

Entre la ciencia y la mística

Introduction to the imaginary theories. Between Science and mysticism

Marta HERRERO GIL

Becaria FPU. Departamento de Filología Española IV. Universidad Complutense de Madrid
martahegil@yahoo.es

0. INTRODUCCIÓN

Al entrar en contacto con las teorías sobre el imaginario, una de las primeras cosas que llaman la atención es la diversidad de puntos de vista desde los que se considera. Aunque el término tenga un origen reciente (no incorporado al ámbito académico hasta la segunda mitad del siglo XX), una cuna (Francia) y un desarrollo fundamental en su país de origen (en inglés el término *imaginaire* carece hasta la fecha de un equivalente preciso, en italiano *immaginario* suele referirse a un conjunto de imágenes o un producto de la imaginación y en español, al traducir el término francés, nos referimos a veces a “lo imaginario” y otras a “el imaginario”), los principales estudiosos que se han acercado a él lo han hecho no sólo desde perspectivas académicas diferentes (desde la filosofía, la historia, la psicología, la filología, la antropología, las ciencias de las religiones, etc.), sino también desde concepciones disímiles del mismo.

En las páginas que siguen atenderemos a esta diversidad de acercamientos al imaginario, destacando las aportaciones concretas de sus principales autores, sin soslayar el intento de extraer un hilo común a todos ellos, de percibir cierta unidad en la diversidad, que constituirá el objetivo de la parte final del artículo.

1. ORÍGENES DE LAS TEORÍAS DEL IMAGINARIO

El origen último de los estudios sobre el imaginario lo encontramos en el esfuerzo de algunos académicos por recuperar un aspecto que había quedado desplazado en el racionalismo moderno, la imaginación, asociada durante la modernidad a lo irreal o lo fantasioso. Casi todos los autores coinciden en ello:

En su uso común, el imaginario suele asociarse de manera banal con la “ficción”, el “recuerdo”, la “ensoñación”, la “creencia”, el “sueño”, el “mito”, el

“cuento”, lo “simbólico” en el sentido de lo irreal, etcétera, términos éstos que se utilizan arbitrariamente para identificarlo y calificarlo de una manera peyorativa con respecto a las facultades y productos “superiores” de la razón.

Pero, por otro lado, desde una perspectiva más académica, se le suele asociar también con nociones “pre-científicas” tales como la ciencia-ficción, las “creencias religiosas”, las producciones artísticas en general, la novela, la realidad cibernética, entre otras. De la misma manera, se le asocia con mentalidades, ficciones políticas, estereotipos o prejuicios sociales, derivando todo ello en lo “subjetivo”, lo “falso” y lo “fantasioso”¹.

Las teorías del imaginario surgen, por tanto, unidas al deseo de recuperar la facultad de la imaginación para generar conocimiento. Ioan P. Culianu² asoció el origen de la ciencia moderna a la censura que la Reforma protestante y la Contrarreforma católica ejercieron sobre el imaginario renacentista. Mientras que en el Renacimiento el corazón de las ciencias estaba ocupado por la astrología, la ciencia moderna renunció a los grandes postulados para no construir más que razonamientos inductivos. La abolición de lo fantástico acabó con la cultura de este periodo.

Uno de los principales representantes de los estudios sobre el imaginario, el antropólogo Gilbert Durand³, fundador en 1966 del Centre de Recherche sur l'imaginaire en Grenoble, ha trazado la historia de la paradoja de lo imaginario en Occidente, una tensión constante entre dos tendencias, la iconoclasta y la iconódula, que se superponen continuamente y se suceden la una a la otra. La iconoclastia va posándose en la historia desde el método de verdad del socratismo y la lógica aristotélica, distinguiendo siempre entre lo absolutamente verdadero y lo totalmente falso. Reaparece más tarde en los siglos VIII y IX en Bizancio, en la escolástica medieval difundida por Averroes, en el establecimiento de la física moderna por parte de Galileo y Descartes, quienes afirman que es la razón la única vía de acceso a la verdad, unida luego, en el siglo XVIII, al empirismo factual de Hume y Newton. Con ellos el hecho queda limitado a un derivado de la percepción o a un acontecimiento: en contra de él quedará fijado lo imaginario, asociado al fantasma del sueño.

Frente a esta historia de la censura de lo imaginario en Occidente, y para mostrarnos su condición paradójica, Gilbert Durand señala los momentos históricos de su defensa, que se remontan al uso que Platón hizo de los mitos en el desarrollo de su filosofía. En el siglo VIII, mientras en Bizancio se vivía la querrela iconoclasta, los iconódulos recurrían a las posturas de San Juan Damasceno. La iconodulia medieval llegó de la mano de San Francisco de Asís y San Buenaventura. El Barroco

¹ G. B. Solares, “Aproximaciones a la noción de imaginario”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 198 (2006), p. 130.

² I. P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento. 1484*, Madrid, 1999.

³ El autor francés hace un recorrido por la historia de Occidente desde el punto de vista de la iconoclastia y la iconodulia en *Lo imaginario*, Barcelona, 2000.

exaltó la imagen y el Romanticismo respondió al racionalismo con la exaltación de la estética y la imaginación, que se prolonga en los poetas malditos del siglo XIX y en las vanguardias del XX, especialmente el surrealismo.

Durand señala el final de la paradoja: la culminación de la ciencia moderna, surgida de la censura de lo imaginario, es la era de lo audiovisual. Y esto quiere decir que la imaginación se abre camino siempre, como puede. Se le cierra una puerta y se cuela por las ventanas.

