

## LA CULTURA COMO IMAGINACIÓN SOCIAL

### CULTURE AS SOCIETAL IMAGINATION

Till Dembeck

Université du Luxembourg

till.dembeck@uni.lu

Fecha de recepción: 16/06/2020

Fecha de aceptación: 07/07/2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v3i2.15502>

**Abstract:** El presente trabajo propone conceptualizar la cultura como imaginación social. De manera análoga al concepto de la facultad de la imaginación, que en la filosofía trascendental designa la capacidad de la conciencia de constituir rasgos repetibles y por tanto significativos, a partir de la percepción para su posterior tratamiento por parte de la conciencia, la cultura puede definirse como un conjunto de mecanismos que proporcionan significación a la comunicación. El modelo propuesto insiste en la diferencia entre conciencia y comunicación en función de sus operaciones, a la vez que caracteriza la cultura como la estructura que las une. La contingencia irreducible de cualquier determinación de la significación con respecto a su entorno no significante implica la autonomía de la imaginación individual y de la cultura frente a cualquier pretensión de soberanía individual o social. Asimismo, permite que la cultura, entendida en este sentido, aparezca como la base de la comprensión recíproca que siempre supera cualquier demarcación, por ejemplo, en términos de conceptos de identidad.

**Palabras clave:** cultura; imaginación; teoría de la cultura; teoría social; identidad; universalidad oblicua; Niklas Luhmann.

**Abstract:** The present article proposes to conceptualize culture as societal imagination. Transcendental philosophy defines imagination as the capacity of distinguishing repeatable and therefore significant features within perception, which can then be processed by consciousness. Analogously, culture may be defined as the bundle of mechanisms which provide communication with significance. The proposed model underlines the difference between consciousness and communication in terms of the operations they perform but characterizes culture as the structure that links both of them together. Since the operation distinguishing something significant from its insignificant surroundings is irreducibly contingent, both individual imagination and culture are autonomous vis à vis individual and societal claims to sovereignty. Therefore culture, rightly understood, can enable forms of reciprocal understanding which have the potential to overcome any demarcation, for example in terms of concepts of identity.

**Key words:** culture; imagination; cultural theory; social theory; identity; lateral universality; Niklas Luhmann.

La filosofía de Immanuel Kant y sus seguidores define la imaginación (*Einbildungskraft*) como una facultad clave en el acceso del ser humano al mundo. En este sentido, la imaginación no solo designa la facultad de representarse algo ausente, sino más bien aquella que se ocupa en todo momento de condensar la información desbordante que nos llega de los sentidos en unidades que nos resulten manejables. Es decir, nos ordena el mundo antes de que el entendimiento y la razón puedan intervenir en él.

El presente trabajo propone utilizar el concepto de imaginación como una denominación genérica de aquello que normalmente llamamos “cultura”<sup>1</sup>. Hablar de cultura como imaginación social traslada este concepto procedente de la teoría de las facultades hacia otro nivel: a partir de ese momento, el concepto de imaginación ya no designa un acontecimiento dentro del individuo, sino un procedimiento en el que lo social interviene en el acceso del individuo al mundo. A ambos niveles se produce una agrupación de una multitud de mecanismos que, si bien podrían diferenciarse de manera más exacta, cumplen la misma función. Su agrupación es, pues, una cuestión

---

1 El presente trabajo combina las reflexiones que he desarrollado previamente en otros artículos (Dembeck, “Kulturpolitik und Totalitarismus”; “Reading Ornament”), donde trato de derivar un concepto de cultura filológicamente sólido de la teoría de la comunicación de Luhmann, sin perder de vista el nivel de reflexión alcanzado por las teorías de la deconstrucción. Para nuestras primeras propuestas nos basamos en gran medida en los textos de Stănitzeț y Baecker, mientras que el presente trabajo acentúa la dimensión política de la propuesta resultante de estos trabajos previos.

