidad. Al respecto nos dice:

“También los objetos naturales como tales están incluidos en el ámbito de sentido perteneciente a la cultura. Mis experiencias de las objetividades naturales en el mundo de la vida adhieren siempre el sentido de la capacidad



básica para experimentarlas de mis semejantes; y se me aparecen en tipificaciones lingüísticas, recetas de conducta, etc., en las cuales las explicaciones de mis predecesores siempre están presentes para mí” (Schutz y Luckmann 2001: 37).

Este mundo de la vida cotidiana se presenta sin cuestionamientos. En él trabajamos, estudiamos, nos relacionamos, jugamos, soñamos. Y es en esta realidad donde el sujeto comunicante-consciente define su situación desde su propia biografía, que es diferente para él. Afirmar, entonces, que la realidad no está constituida objetivamente al margen de la comunicación significa que aquella está constituida por el sentido de nuestras experiencias y no por la estructura de los objetos. Esas experiencias se dan siempre en sociedad, en una dimensión simbólica. Se construyen intersubjetivamente a través de redes imaginarias y discursivas que se entrecruzan. Lo anterior confirma la estrecha interdependencia entre la comunicación y lo que definimos como “realidad”. Así, la comunicación se entiende como una condición inherente a la condición del individuo como ser en sociedad y conformada por un sistema de significados en constante interacción, capaz de crear y recrear realidades múltiples, incluso opuestas entre sí, y donde el ser humano es sólo uno más de los elementos del sistema. El resultado: la existencia de tantas realidades como tipo de interacciones lleguen a producirse.

Al insistir en el argumento, se está reforzando una idea que no es nueva: la perspectiva interaccional-sistémica. Hace más de cincuenta años, la comunicación dejó ser entendida como un fenómeno lineal y que parte del propio individuo. Este axioma ha sido trabajado extensamente desde que se instauró entre un grupo de psiquiatras y antropólogos la denominada Escuela de Palo Alto, en referencia a la localidad norteamericana que cobijó al Mental Research Institute. Se trata de los representantes de la “nueva comunicación”: Gregory Bateson, Edward Hall, Paul Watzlawick, Ray Birdwhistell, Don Jackson y Erving Goffman. También conocidos como los impulsores del “modelo de la orquesta”, estos investigadores ven en la comunicación un sistema de canales múltiples en donde el ser social participa en todo momento, tanto si lo desea o no. Los gestos, la mirada, el espacio interpersonal, el vestuario, el silencio, etc. Es decir, todo comunica. De ahí el axioma que dice que es imposible dejar de comunicarse. En su calidad de miembro de una cultura, el ser humano formaría parte de la comunicación, como la música forma parte de una orquesta. En palabras de Birdwhistell, un individuo no se comunica, sino que toma parte en una comunicación en la que se convierte en un elemento. Puede moverse, producir ruido, pero se comunica. En otros términos, no es el autor de la comunicación, sino que al mismo tiempo participa en ella. De este modo, se insiste en una relación comunicación-cultura más estrecha de lo que parece, la comunicación como el aspecto activo de la estructura cultural.

Uno de los más conocidos exponentes construccionistas, el psiquiatra Paul Watzlawick (1990) aborda la problemática de lo real al hacer una distinción entre lo que él denomina realidades de primer y segundo orden. En la primera estarían los objetos con sus propiedades puramente físicas, es decir, aquellos aspectos de lo real que son tangibles a los sentidos; y en la segunda, el significado y el valor que socialmente le hemos atribuido a esos objetos. El razonamiento del autor nos lleva a definir como real únicamente aquello que es acordado por un número suficientemente amplio de individuos. En este sentido, acceder a una especie de realidad real objetiva, independiente de nuestra percepción, es imposible. Así, la realidad social aparece únicamente por medio de una amplísima red de interpretaciones e imágenes, pero que aceptamos ingenuamente como objetivamente reales. La realidad se crea intersubjetivamente, con el aporte de las percepciones individuales. Utilizaremos el ejemplo del partido de fútbol. Por todos es sabido que los sujetos nunca tienen experiencias idénticas. Ello significa que la experiencia subjetiva de un individuo es inaccesible para otro. Al aplicar este axioma en el ejemplo, sabemos que no todos los asistentes al recinto deportivo ven las mismas acciones de los jugadores. El público que está sentado en las galerías verá un juego mucho más lejano que aquellos que se encuentran en las tribunas centrales, percepción que cambia mucho más si se la compara con la del árbitro del encuentro que corre a lo largo y ancho de la cancha. La calidad de la visión difiere según el punto de vista. Es más, aceptamos que el valor de la entrada al recinto varíe según la ubicación, y por ende, según la calidad de la visión. Sin embargo, a pesar de todo aquello, todos los espectadores han visto el mismo partido. El caso narrado grafica el auténtico conocimiento intersubjetivo. Se intercambian los puntos de vista y se crea un sistema de pertinencia (Schutz y Luckmann 2001).