Podemos rastrear los inicios de la incorporación de lo imaginario y la imaginación al ámbito académico hasta el ámbito de la literatura y las artes. Octavio Paz⁴ señaló la condición nueva de la poesía en la modernidad. Con la fragmentación de los diferentes ámbitos de la cultura y la desacralización de Occidente, la poesía se vuelve independiente. Separado el poeta de su ámbito social y alejada la creación artística de utilidad para la comunidad y de vinculación con las fuerzas divinas, el arte se convierte en sustituto de la religión. Los poetas, antes observadores del mundo, deciden sumergirse en sus interioridades, se convierten en visionarios, en profetas de la búsqueda interior. La imaginación se vuelve un derecho casi exclusivo de artistas y escritores, y su libertad creativa empuja a sus imaginaciones hasta el máximo de su desarrollo. El poeta ya no es un intermediario entre los hombres y los dioses: su imaginación, aunque degradada por los científicos al nivel de lo fantástico o lo irreal, puede ser más libre ahora que nunca. Para Coleridge o para Novalis sólo la imaginación creadora podía abrir las puertas a la trascendencia. Rubén Darío decía que «Dios está en el Arte, más que en toda ciencia y conocimiento»⁵. En el siglo XX tomarán el relevo los surrealistas, que se preocupan por lo onírico y por la creación automática, y que llegan a hacer coincidir en un mismo punto imágenes lo más alejadas posibles, las relacionan y las hermanan arbitrariamente: convierten en real (artísticamente real) lo más inverosímil.

Para que lo imaginario se incorporara al ámbito académico, la conciencia científica tuvo que retomar la posibilidad de que la imaginación fuera mediadora entre el hombre y el mundo, fuera capaz de generar conocimientos no erróneos. Cuando los teóricos del imaginario buscan a los padres de sus teorías, se encuentran con los filósofos de la Antigüedad (en especial los neoplatónicos) y con los pensadores del Renacimiento (Paracelso, Ficino, Bruno, etc.), pero también con los esfuerzos procedentes de distintas disciplinas modernas: la fenomenología restauró la primacía de lo sensible a través de la percepción; Husserl habló de la imaginación como capaz de captar la esencia de las cosas; desde el neokantismo de Ernst Cassirer y Martin Heidegger la imaginación trascendental fue recuperada como el sentido simbólico de la existencia; la hermenéutica le reconoció a la imagen la capacidad de expresar mejor el sentido que el concepto y los autores de la Escuela de

⁴ El Premio Nobel mexicano se refiere a ello en varias de sus obras, entre ellas *Los hijos del limo*, Barcelona, 1981.

⁵ R. Darío, *Autobiografía. Oro de Mallorca*, Madrid, 1990, p. 115.

Frankfurt no dejaron de referirse a los mitos y las utopías en los procesos socio-políticos de la modernidad.

Durand⁶ añade a toda esta amalgama de aportaciones la de la reflexología, la anatómico-fisiología, la sociología, la biología, la matemáticas y la física. Éstas no dejan de insinuar, a lo largo del siglo XX, el hecho de que lo real está (realmente) velado. En *El tao de la física*⁷ Fritjof Capra hará dialogar los descubrimientos científicos del siglo XX con las filosofías orientales antiguas y llegará a la conclusión de que la teoría cuántica y la teoría de la relatividad, las dos bases de la física moderna, han demostrado que la realidad trasciende la lógica clásica y que no podemos hablar de ella en el idioma corriente. Aclarará aún más este agotamiento del lenguaje científico de la modernidad en *El punto crucial*⁸, donde, a través de la observación de los movimientos científicos de los años 60 y 70, hablará de la necesidad de un nuevo paradigma, una nueva visión de la realidad, en última instancia, la emergencia de un imaginario nuevo:

Los nuevos conceptos de la física han ocasionado un profundo cambio en nuestra visión del mundo, determinando el paso de una concepción mecanicista cartesiana y newtoniana a una visión holística y ecológica que, en mi opinión, es muy parecida a las concepciones de los místicos de todas las épocas y de todas las tradiciones⁹.

Nos encontramos, por tanto, ante la insuficiencia explicativa de los modelos existentes para la ciencia y la imaginación es recuperada como facultad de apertura de estos modelos.

Al esfuerzo de todas estas disciplinas mencionadas habría que sumarle el papel preponderante que en el origen de las teorías del imaginario tiene el desarrollo del psicoanálisis. Sigmund Freud descubrió el inconsciente y recuperó las operaciones de la imaginación (especialmente los sueños) como reveladoras del estado de la psique. Las imágenes, según él, llegaban a la conciencia procedentes del inconsciente y nos hablaban, en sentido simbólico, de pulsiones sexuales censuradas. Carl-Gustav Jung amplió y matizó algunas de las teorías de Freud. Las imágenes producidas por el inconsciente podían ser indicio de la buena salud del paciente, nunca se debían a una sola libido. Jung aportó también la noción de inconsciente colectivo y acuñó el término de arquetipo, núcleo de concentración místico-simbólica, arcaico, innato y heredado. Las imágenes tenían un contenido simbólico significativo para la vida y el método para desentrañarlo debía ser simbólico e indirecto, no lógico.

En torno a Jung surgió en 1933 el Círculo de Eranos, una agrupación cultural de carácter interdisciplinar que se reunía anualmente en Ascona (Suiza), a orillas del

⁶ G. Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, 2000.

⁷ F. Capra, *El tao de la física*, Madrid, 1987.

⁸ F. Capra, *El punto crucial*. Barcelona, 1985.

⁹ *Idem*, p. 17.

Lago Mayor, para explorar los vínculos entre Oriente y Occidente, lo racional y lo irracional, la religión y la ciencia, para buscar sentidos, reconciliar opuestos y adentrarse en la configuración simbólica de lo real. La palabra *eranos* significaba en griego comida de fraternidad. Estas reuniones se prolongaron hasta 1988, y tomaron los conceptos de *Unus Mundus* y de *complexio oppositorum* de Jung para tender un puente entre los términos opuestos del dualismo occidental, señalar la concordancia de los contrarios y proyectarla hacia un imaginario simbólico que formara una red trascendente con el símbolo como mediador¹⁰. Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Herbert Read, Henry Corbin, Gershom Scholem, Erich Neumann y James Hillman fueron algunos de sus participantes.

Nos situamos así en la esfera de las teorías y los teóricos del imaginario, cuyos principales trabajos se desarrollan en la segunda mitad del siglo XX. Jean-Jacques Wunenburger¹¹ señala el periodo de entre 1940 y 1990 como el de su mayor desarrollo. A continuación, mencionaremos las aportaciones de sus principales autores.