de economía conceptual. Definir la cultura como imaginación social es más que una metáfora. Esta definición permite sintetizar una serie de reflexiones y propuestas procedentes de la teoría de la cultura en una formulación sucinta al tiempo que se evitan los problemas derivados principalmente del uso del concepto de cultura en el marco de las políticas identitarias. A este respecto, resultan importantes sobre todo dos puntos: por una parte, según las teorías que los primeros románticos alemanes elaboraron partiendo de Kant y de Fichte, la imaginación escapa del control ejercido por el entendimiento, la razón y la voluntad. La imaginación puede dirigirse y manipularse pero, en última instancia, sigue siendo autónoma. Del mismo modo, la experiencia demuestra que la cultura puede influenciarse, pero siempre posee una gran capacidad de resistencia. Por otra parte, la imaginación permite un entendimiento interpersonal sin tener que recurrir a conceptos universales y sin tener que evitar la percepción de diferencias. La imaginación nos hace suponer que, a pesar de todas nuestras diferencias, somos similares en nuestro modo de acceso al mundo. La observación de que, en el marco de la cultura, las diferencias solo se conciben de manera provisional y cambiante parece confirmar esta suposición. La cultura definida como imaginación social puede entenderse como un mecanismo de unión de la sociedad, sin que ello suponga elaborar ningún tipo de precondiciones universalistas.

Las reflexiones que siguen tratarán, en un primer momento, de determinar exactamente la manera en la que puede pensarse la extensión del concepto de la imaginación al campo de lo social (1). A continuación, compararemos el concepto de cultura como imaginación social con otros usos alternativos del concepto de cultura (2). Por último, nos acercaremos brevemente a la cuestión de en qué medida la cultura como imaginación social podría evitar los callejones sin salida de la política identitaria (3).

## 1.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant define el producto de la imaginación como "síntesis figurada" (115). La imaginación es la responsable de producir, a partir de la información sensible, unidades que podrán ser tratadas posteriormente por el resto de facultades cognoscitivas. Este proceso puede identificarse, siguiendo el famoso pasaje de la doctrina de la ciencia de Fichte, como funcionalmente equivalente a la operación a través de la cual se descubre la identidad de las letras. Fichte expresó la evidencia del postulado de la identidad mediante la ecuación  $A=A$ , pero, a diferencia de este, Novalis, Friedrich Schlegel o Jean Paul señalaron más tarde que tras el signo igual se

escondía la acción de la imaginación, que era la que nos permitía antes identificar los dos conjuntos de trazos negros a izquierda y derecha de la ecuación. Esta observación condujo a los románticos a identificar la imaginación como el órgano de acceso al mundo<sup>2</sup>. Jean Paul llega incluso a describir el funcionamiento de la imaginación como una forma de deletrear la naturaleza en nuestro interior<sup>3</sup>. Según Jean Paul, la imaginación permite no solo nuestro acceso a las cosas, sino también a los demás, puesto que estos solo se nos hacen presentes a través de la imaginación. Por tanto, la imaginación se define como aquello que nos transmite, como directamente dados, el mundo y los demás antes de que pueda producirse cualquier tipo de procesamiento racional.

La definición de imaginación procedente de la filosofía trascendental posee, además, diversas vertientes que conducen hacia lo social. Esta orientación social aparece ya en Kant: al atribuir a la imaginación un papel central en la evaluación de lo bello en su *Crítica del juicio*, el filósofo de Königsberg implica que el juicio de lo bello constituye una suerte de confirmación intuitiva del sentido de una comunidad, es decir, que la imaginación (*Einbildungskraft*) es una fuerza (*Kraft*) de unión social (244 y ss.). Tanto la conciencia individual como cualquier fenómeno social operan con sentido y por tanto presuponen una significatividad. También este punto puede ejemplificarse mediante las letras. La ecuación  $A=A$  no implica en ningún caso que aquello que se encuentra a izquierda y derecha del signo igual tenga realmente el mismo aspecto. Basta con echar un vistazo a la historia de la escritura o simplemente a la letra de dos personas diferentes —o a la letra de la misma persona en varios puntos del mismo escrito— para comprender enseguida que una A no tiene por qué equivaler realmente a la otra. Sin embargo, nos resulta posible identificar con bastante probabilidad cualquier A por muy desdibujada que esté. Esta capacidad de reconocer patrones requiere un formidable número de precondiciones, tal y como sigue mostrando la imperfección de los algoritmos de reconocimiento de texto automático. Podemos descifrar la escritura y dar por sentado que otros también pueden hacer lo mismo únicamente porque nos fiamos de esta capacidad de identificar patrones. En cualquier caso, no nos interesa ahora mismo profundizar cómo funciona este mecanismo a nivel del individuo.