De esta forma, se pone en acción un proceso de ajuste permanente que disipa las diferencias de la realidad, creando un único e incuestionable mundo coherente. Dicho proceso sólo es posible a través de la comunicación.

El chileno Humberto Maturana, desde “la biología del conocimiento”, ha hecho un interesante aporte al estudio de la comunicación cuando constata que la existencia humana toma lugar en el espacio relacional del conversar. Esto significa que, aún y cuando desde una perspectiva biológica nosotros somos “Homo sapiens sapiens”, nuestra manera de vivir toma lugar en nuestra forma de relacionarnos unos con otros y el mundo que generamos en nuestra vida diaria a través del conversar. Pero sin duda, la conexión que hace entre la sociedad y la comunicación con el amor es el aspecto más revolucionario del intelectual chileno. Según Maturana, todo sistema social humano se funda en el amor, en cualquiera de sus formas. Si no hay amor no hay socialización genuina y los seres humanos se separan, dice Maturana. Ejemplo de esto es su tesis que explica el surgimiento de lo humano en cada individuo: plantea que la culturización empieza en el feto, cuando el embarazo comienza ser un estado deseado por la madre, y ésta se desdobra en su sentir y reflexión, dando origen en su vientre a un ser que tiene un nombre y un futuro. Identifica un momento psíquico, no un momento fisiológico-fijo. Para Maturana, el ser humano es un ser cultural, y por lo tanto surge en la culturización del Homo sapiens sapiens, no antes. “En otras palabras, digo que somos concebidos Homo sapiens sapiens no humanos, y que nos hacemos humanos en el vivir humano aunque nuestra biología de Homo sapiens sapiens sea el resultado de nuestra deriva filogénica cultural humana, señala”. Por lo mismo, entiende al ser humano como constitutivamente social. “No existe humano fuera de lo social. Lo genético no determina lo humano, sólo funda lo humanizable. Para ser humano hay que crecer humano entre humanos” (Maturana 1999: 33). Es decir, reconoce la importancia de la comunicación en la construcción de lo social.

Cuarto argumento: Toda representación (signo) es relación, no el duplicado exacto de un objeto. La relación entre sujeto y objeto sólo es posible por la tipificación mental imaginaria.

Los argumentos expuestos previamente nos llevan a plantear que toda representación colectiva -cualquier tipo de signo- es representación de algo y de alguien. El signo no es el duplicado ni el reflejo de lo representado (el objeto), como tampoco es una creación caprichosa del sujeto comunicante. Toda representación es relación entre sujeto y objeto. Por lo tanto, la imagen como tipificación mental es un elemento clave en la acción comunicativa. Al no haber imagen no hay relación y sin ésta no hay signo. De más está decir que sin signo no hay realidad. Cuando observamos un vaso de leche sobre la mesa, vemos el objeto gracias a la relación significativa que existe entre el observador de ese vaso y el vaso en sí. Lo que nos sugiere dicho objeto se sustenta en la percepción mental: en la imagen del vaso que se construye en la conciencia.

La relación entre el mundo de lo perceptual y lo material adquiere una unión indisoluble, en la medida que todas nuestras experiencias visuales o auditivas se refieren a situaciones físicas, ya sean éstas objetos tangibles o acciones que adquieren una denominación particular (libertad, control, coraje, etc.) a partir de un imaginario social. Según Mead, la realidad material es el significado inmediato de las representaciones que los individuos son capaces de captar, ya que son mediadoras por partida doble.

“Constituyen el significado de lo que yace entre nosotros y nuestros horizontes más distantes, y son los medios e instrumentos de nuestra empresas. Se interponen entre los distantes estímulos que propician nuestros actos y los goces o decepciones que los concluyen. Son las metas inmediatas de nuestros ojos y oídos, y la materia instrumental que encarna nuestros propósitos y finalidades” (Mead 2001: 4).