2. PRINCIPALES AUTORES Y APORTACIONES

GASTON BACHELARD

Gaston Bachelard (1884-1962) encarnó en su doble vocación de científico y hombre de letras el inicio de los trabajos sobre el imaginario. Comenzó en *La formación del espíritu científico*¹² aplicando el psicoanálisis al conocimiento objetivo para purificarlo y se desplazó posteriormente al campo de la crítica literaria en obras como *Psicoanálisis del fuego*¹³, *El agua y los sueños*¹⁴, *El aire y los sueños*¹⁵, *La tierra y los ensueños de la voluntad*¹⁶ o *La poética del espacio*¹⁷. En ellas resaltó la función de la imaginación como deformadora de las imágenes y su carácter dinámico y esencialmente abierto. Para él el vocablo que corresponde a la imaginación no es imagen, sino imaginario, algo así como la aureola imaginaria de una imagen. Lo imaginario representaría la experiencia de la apertura en el psiquismo. Bachelard destacó la función de renovación del corazón y el alma que poseían las imágenes en movimiento y el carácter de viaje iniciático del adentrarse en el terreno de la imaginación. En la imaginación, decía, a toda inmanencia se le une siempre una trascendencia.

¹⁰ El filósofo español A. Ortiz-Osés desentraña la cosmovisión del Círculo de Eranos en su libro *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, Bilbao, 1995, p. 23ss.

¹¹ J. J. Wunenburger, *L'imaginaire*, París, 2003.

¹² G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, 1985.

¹³ *Idem*, *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, 1966.

¹⁴ *Idem*, *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, 1978.

¹⁵ *Idem*, *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México, 1980.

¹⁶ *Idem*, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, 1994.

¹⁷ *Idem*, *La poética del espacio*, México, 1993.

Bachelard tomó de los cuatro elementos de la filosofía presocrática sus cuatro hormonas de la imaginación: fuego, tierra, aire y agua; principios sobre los que se sustentaban todas las imaginaciones posibles.

GILBERT DURAND

Uno de los grandes seguidores de los trabajos de Bachelard es el antropólogo francés Gilbert Durand, quizá el autor que ha realizado los mayores esfuerzos para formar una teoría homogénea sobre el imaginario. Publicó su tesis doctoral *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*¹⁸ en 1960. El cielo epistemológico y filosófico del siglo XX, decía en sus primeras páginas, apuntaba hacia el imaginario. La física cuántica había llegado a la conclusión de que lo real estaba velado y ahora parecía como si la teoría newtoniana se volviera causa de sí misma. En esta obra definió el imaginario como «el conjunto de las imágenes y las relaciones de imágenes que constituyen el capital pensante del homo sapiens»¹⁹, definición que precisó un poco más en *Lo imaginario* (1994):

Lo imaginario representa (...) el conjunto de imágenes mentales y visuales, organizadas entre ellas por la narración mítica (el *sermo mythicus*), por la cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte²⁰.

En su primera obra, Gilbert Durand buscaba rescatar a la imagen y discernir sus motivaciones antropológicas. Se valió de los estudios de Betcherev sobre reflexología (él había descubierto dos dominantes reflexológicas en el recién nacido, la de posición y la de nutrición, más otra adquirida por el adulto, la sexual) para hablar de los dos regímenes de la imagen: diurno (que incluiría la dominante de posición, la de verticalidad) y nocturno (conformado por la dominante de nutrición, de succión labial, y el reflejo sexual del adulto). El régimen diurno de la imagen estaría representado por las estructuras esquizomorfias del imaginario, las que se refieren a la separación, lo ascensional, la luz, la espada, en definitiva la antítesis entre el yo y el mundo. El régimen nocturno incluiría las estructuras místicas del imaginario, todas aquéllas que reflejan una voluntad de unión. Una tercera clase de estructura sería la dramática, la representada por el paso del tiempo, la de la secuenciación de las imágenes en un relato.

¹⁸ G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, 2004

¹⁹ *Idem*, p. 21.

²⁰ *Idem*, *op. cit.*, p. 10.

Al final de esta obra Durand apuntó algunos elementos para una fantástica trascendental. La propia historia sería dominio de lo imaginario: «Es realmente el imaginario lo que aparece como recurso supremo de la conciencia, como el corazón viviente del alma cuyas diástoles y sístoles conforman la autenticidad del cogito»²¹.

El antropólogo ha realizado una labor intensísima de difusión y promoción de los estudios sobre el imaginario, a través de la Universidad de Grenoble y el Centre de Recherches sur l'imaginaire, que él mismo fundó en 1966, y el G.RE.CO 56, grupo que reagrupa 43 centros de todo el mundo especializados en estos estudios. Ha promocionado los estudios de mitocrítica (imaginario de los autores) y los de mitoanálisis (imaginario que sobrepasa la obra de un solo autor).

Ha sido, además, el encargado de sistematizar las ciencias del imaginario, de estructurarlas y buscarles una nueva lógica y un método. Frente a la distinción tan obsesiva que ha propiciado Occidente entre el sujeto y el objeto, el estudio del imaginario le permite a Gilbert Durand entrever una nueva vía que no los oponga, sino que los incluya a ambos. La clave ya no está en la extensión del objeto (que se centraría en las identidades y los sujetos), sino en su comprensión (centrada en las cualidades, los atributos). La lógica del mito no es la aristotélica. En las mitologías el nombre propio sólo es un atributo sustantivado. En *Lo imaginario* habla de la necesidad que tiene cada término antagónico del otro para existir. Debe permitirse a A y a no-A participar en B, cuya misión sería la de lanzar un puente, una cualidad que pertenezca a ambos. El procedimiento del mito es el de identificar las relaciones simbólicas que lo constituyen: cada parte entraña la totalidad del objeto.

Para mostrar esta complementariedad en la formación del imaginario, formula la Ley del trayecto antropológico, referida a los niveles de formación del símbolo:

El trayecto antropológico es la afirmación, para que un simbolismo pueda emerger, de que debe participar indisolublemente —en una especie de vaivén continuo— en las raíces innatas en la representación del sapiens y, en el otro extremo, en las intimaciones variadas del medio cósmico y social²².