Si identificamos el reconocimiento de patrones que se desarrolla durante la lectura con aquel que ejecuta la imaginación no solo al reconocer las letras, sino con

---

2 Sobre este punto, véanse Menninghaus y Frank.

3 Los argumentos centrales se encuentran en el ensayo breve “Über die natürliche Magie der Einbildungskraft” [“Sobre la magia natural de la imaginación”], añadido al relato “Leben des Quintus Fixlein” [Vida de Quintus Fixlein] (203 y ss.). Sobre el concepto de imaginación de Jean, véanse Dembeck, *Texte rahmen* 297-320 y “Selbst-Lektüre bei Jean Paul”.

todo aquello que percibimos a través de los sentidos, podemos constatar los siguientes puntos. Por una parte, la imaginación constituye, fundamentalmente y en todo caso, unidades de *significatividad* (*Bedeutsamkeit*), es decir, unidades que podemos relacionar con una significación siempre que queramos. Por otra parte, resulta totalmente indiferente para el funcionamiento de nuestra conciencia que entendamos o que controlemos los procedimientos de la imaginación. Este punto resulta importante ya que pone de manifiesto por qué la denominación de imaginación (*Einbildungskraft*) funciona precisamente como *una* facultad: independientemente de las diferentes maneras en las que se organice el reconocimiento de patrones en el nivel del sistema nervioso y de la cognición, nos encontramos finalmente con resultados del mismo tipo en tanto que permiten que se les atribuya significado. De este modo, se produce una especie de desdoble del mundo, que deja de ser únicamente un acontecimiento independiente de nosotros mismos que se presenta ante nuestros sentidos, sino que aparece al mismo tiempo como un espacio dentro del cual puede producirse significado.

Precisamente, este desdoble del mundo se presenta al menos desde el siglo XVIII como un producto del lenguaje o de la cultura en general. No resulta casual que Jean Paul denomine “signo de signos” aquello en lo que, según él, la naturaleza se expresa en nosotros. Lo cual no quiere decir, obviamente, que la cultura nos dé acceso al mundo en forma de signos. En esta formulación, se muestra que tanto la imaginación como la cultura se desarrollan en un nivel aún más básico, es decir, *antes* de la constitución del significado. Por ello, hemos advertido que la imaginación produce “unidades de significatividad”. Sin embargo, la significatividad se detiene en cuanto se forma en algo una figura reconocible y, por tanto repetible, es decir, algo así como una figura digital. Estas figuras o patrones, al contrario que el *maremágnum* (analógico) de las percepciones de los sentidos a partir del cual se elevan, pueden utilizarse para distinguir entre significados. En el lenguaje, se corresponden con aquello que podría constituir potencialmente una distinción fonémica. Sin embargo, a diferencia de estos, funcionan básicamente a todos los niveles de acceso al mundo, tanto a partir del individuo como de la sociedad<sup>4</sup>.