De lo anterior se desprende que el ser humano establece relaciones psíquicas con su entorno. Sólo a través de su capacidad para tipificar imaginariamente, puede construir realidad. Sin esta capacidad, sólo seríamos seres temporales y contingentes, determinados por los instintos.

Una manera de dar respaldo a este argumento es cuestionar uno de los mitos de la semiología: la supuesta naturalidad del signo icónico. Debemos recordar que uno de los padres de la semiología contemporánea, Charles Peirce, clasificó el signo en tres tipos: símbolo, índice e icono, dejando a este último como aquel signo que se parece al objeto que representa. Así, una fotografía del Presidente de la República presenta un alto grado de



iconicidad con el individuo de carne y hueso que sustenta el cargo, si se la compara con otro caso de signo icónico, como puede ser una caricatura. En ambos casos, la asociación que se hace entre la representación y el objeto representado es culturizada. Allí hay una estimulación programada desde la conciencia del observador. Por lo tanto, el icono no deja de ser el producto de una relación, al igual que una expresión lingüística. A partir de un aprendizaje precedente nos vemos obligados a ver un resultado perceptivo semejante. La relación psíquica entre el sujeto y el objeto es, entonces, resultado de un adiestramiento. Por lo tanto, si incluso en aquellas representaciones altamente icónicas, como una fotografía, sin la relación descrita no existiría objeto observado, mal podría ser distinto para aquellas representaciones con alto grado de abstracción. La tipificación mental imaginaria contiene un carácter significante, puesto que no sólo reemplaza un elemento ausente, sino que de igual manera puede sustituir un objeto que se encuentra presente, con la finalidad de que el sujeto pueda entender mejor lo que ocurre en su medio ambiente. La representación, por ende, no es sólo una reproducción, puesto que por medio de su utilización también se está autoconstruyendo como creación individual o colectiva. A través de la comunicación del símbolo, este logra la autonomía de la premisa que la vio nacer, debido a que en este nivel siempre significará algo para alguien (para el mismo sujeto o para los otros hombres).

En todos los casos la categorización se enmarca dentro de una reproducción mental que acerca algo lejano o reemplaza simbólicamente algo ausente, que adquiere autonomía una vez que ha sido integrado. Un ejemplo lo constituye la historia narrada audiovisualmente por el director de cine Robert Zemeckis en la película *Náufrago* en el año 2000. Allí se cuenta la experiencia vivida por Chuck Noland, un ingeniero de sistemas de una empresa de telecomunicaciones interpretado por Tom Hanks. Luego de un accidente aéreo, se convierte en el único sobreviviente de una isla remota, aislado físicamente de cualquier forma de civilización. Accidentalmente da vida imaginaria a Wilson, un rostro dibujado en una pelota de voleibol con la sangre de su propia mano. Durante los cuatro años que Chuck habita en la isla desierta, Wilson se transforma en su único compañero. No cabe duda que Wilson tiene un lugar en la conciencia de Chuck. Existe para él. La pelota dejó de ser pelota, transformándose en un ser con existencia imaginaria. Si hemos dicho que toda representación es la relación entre sujeto y objeto, observamos en este caso que si no se da la tipificación mental *Wilson-amigo-compañero de naufragio*, no hay relación Chuck-Wilson, y sin ésta no existe Wilson.

Complementando lo anterior, debemos recordar la relación definida por Castoriadis entre psique y sociedad como dos polos irreductibles, constatando, así, que la imaginación individual por sí sola no puede producir significación social. Es decir, la creación de significaciones sociales imaginarias no surgen de procesos naturales a-sociales, sino que es la sociedad la que se instituye a sí misma por medio de representaciones. “El mundo de las significaciones instituido en cada oportunidad por la sociedad no es, evidentemente ni un doble o calco (reflejo) de un mundo real, ni tampoco algo sin ninguna relación con un cierto ser-así natural” (Castoriadis 1989: 304). De más está decir, entonces, que en el caso de la película mencionada, la existencia de Wilson (como signo) sólo era posible porque Chuck estaba ya socializado.

Quinto argumento: Los imaginarios sociales actúan como sustento de conservación, cambio y filtro de una realidad significante multidimensional.