Para hablarnos de la dinámica de lo imaginario, Gilbert Durand acuña un nuevo concepto, el de cuenca semántica, valiéndose de la metáfora de la cuenca fluvial que utilizan los embriólogos. Con ella pretende dar una medida de duración de los imaginarios en la historia, que incluya los avances científicos, el análisis de una era y su imaginario, y proponer una medida que justifique el cambio. Habla de varias fases: chorro, que manifiesta las pequeñas corrientes no coordinadas que dan testimonio del desgaste de un imaginario establecido (en el siglo XII, cuando se agota el mundo rural de los cistercienses, hormigean otras corrientes religiosas, como los fraticelos y los cátaros, y filosóficas); reparto de aguas, que supone la unificación de varias de esas

²¹ *Idem*, op. cit., p. 436.

²² *Idem*, op. cit., p. 109.

fluctuaciones para hacer surgir una oposición más o menos fuerte al imaginario establecido (los discípulos de Francisco de Asís, por ejemplo, se afirman como fraternidad, no como orden); confluencias, o afluentes, circunstancias políticas y sociales que vienen a favorecer a esas oposiciones (el movimiento de Francisco de Asís puede ser más que una secta gracias a los objetivos políticos y eclesiásticos del Papa Inocencio III); el nombre del río, que indica el personaje real o ficticio que viene a tipificar la cuenca semántica entera (Francisco de Asís); acondicionamiento de las orillas, la consolidación teórica de los flujos imaginarios a través de segundos fundadores (el papel de San Buenaventura); y los deltas y los meandros, cuando la corriente mitogénica, inventora de los mitos, llega a una saturación que permite la entrada de nuevas sensibilidades (los franciscanos empiezan a desmoronarse en el Quattrocento).

Las cuencas semánticas articulan lo propio del hombre, lo imaginario, referido aquí a la re-presentación, la facultad de simbolización de todos los miedos, las esperanzas y los frutos culturales de una sociedad, que emana de manera continua a lo largo de la historia. La duración de una cuenca semántica es de entre 150 y 180 años.

En *La imaginación simbólica*²³, Durand habla del símbolo como un signo que remite a algo inaccesible e invisible. Le corresponde un sentido concreto, propio, y otro alusivo o figurado. El símbolo es el encargado de establecer el equilibrio entre lo decible y lo indecible, y desemboca siempre en una teofanía:

Después de haber instaurado la vida frente a la muerte, y frente al desorden psicosocial el buen sentido del equilibrio; después de haber comprobado la gran universalidad de los mitos y los poemas, e instaurado al hombre en cuanto *homo symbolicus*, el símbolo, frente a la entropía positiva del universo, erige finalmente el dominio del valor supremo y equilibra el universo que transcurre con un Ser que no transcurre, al cual pertenece la Infancia eterna, la eterna aurora, y desemboca entonces en una teofanía²⁴.

Para Durand, las teorías del imaginario enlazan siempre con las ciencias de las religiones.

HENRY CORBIN

El islamista y filósofo Henry Corbin (1903-1978) desarrolló una teoría particular dentro del amplio abanico del imaginario. En una conversación radiofónica²⁵ se reconoció a sí mismo como buscador, amante de la sabiduría. Fue el primer traductor francés de Heidegger y el contacto con la obra del filósofo alemán le abrió una

²³ *Idem*, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, 1971.

²⁴ *Idem*, p. 125.

²⁵ H. Corbin, *De Heidegger a Sohrevardí. Conversación con Philippe Nemo*, 1976, en <http://www.amis-corbin.com/textes/espagnol/espagnol%20De%20Heidegger%20a%20Sohrevard%EE.htm>

puerta hacia la mística iraní, casi desconocida en Europa. Fue a través de su labor de traducción de los textos místicos persas como se sintió en la necesidad de introducir en Occidente lo que él denominó *mundus imaginalis*, un mundo intermedio entre el aprehensible por la pura percepción intelectual y el universo perceptible por los sentidos. Este tercer mundo es el de las Ides-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la materia inmaterial, en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual.

Corbin no quiso utilizar la noción de imaginario, para él era demasiado ambigua, y la sustituyó por la de imaginal. El órgano que le correspondería a ese tercer universo es la imaginación activa o creadora, facultad que permite al ser humano ponerse en comunicación con lo Absoluto, con la realidad divina, que a la vez mira al hombre. Dios se manifestaría así a través de una imaginación teofánica y el mundo no sería sino el reflejo de Dios en un espejo:

Si la Creación es comprendida como Una Imaginación divina teofánica, ¿cómo comunica el místico mediante el órgano de la Imaginación con los mundos y los intermundos? ¿Cuáles son los acontecimientos que percibe la Imaginación activa? ¿Cómo crea, es decir, cómo manifiesta el ser? Esta cuestión nos lleva al tema de la fisiología sutil, cuyo centro es el corazón; el corazón es el centro donde se concentra la energía espiritual creadora, es decir, teofánica, mientras que la Imaginación es su órgano²⁶.

La imaginación teofánica opera mediante símbolos, lo que supone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional: se trata de la cifra de un misterio que nunca puede ser explicado del todo. Los musulmanes utilizan el término *ta'wíl* para referirse a la exégesis simbólica, la hermenéutica, que traduce los datos literales de los textos sagrados a su sentido profundo. A todo lo aparente, literal, exterior, exotérico, le corresponde algo oculto, espiritual, esotérico.

Esta doble dimensión de los textos sagrados, la esotérica y la exotérica, enlaza con la crítica que Corbin hace de la conciencia dogmática, literalista, y sitúa la Encarnación de Cristo como uno de sus síntomas más característicos:

Dios en persona se ha encarnado en un momento de la historia; esto sucede en la cronología y con datos determinables. No hay ya misterio ni, por tanto, necesidad de esoterismo; y ésa es la razón de que todas las enseñanzas secretas del Resucitado a sus discípulos hayan sido públicamente relegadas a los apócrifos, con todos los libros gnósticos; nada tenían que ver con la historia²⁷.