Los imaginarios sociales son un factor de equilibrio psicosocial. Actúan compensando las diferencias y vacíos cognitivos, superando el excesivo racionalismo de la modernidad. De este modo, fortalecen la tendencia conservadora de todo orden social hacia su permanencia y reproducción. Ello explica la atribución de rasgos absolutos a algunas áreas del conocimiento, por ejemplo, en el área económica. Hoy día no se discute la pertinencia del capitalismo como modelo macroeconómico. Esta superestructura se sustenta en sólidas bases imaginarias: libertad, competencia, igualdad, felicidad. Es más, se caricaturiza de atrasada y totalitaria cualquier propuesta de resistencia al modelo. En casos extremos, se argumenta desde un añejo darwinismo social: “es natural la competencia, pues finalmente ganarán los más fuertes... ¡véanlo en los animales!”, diría un fanático. De ahí que el gran desafío de cualquier método de deconstrucción discursivo sea “hacer visible la invisibilidad social” (Pintos 1995). Esta tesis tiene el imparable efecto de abarcarlo todo. Porque si lo que nos rodea son sólo interpretaciones de la realidad dominadas por imaginarios que aseguran la estabilidad y permanencia del orden



social, también el conocimiento es el resultado de una construcción imaginaria. En este sentido, son las prácticas cotidianas las encargadas de otorgar legitimidad a la imagen que tenemos del mundo y de descartar cualquier forma de conocimiento que no cuadre con los métodos objetivos tradicionales, idea tan extendida por el discurso académico de occidente.

Otro punto a considerar es que si las diferentes concepciones imaginarias, categorías e instituciones del mundo son específicas de una cultura y un momento histórico determinado, entonces las reglas que rigen la comunicación también son variables según la época y el lugar geográfico. Por lo tanto, es preciso reconocer que esta determinación cultural relativiza cualquier gramática interaccional, y con ello el concepto de norma. Así, lo que puede ser catalogado como educado hoy, podría no seguir siéndolo mañana. El problema surge al aplicar un estudio de comunicación multicultural a formas de conducta situacionales entre dos culturas contemporáneas o en una misma cultura pero en épocas diferentes. ¿Cómo determinar lo que es una norma interaccional más estable de aquella que es transitoria si al fin y al cabo todas están bajo las órdenes del cambio? Probablemente una respuesta sería la determinación de criterios de clasificación a priori. Sin embargo, también es cierto que cualquier categoría o criterio de clasificación empleado no corresponde necesariamente a divisiones reales presentes en la naturaleza. Por lo tanto, el desafío y la responsabilidad es del investigador: definir los criterios metodológicos que utiliza, pero enmarcados en una construcción absolutamente arbitraria.

Una manera de dimensionar los efectos de los imaginarios sociales en la comunicación es el de la paradoja de la mutabilidad e inmutabilidad de la realidad social. El lingüista Ferdinand de Saussure ya había planteado algo similar, pero enfocándolo a la evolución y a la permanencia del signo lingüístico: cambia y no cambia (Saussure 1983). Desde la tesis que presento, la paradoja de Saussure tiene perfecta aplicación a un ámbito más amplio, y donde la comunicación tiene un papel sustantivo. Toda inmutabilidad implica imposibilidad de cambio o transformación. Una estabilidad, que en el caso de la realidad social, está garantizada por las prácticas sociales, y por la legitimidad que dichas prácticas le otorgan al orden institucionalizado. Es más, esa estabilidad es necesaria para el progreso y el desarrollo de los seres humanos. Sólo un anarquista podría afirmar que la inestabilidad y cambio permanente son buenos para asegurar las bases de una mínima institucionalidad. Es la comunicación, y particularmente el lenguaje, el instrumento que la cultura utiliza para asegurar dicha inmutabilidad. Pero es al mismo tiempo la encargada de introducir los cambios necesarios para que esa realidad social permanezca saludable, transformándola en una realidad vulnerable y en constantes procesos de legitimación.