²⁶ H. CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabí*, Barcelona, 1993, p. 121.

²⁷ *Idem*, p. 105.

La interpretación literalista de los libros sagrados de Judaísmo, Cristianismo e Islam constituiría el drama de la Palabra Perdida, puesto que el sentido verdadero de estos libros, dice Corbin, es el que está oculto bajo la apariencia literal²⁸.

Al introducir lo esotérico en el ámbito académico, Corbin se refiere también a la iniciación, como un renacimiento personal a otra dimensión que aparece hasta entonces velada, como una conversión que permite al ser humano poner su alma en contacto con su ángel (una especie de doble celestial del alma).

Henry Corbin pasaba, como dice Mircea Eliade²⁹, el otoño en Teherán sumergido en sus propias investigaciones, el invierno y la primavera enseñando en la Escuela de Altos Estudios de París, y el verano ocupado en escribir sus propios trabajos para presentarlos en Eranos. Atrajo como ninguno la mística a la academia, Oriente hacia Occidente, y la filosofía hacia el amor a la sabiduría.

JAMES HILLMAN

El psicólogo estadounidense James Hillman (1926), también participó en las reuniones celebradas en Eranos. Su pensamiento parte de una crítica a la psicología subjetivista, que centra en el sujeto la disfunción del mundo y se cierra en torno a él. Hillman encuentra las raíces últimas de este subjetivismo en lo que denomina el corazón de San Agustín, la reducción del corazón al sentimiento, a la interioridad, dejando a un lado la imaginación, y en el corazón de Harvey, reducido por el racionalismo moderno a mero fuelle hidráulico³⁰. Propone un regreso al paganismo y a la imaginación creadora como facultad proyectiva del alma. Se trata para él de recuperar el *Anima mundi*, la chispa del alma del mundo que hay en todas las cosas, trasladando la psicoterapia del sujeto a la relación: «quienes estaban haciendo una terapia de pareja se convierten en la pareja terapéutica que tiene al mundo por paciente»³¹.

En *Pan y la pesadilla*³², Hillman destaca el poder de personificación de las ideas abstractas que tienen las imágenes y los mitos antiguos, fuertemente arraigados en nuestras almas. Su regreso a Grecia, ejemplificado en la figura de Pan, sería volver a una naturaleza que nos habla desde cada uno de sus elementos.

MIRCEA ELIADE

El historiador de las religiones rumano Mircea Eliade (1907-1986) se esforzó por restaurar el símbolo como instrumento de conocimiento. Los símbolos y los mitos revelan para él los aspectos más profundos de la realidad, lo secreto. Aunque

²⁸ Desarrolla estas ideas en su libro *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona, 1995.

²⁹ M. Eliade, "Henry Corbin", *History of Religions*, Vol. 18, n°4, May, 1979, pp. 293-295.

³⁰ J. Hillman, *El pensamiento del corazón*, Madrid, 1999.

³¹ *Idem*, p. 146.

³² J. Hillman, *Pan y la pesadilla*, Girona, 2007.

la sociedad moderna ha intentado extirpar de sí lo sagrado, los mitos y los símbolos tradicionales, desacralizados, siguen viviendo en sus profundidades. Son siempre polivalentes y acceden a lugares a los que la racionalidad no llega. Las imágenes suponen una apertura del ser humano hacia lo trascendente. El tiempo del mito no es el histórico, profano, sino el tiempo sagrado que se reactualiza cuando se cuenta.

En *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*³³, Eliade sugiere que la historia de las religiones debería convertirse en un metapsicoanálisis, y que el historiador no debería dejarse atrapar por las exigencias de especialización académica.

Eliade defiende una concepción simbólica de la Historia, la otra cara de la reflexión que Corbin hacía sobre la significación de la Encarnación de Jesucristo:

Después de la encarnación de Cristo, el cristiano entiende que ha de buscar las intervenciones de Dios no solamente en el Cosmos (...), sino asimismo en los acontecimientos históricos³⁴.

Con el cristianismo, el Cosmos y las Imágenes no son ya los solos encargados de figurar y de revelar; está, además, la Historia, sobre todo la pequeña historia, la que se halla constituida por acontecimientos en apariencia carentes de significaciones³⁵.

JOËL THOMAS

El latinista francés Joël Thomas, que se situó al frente del grupo EPRIL (*Equipe pour le recherche sur l'imaginaire de la Latinité*) en los años 90 y promovió la celebración de varios congresos desde la universidad de Perpignan, ha buscado el encuentro entre latinistas y teóricos del imaginario.

Su pensamiento parte de la toma de conciencia de una serie de convergencias observables en el desarrollo científico del siglo XX. Según él se ha pasado de una realidad objetiva a una tensión de fuerzas.

Este autor define el imaginario como una tensión, una relación:

C'est l'interaction des différentes instances de la psyché, le lieu informel, dialectique, dialogique, du "discours" complexe entre les couples antagonistes et complémentaires ordre/désordre, rationnel/irrationnel, homogène/hétérogène, rigide/souple, etc... C'est notre façon de nous penser vivants. Et ces interactions déterminant une tension organisatrice des différentes instances de la psyche, qui est en même temps le moteur de son évolution³⁶.

³³ M. Eliade, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, 1979.

³⁴ *Idem*, p. 184.

³⁵ *Idem*, p. 185.

³⁶ Ed. J. Thomas, *Les imaginaires des latins. Actes du colloque international de Perpignan (12-13-14 novembre 1991)*, Perpignan, 1992, p. 13.

Thomas defiende la actualidad de la antigüedad, y cree que es necesario establecer un diálogo vivo con el pasado. Define el imaginario de los romanos³⁷ como una tensión constante entre dualidad y complejidad; es el conflicto el que funda toda creación, y es mediante una red compleja de sentidos, que percibe en la imagen constante del tejido en los mitos grecolatinos, como esos términos opuestos se concilian y se trascienden. Los latinos no eran unívocos, reconocían a la vez lo mítico y lo racional, y en ello tenían algo que enseñarnos.