Los imaginarios actúan, asimismo, como filtros de lo que será socialmente reconocido. En este punto adquiere validez la analogía entre la forma en que percibimos la realidad con el funcionamiento que tiene una cámara fotográfica. Es decir, la realidad la filtramos tal como lo hace un fotógrafo al emplear una cámara con muchos filtros, pero que en este caso se expresan en elementos culturales: el significado de las palabras, las creencias religiosas, la época, el factor biográfico, por mencionar sólo algunas. Utilizaremos la metáfora que identifica en el mapa algo no equivalente al territorio. El territorio y el mapa nunca coinciden con exactitud, siempre el territorio es más complejo que el mapa. La realidad es y será más compleja que lo observado. Es decir, todos los intentos humanos de explicar la realidad sólo serían construcciones o representaciones, mapas de territorios, modelos de una realidad a la que sólo podemos tener acceso mediante observaciones primarias. Los imaginarios ayudan en dicha percepción, actuando como lentes a través de los cuales se hace posible una primera observación de la realidad. Tener en cuenta esto nos capacita para actuar como observadores de segundo orden. Es decir, volver la mirada y observar el mapa desde donde miramos el territorio.

Constatamos, de este modo, la distorsión que la experiencia individual y el efecto de los filtros produce en la comprensión de la realidad. Esta reflexión nos lleva a la siguiente máxima: el ser humano debe reconocerse a sí mismo como parte de un mundo compuesto por una realidad multidimensional, compuesta de biografías, saberes transitorios y certezas espacio-temporales. En ese intento de reconocimiento, es necesario asumirse como un individuo con privilegios. Porque a diferencia de aquel hombre primitivo analfabeto, quienes estamos en el mundo académico, y a pesar de ser parte de una realidad mucho más compleja, somos capaces de individualizar el factor



que alimenta dicha complejidad: la cada vez más fuerte especialización del saber, superando, no sin dificultades, las cargas morales que caen sobre quienes que se atreven a reconocer la existencia de otras realidades.

Sexto argumento: No es posible salir de la comunicación para acceder a los orígenes de ésta. El determinismo lingüístico impide comprender la verdadera naturaleza de lo humano.

La perspectiva que presento en estas páginas muestra una nueva forma de dimensionar lo que es el ser humano desde la comunicación: la acción social más antigua de todas, el sedimento de todas las demás y la que nos convierte en elementos de una red discursiva. La realidad social es fruto de los procesos sociales, por lo que ni el mundo ni las personas tienen una naturaleza visible previa a la conciencia y, por ende, fuera de la capacidad imaginante. Por lo tanto, afirmar que la naturaleza de las personas depende de factores genéticos o innatos sería expresar un punto de vista esencialista. Así, el individuo se ha de percibir desde los presupuestos de un anti-esencialismo que propugna la importancia del lenguaje en la interacción y el cambio social. El determinismo lingüístico es el argumento que mejor grafica un enfoque anti-esencialista de cómo se configura la realidad significativa. Hoy día nadie discute que el lenguaje es la condición previa del pensamiento y el proceso comunicativo por excelencia a partir del cual adquirimos los conceptos para entender el mundo. Sin lenguaje no hay conciencia, sin conciencia no hay comunicación, sin ésta no hay realidad significativa. El lenguaje es el gran instrumento humano para la construcción de mundos posibles a partir de las objetivaciones, legitimaciones e internalizaciones (Berger y Luckmann 1999) de que es objeto la realidad.

Este rasgo significativo se observa incluso en aquel hombre primitivo analfabeto de los pueblos originarios de Occidente, alejado de los estímulos de un mundo tecnologizado como el actual. Su percepción se basó en sus cinco sentidos, careció de una visión lineal del tiempo, no fragmentó ni categoriza su realidad, y careció de un poder de abstracción (McLuhan 1998). Pero así como ese hombre primitivo vivió “su realidad” más simple, quienes nos autodenominados civilizados gozamos de mayor libertad frente al entorno. Esa libertad está determinada por el grado de conocimiento que el ser humano tenga de la existencia de otras realidades, constituyendo el propio conocimiento una especie de liberación.