En *Le dépassement du quotidien dans L'Énéide, les Métamorphoses d'Apulée et le Satiricon*³⁸, habla del viaje iniciático de los personajes principales de estas obras como un intento de sus autores de trascender sus realidades cotidianas.

Joël Thomas anuncia un tercer milenio en el que Prometeo dejará su puesto a Hermes.

ANDRÉS ORTÍZ-OSÉS

El filósofo y hermeneuta español Andrés Ortiz-Osés (1943) cuenta en *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*³⁹ el recorrido de su búsqueda espiritual ligado a su experiencia personal y su necesidad de encontrarle sentido al asesinato de su padre cuando era niño. Su progenitor, próximo a la derecha, fue muerto a manos de un hombre de tendencia izquierdista al que su padre había salvado de ser encarcelado. Buscó una respuesta en la filosofía, se marchó a Centroeuropa y se encontró con la obra de Gadamer. En la Hermenéutica descubrió el diálogo entre lo clásico y lo moderno, pero no recubrió su orfandad existencial debido a su racionalismo formalista. Se acercó entonces a Jung. Enlazó la psicología como una asunción crítica de lo propio con la hermenéutica de la comprensión dialógica del otro, llegando así a lo que denomina implicacionismo simbólico. La aparición del amor en su vida fue el hito que le hizo pasar de una primera etapa más teórica y hermenéutica a una segunda más psicológica y antropológica. Era necesario un equilibrio entre teoría y praxis.

En el pensamiento de Ortiz-Osés podemos observar un desplazamiento de lo racional a lo relacional, del conocerse a uno mismo al implicarse, del dualismo de los opuestos a su coimplicación para su remediación. En definitiva, como él mismo dice, de la razón al co-razón. Es la cuestión de la coincidencia de los contrarios, a su juicio, el mayor logro de las reuniones de Eranos⁴⁰.

Esta atención a lo relacional nos sugiere las dos cuestiones fundamentales de la filosofía de Ortiz-Osés: el amor y el sentido, que se unen en la experiencia, en la vida que debe ser afrontada como una aventura hermenéutica de desentrañar los sentidos

³⁷ *Idem, L'imaginaire de l'homme romain. Dualité et complexité*, Bruxelles, 2006.

³⁸ *Idem, Le dépassement du quotidien dans L'Énéide, les Métamorphoses d'Apulée et le Satiricon. Essai sur trois univers imaginaires*, París, 1986.

³⁹ A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, 2003.

⁴⁰ *Idem, Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*, Bilbao, 1995, p. 23ss.

ocultos de todo aquello que nos ocurre, la esencia casi secreta de toda existencia, a la vez creada para nosotros y recreada por nosotros:

Que la realidad es simbólica quiere decir que la realidad obtiene sentido a través del hombre, sentido humano que se condensa en la palabra cuasi sagrada del amor. Si hay sentido es porque hay donación de sentido, y ello se denomina amor. Ahora bien, en el amor el sentido es a la vez hallado y hollado, conocido y reconocido, encontrado e inventado, en una palabra, recreado⁴¹.

El sentido no sería sino una fisura suturada por un lenguaje simbólico, y el símbolo sería la mediación entre los extremos en que habita lo real, un puente tendido a los términos opuestos, el síntoma de un tejido que revela el alma del mundo. El ser no sería sino co-ser. Ortíz-Osés propone así su hermenéutica simbólica.

«Nos matamos por la verdad pero vivimos por el sentido»⁴², añade el profesor de Deusto, quien, frente al término de imaginario, prefiere hablar de cosmovisiones o visiones del mundo.

IGNACIO GÓMEZ DE LIAÑO

Ignacio Gómez de Liaño (Madrid, 1946), filósofo y escritor, se introdujo en el estudio de la imaginación tras su encuentro con la obra de Giordano Bruno. Al enfrentarse a los textos del filósofo nolano y al intentar traducirlos, tomó conciencia del complejo sistema ideológico que sustentaba el método de Bruno y la importancia de la imaginación y las imágenes en la vida.

Desde el estudio de Bruno la obra de Gómez de Liaño se amplía y se ramifica hacia toda la historia de la filosofía y de las religiones. En *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*⁴³, relaciona la imaginación con las artes de la memoria (basadas fundamentalmente en imágenes y lugares), sitúa a Platón como el primer pensador que expuso una teoría unificada de la imaginación y de las imágenes (aunque desvinculó de la imaginación la posibilidad de obtener conocimientos verdaderos), y señala los pasos que ha dado el arte de la memoria desde su invención por el poeta Simónides de Ceos. La memoria necesita de la imaginación y ambas son indispensables en la vida:

El hombre no es sólo un ser racional y creyente, ni tampoco un homo faber et consumens, pues, no menos que todo eso, sigue siendo un animal sentiente e imaginante y, por ello, el dominio de sí mismo, su armonía interior, su felicidad,

⁴¹ *Idem*, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, op. cit., p. 6.

⁴² *Idem*, p. 224.

⁴³ I. Gómez de Liaño, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo*, Madrid, 1992.

en suma, dependen del arte con que maneje sus representaciones, imaginaciones y sentimientos. Es decir, el arte con que coordine y disponga los objetos que reposan en el complejo espacio de su identidad personal⁴⁴.

Aunque Gómez de Liaño no se refiere en sus libros a la noción de imaginario, estudia la plasmación material de los imaginarios religiosos y filosóficos en diagramas. Los diagramas, como los mandalas indios, son métodos mnemónicos elaborados generalmente con fines filosóficos o religiosos. Se trata de receptáculos de círculos, cuadrados y conceptos ordenados que representan, generalmente sobre bases cosmográficas, un sistema de creencias o de pensamiento completo.

En *El círculo de la sabiduría*⁴⁵ Gómez de Liaño estudia las conexiones entre los diagramas mitraicos, gnósticos, cristianos, maniqueos y tántricos. A partir de la reforma que hizo Metrodoro de Escepsis en el arte de la memoria en el siglo I a.C. (empleó como lugares de la memoria los doce signos del Zodíaco y los 360 grados de la eclíptica), y de la semejanza de su diagrama con los del budismo tántrico, busca su posible contacto y lo halla en los diagramas gnósticos y maniqueos. En *Filósofos griegos, videntes judíos*⁴⁶ explica cómo la filosofía griega y la religión judía prepararon el terreno a las corrientes gnósticas de los primeros siglos del Cristianismo, y en *El diagrama del Primer Evangelio*⁴⁷ repasa la imagen que de Jesucristo se hicieron las primeras corrientes cristianas e investiga el diagrama del Evangelio de Mateo.

Al señalar las conexiones entre los distintos diagramas, el filósofo español hace de la historia de la filosofía y de las religiones un constante flujo de imaginarios, en el que ninguna doctrina surge de la nada y los fenómenos de transculturación son la regla. Gómez de Liaño entiende la vida, y la historia, como un complejo entramado de representaciones.

CLAUDE-GILBERT DUBOIS, IOAN P. CULIANU Y JACQUES LE GOFF

Para completar la visión panorámica de las obras y las aportaciones de algunos de los principales teóricos del imaginario, vamos a acercarnos a las definiciones que sobre el mismo hacen algunos historiadores. Tanto Corbin como Eliade apuntaban a la posibilidad que lo imaginario en la experiencia religiosa tiene de acceder a un tiempo que no es el tiempo histórico y a un lugar que no es el que ven nuestros ojos. Desde la historiografía, otros estudiosos nos aportan sus definiciones de imaginario.

⁴⁴ *Idem*, *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid, 2000, p. 343.

⁴⁵ *Idem*, *El círculo de la sabiduría. Vol. 1. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Madrid, 1998 e I. Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría. Vol. 2. Los mandalas del budismo tántrico*, Madrid, 1998.

⁴⁶ *Idem*, *op. cit.*

⁴⁷ *Idem*, *El diagrama del Primer Evangelio*, Madrid, 2003.

En *L'imaginaire de la renaissance*⁴⁸, Claude-Gilbert Dubois sitúa la historia de los imaginarios más allá de la historia de las mentalidades (encargada de las pequeñas cosas de la vida) y de las ideas (centrada en las ideas formalizadas, como los sistemas filosóficos). El imaginario es, para él, el conjunto de fantasmas que vagan por el interior de los discursos, que cultivan la función referencial y revelan las estructuras imaginarias, profundas, de un sujeto cultural.

Ioan P. Culianu se refiere en *Eros y magia en el Renacimiento*⁴⁹ al imaginario como el horizonte de posibilidades de una cultura concreta, analiza la magia en el mundo renacentista como un eros aplicado y fija el origen de la ciencia moderna en la censura que la Reforma y la Contrarreforma le imprimieron a ese imaginario previo.

Jacques Le Goff en *L'imaginaire medieval*⁵⁰ describe el imaginario como algo que desborda la representación, más allá de lo ideológico y de lo simbólico:

Étudier l'imaginaire d'une société, c'est aller au fond de sa conscience et de son évolution historique. C'est aller à l'origine et à la nature profonde de l'homme, créé à l'image de Dieu⁵¹.

3. CONVERGENCIAS Y CONCLUSIONES

3.1. EL IMAGINARIO, LO IMAGINARIO, LA IMAGINACIÓN

En torno a las teorías del imaginario surge un corolario de términos afines: el imaginario, lo imaginario, la imaginación creadora, el mundo imaginal, el diagrama, la imagen... Para poner un poco de orden en esta complejidad, que se acomoda a las necesidades concretas de la disciplina a la que representa cada uno de los teóricos, vamos a acudir a la interpretación de los tres encuentros entre Averroes (1126-1198) e Ibn'Arabî (1165-1240), tal y como los narra Henry Corbin en *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabî*⁵².

El primero de ellos se produjo cuando el místico sufi era joven. El filósofo Averroes había oído hablar de él y quiso conocerlo. El padre de Ibn'Arabî facilitó la entrevista. Cuando el joven llegó a la casa del filósofo, éste le dijo: sí; a lo que el joven respondió: sí. Al ver la alegría que Averroes manifestaba por la respuesta coincidente, Ibn'Arabî se apresuró a decir: no. Entonces el filósofo se entristeció, empezó a dudar de la verdad de su propia doctrina y le preguntó cómo era posible resolver el problema desde la inspiración divina (Ibn'Arabî tenía fama de haber alcanzado la

⁴⁸ C. G. Dubois, *L'imaginaire de la renaissance*, París, 1985.

⁴⁹ *Op. cit.*

⁵⁰ J. Le Goff, *L'imaginaire medieval. Essais*, París, 1985.

⁵¹ *Idem*, p. viii.

⁵² *Op. cit.*

sabiduría en un retiro espiritual), y si ésta enseñaba lo mismo que el razonamiento. Entonces el místico respondió: «Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices»⁵³. Averroes se quedó al principio estupefacto, pero luego le dio las gracias a Dios por haber conocido a alguien cuyo conocimiento no se debía al uso de la razón y a las lecturas sino a un retiro espiritual.

El segundo encuentro se produjo en un éxtasis de Ibn´Arabî, justo cuando éste había querido tener una segunda entrevista con Averroes. Apareció entonces el filósofo separado de él por un velo sutil y completamente abstraído, incapaz de conocer la unidad por estar demasiado preocupado por sí mismo.

El último de los tres encuentros se produjo en el entierro de Averroes en el año 1198 (595 en el calendario musulmán), en Córdoba, ciudad a la que habían trasladado los restos mortales del filósofo muerto en Marruecos. Al ver que los libros de Averroes hacían de contrapeso al ataúd, Ibn´Arabî dijo para sí: «a un lado va el maestro, y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?»⁵⁴.