Ahora bien, la radicalidad de este enfoque nos presenta un dilema: cómo comprender el fenómeno de la comunicación desde nuestra posición como seres comunicantes. Es un callejón sin salida. Una paradoja. Debemos recordar que la única forma de esencialismo puro estaría en los orígenes de la humanidad. Sólo en aquel momento se pudo haber concebido al individuo con los rasgos innatos de animal comunicante, pero en su concepción más pura, sin los elementos simbólicos que hoy día le permiten dimensionar la presencia social del otro. Así, la humanización del individuo que surge desde el momento de su nacimiento condicionaría no sólo la forma cómo nos comunicamos, sino también el hecho de que nos comuniquemos. El tema, entonces, toca algo que para muchos no está resuelto: ¿qué es primero en la historia del individuo como “ser humano”: la cultura o la comunicación? El lector advertirá que sólo un sujeto consciente puede comunicar, pues la conciencia le otorga el don de significar y de interpretar su universo imaginario-significante, pero a su vez esta capacidad consciente descansa sobre esas bases significantes, o sea, la cultura. Una hipótesis la presentó hace algunos años el zoólogo Desmond Morris, en su clásico libro “El mono desnudo” (Morris 1972), al describir cómo surge la vida del ser humano en comunidad: probablemente la necesidad de alimentarse y hacer frente a las inclemencias del medio ambiente empujaron a los primeros habitantes del planeta a comunicarse, momento que marca el inicio de su vida cultural. Originalmente, el hombre sólo hace uso de su instinto gregario, pero posteriormente surge la necesidad de vivir en comunidad para facilitar la captura de otros seres vivos. Es decir, hay sociedad donde hay necesidad de vivir en cooperación, y por ende, de coordinación. Y si es por medio de la comunicación que construimos la realidad social, el origen de ambos -comunicación y cultura- es compartido. Con el primer acto comunicativo surge el primer germen cultural.

En la actualidad esta cuestión es irrelevante. Todas las teorías sociales concuerdan en que por muy reducido o por muy rudimentaria que sea una comunidad humana, siempre está presente el elemento cultural. Es decir, el individuo como “ser humano” no tiene posibilidad extra-cultural, por lo que sería prácticamente imposible



determinar la verdadera naturaleza comunicante de lo humano. En otras palabras, este “edificio” imaginario llamado sociedad es el único responsable de que usted y yo estemos conectados a través de estas líneas.

A Modo de Conclusión

Los argumentos presentados en estas páginas son constantemente cuestionados por quienes ven en ellos una forma de determinismo histórico y cultural, y por los que añoran del individuo su rol como agente de cambio social. La verdad es que no es eso lo que se está afirmando, pues es el propio individuo a través de la comunicación el verdadero revolucionario de su tiempo. El hombre no sólo protagoniza su propia historia, es quien también la escribe y la vuelve a re-escribir. Quien aborda las ventajas de esta postura es Paul Watzlawick, a través de una defensa a la tolerancia como la mejor arma para evitar la imposición de cualquier clase de totalitarismo ideológico. Así, nadie puede atribuirse el mérito de tener la única clave para solucionar los problemas sociales, con la excusa de que conoce la absoluta realidad política de las cosas. La historia europea de mediados del siglo XX ha demostrado los terribles efectos que tiene para la humanidad la creencia que una determinada visión del mundo está por encima del resto, descartando cualquier otra posibilidad de percepción.

Bibliografía

Bachelard, G. 1972. *El Aire y los Sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.

Baeza, M. A. 2000. *Los Caminos Invisibles de la Realidad Social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago: RIL Editores.

Baeza, M. A. 2003. *Imaginarios Sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción. Serie monografías.

Berger, P. y Luckmann, T. 1999. *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Blumer, H. 1982. *El Interaccionismo Simbólico*. Barcelona: Hora.

Castoriadis, C. 1998. *Hecho y Por Hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Castoriadis, C. 1989. *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets.

Goffman, E. 1997. *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Husserl, E. 1962. *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Buenos Aires: Nova.

Husserl, E. 1985. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Maturana, H. y Varela, F. 2002. *El Árbol del Conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Santiago: Universitaria.

Maturana, H. 1999. *Transformación en la Convivencia*. Santiago: Dolmen.

McLuhan, M. 1998. *La Galaxia Gutenberg*. Barcelona: G.G. Círculo de lectores.

Mead, G.H. 2001. La naturaleza de la experiencia estética. *Athenea Digital* 1: 4.

Morris, D. 1972. *El Mono Desnudo*. Barcelona: Plaza y Janes.



Pintos, J. L. 1995. *Los Imaginarios Sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Maliaño: Sal Terrae.

Saussure, F. 1983. *Curso de Lingüística General*. Madrid: Alianza.

Scheflen, A. 1994. Sistemas de la comunicación humana. En Winkin, Yves. *La Nueva Comunicación*. Barcelona: Kairós.

Schutz, A. y Luckmann, T. 2001. *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Watzlawick, P. 1990. *La Realidad Inventada ¿cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona: Gedisa.

Recibido el 15 Mar 2006

Aceptado el 23 Ago 2006