Henry Corbin opina que estos tres acontecimientos tienen un carácter a la vez histórico y simbólico. El primero es el enfrentamiento entre el filósofo (que usa la razón) y el místico (que usa el corazón). Ante el diálogo dualista que el filósofo le plantea (sí o no), dualismo del conocimiento científico, método de verdad emanado del socratismo fundado en una lógica binaria, donde caben sólo dos valores, el uno falso y el otro verdadero, y que Aristóteles tomará como principal vía para acceder a la verdad, el místico da una respuesta última que no es sino la apertura del dualismo de la lógica aristotélica hacia el mundo de las imágenes, el *mundus imaginalis* para Corbin, que a la vez revelan la trascendencia última de las palabras y el carácter velado de la realidad, la polisemia de los lenguajes humanos y la constatación de un misterio que supera la razón, que nos trasciende, la calidad a la vez de velo de los sentidos profundos y de ventana a los mismos que otorgan las imágenes y los símbolos. La imaginación nos ofrece una puerta al dualismo, representa la facultad de la apertura del ser humano a lo que lo trasciende y la condición nunca definitiva de su conocimiento.

El segundo encuentro es un suceso completamente imaginal, las visiones de un místico convertidas en acontecimiento histórico, lo imaginario entrando en la vida, la posibilidad de obtener conocimiento a través de la experiencia interior.

El tercer encuentro constituye el envés del segundo, se trata de un acontecimiento histórico, la asistencia de Ibn´Arabî a los funerales de Averroes y el hecho de que la caballería que transporta el ataúd del filósofo lleva como contrapeso sus libros, pero este hecho es interpretado simbólicamente por el místico. La realidad se nos presenta como simbólica, y un hecho que pudiera parecer fortuito es interpretado por Ibn´Arabî como cargado de significación. La vida se convierte así en una revelación constante que debemos aprender a interpretar para poder conocer. La experiencia completa se carga de sentido.

⁵³ *Idem*, p. 57. Henry Corbin recoge en su libro el testimonio que dio el propio Ibn´Arabî sobre el encuentro.

⁵⁴ *Idem*, p. 58.

La interpretación de los tres encuentros de Ibn 'Arabî con Averroes nos señala las que son, a mi juicio, las tres nociones fundamentales en que desembocan las diversas teorías sobre el imaginario: a) la imaginación es retomada como apertura de la razón a lo que la trasciende, intermediaria entre nuestra construcción de significados, que incorpora lo afectivo y es esencialmente polisémica; b) lo imaginario (que distinguiríamos de "el" imaginario), donde se incluyen mitos, las representaciones de los arquetipos, sueños y visiones, es considerado por los teóricos del imaginario como un acontecimiento significativo, como un hecho simbólico que da conocimiento, mediador entre lo abstracto y lo sensible; y c) el acontecimiento histórico es percibido también como simbólico, la vida aparece como un viaje iniciático de desentrañamiento de un sentido que la trasciende pero del que ella es llave, revelado y a la vez velado, exotérico y esotérico, al que se accede no tanto por el uso de la razón (que distingue) como por el del corazón (que con-funde). Este modo de interpretar simbólicamente lo que nos sucede, este filtro hermenéutico a través del cual miramos al mundo, que incluiría lo imaginario y las proyecciones de la imaginación, constituiría nuestro imaginario ("el" imaginario), que aparecería como la emanación de un Uno siempre indecible.

3.2. EL IMAGINARIO DE LOS TEÓRICOS DEL IMAGINARIO. EL RETORNO DEL CORAZÓN A LA CIENCIA

En último lugar, vamos a acercarnos a la cosmovisión, la visión del mundo o el imaginario compartido por todos estos teóricos, más allá de la diversidad de sus trabajos.

Ellos reconocen la falta de esperanza a la que ha llevado el dualismo occidental. En el límite del uso de la razón (algo que se puede observar en el desarrollo de todas las ciencias a lo largo del siglo XX) se produce un retorno al corazón. En el extremo del objetivismo que pretendía la academia (compartimentando los distintos saberes para que el objeto quedara preservado de la individualidad del sujeto) aparece la mística, que no es sino unión, confusión entre el sujeto y el objeto.

Los teóricos del imaginario han buscado, como lo quiso Eranos, tender un puente a los términos opuestos, reconocer que hay una unidad más allá del conflicto y que a ella las palabras no llegan, es una realidad velada, oculta, sobre la que no se pueden erigir dogmas.

Del lado del puente que se tiende a los opuestos regresamos al interés por lo relacional, y con él a Hermes, y con Hermes a la hermenéutica, que supone una reconsideración del sentido de la vida y de la realidad simbólica de la existencia.

Es en ese espacio intermedio, en ese intento de tender un puente que relacione, que dé unidad a los opuestos, donde Hillman propone el retorno del alma del mundo como una chispa que se manifiesta en todas las cosas, donde Corbin anuncia el *Mundus imaginalis*, un universo intermedio entre el inteligible y el sensible, donde Gómez de Liaño encuentra la semejanza entre los diagramas judíos, gnósticos o

budistas y donde la imaginación se cuele, y con ella lo mítico y las imágenes como símbolos, en el trabajo académico.

Por otro lado, del reconocimiento de que lo real está realmente velado, de que lo Uno es indecible, los teóricos del imaginario señalan la distinción entre lo exotérico y lo esotérico, el significado oculto, profundo, que subyace a la realidad externa. La vida se carga de un nuevo sentido, que consiste en desentrañar lo que tienen que decirnos las cosas más allá de sí mismas, y adquiere un valor nuevo el tema de la iniciación (la mencionan Corbin, Thomas, Ortíz-Osés, etc.). Esta labor hermenéutica es equivalente al término *ta'wíl* que empleaban los místicos musulmanes para hablar de la interpretación del sentido profundo de los textos sagrados.

Como dice Gilbert Durand, las teorías del imaginario enlazan siempre con las Ciencias de las Religiones. Podemos hablar de estos autores como académicos-místicos que intentan reconocer los límites de lo que puede ser ley y la imposibilidad última de absolutizar el Uno, aquello que está más allá de las palabras y que sólo puede corresponder a una experiencia extrema. Por debajo de ese Uno velado, fluyen los imaginarios de los hombres. Y lo hacen de manera continua, ligados entre sí, como en un tejido, reconociendo el retorno (como dice Hillman) del Alma al mundo, del corazón a la ciencia, de la mística a la academia.