---

4 Resulta importante ver cómo la diferenciación de unidades significantes se relaciona con una serie de diferenciaciones que se utilizan en situaciones similares. En primer lugar, la expresión “signo de signos” hace referencia a una forma de diferenciación de segundo grado: en los significantes como unidades mínimas de diferenciación de significado es necesario a su vez distinguir qué es lo que permite utilizarlos para discriminar entre significados. En la figura que por ejemplo diferencia una letra de su fondo resulta a su vez necesario distinguir qué es lo que la constituye como figura y qué se le añade como mero “ornamento” (sobre la distinción entre figura y ornamento, véanse Dembeck, *Texte rahmen* 407-23 y “Reading Ornament”). La distinción entre figura y ornamento propuesta en nuestro trabajo puede ilustrarse de manera más exacta mediante la diferencia entre fono y fonema o mediante la distinción entre lo digital y lo analógico (Wilden). En esta última, un signo puede procesarse de manera digital, es decir, como repetible y reproducible de manera exacta, cuando puede reducirse a su figura significante, mientras que el procesado analógico incluye la totalidad de su ornamento.

El ejemplo del lenguaje, tanto escrito como hablado, resulta especialmente útil: tanto fonema como grafema pueden funcionar como una especie de modelo para los productos de la imaginación individual y la cultural. La distinción entre lo que en cualquier idioma funciona como distinción fonémica, por una parte, y aquello que no, por otra parte, resulta contingente y variable a partes iguales. Todos sabemos, a menudo tras una dolorosa experiencia propia, que un sonido que en una lengua es considerado como una desviación o incluso un defecto de habla (por ejemplo, el ceceo), puede constituir un fonema diferenciado en otro idioma. También sabemos que estas diferencias de pronunciación aparentemente insignificantes pueden convertirse en significantes y por tanto fonemáticas a otro nivel, por ejemplo, cuando reconocemos a alguien por su acento. Asimismo, sabemos que estas diferencias pueden conllevar consecuencias muy importantes e incluso, tal y como sucedió en la historia de schibboleth, ser una cuestión de vida o muerte (Derrida, *Schibboleth*). Por último, sabemos que resulta posible entender el sistema fonémico de otra lengua e incluso a veces imitarlo, aunque la capacidad de cada individuo de asimilar otras lenguas sea limitada. Incluso los niños prodigio solo pueden aprender un número limitado de idiomas.

Si la cultura no es otra cosa que una imaginación social, posee también la responsabilidad general de producir significatividad para lo social. Esta función para con lo social no se limita a la lengua y, por supuesto, tampoco a los fonemas, sino que está relacionada con estructuras de orden superior, ya que cuando alguien percibe algo como cultural, se está refiriendo al mismo al tiempo a la manera en que este elemento podría ser significativo. De este modo, también se hacen visibles las diferencias cuasi fonéticas, o, en la terminología de Kenneth Pike (1967), *émicas*, al observar, por ejemplo, las modales en la mesa de distintas zonas, épocas o clases sociales. Lo que para unos es significativo (por ejemplo, el orden de los brindis) puede pasar totalmente desapercibido para otros: en otras palabras, algunos no son sensibles a esta diferencia *émica* en concreto. Estas diferencias podrían aprenderse, pero la capacidad de aprendizaje, al igual que sucede con las lenguas, tiene límites.

Al mismo tiempo, no basta con pensar la relación de la cultura con la imaginación desde la perspectiva del individuo, es decir, desde la conciencia. Más bien, el potencial de esta propuesta reside precisamente en que la imaginación a nivel social es distinta de la imaginación a nivel individual, lo que, entre otras cosas, significa que el individuo no actúa en ningún caso, como tal vez podría parecer hasta ahora, como una especie de vehículo o de encarnación de la cultura. Esta idea está bastante extendida e incluso ha llegado a contaminar en cierta medida el concepto de cultura de forma

similar a cómo el concepto de hablante nativo, entendido como encarnación de “su” lengua, ha contaminado el pensamiento lingüístico.

Para entender nuestra propuesta, resulta necesario volver una vez más a la cuestión acerca de cómo la imaginación –entendida de nuevo ante todo como una denominación de una facultad individual– no solo condiciona nuestro acceso al mundo sino también nuestra apertura hacia el otro. En ningún caso, la idea de que unos mecanismos preconscientes nos fuerzan a reconocer a los demás como nuestros iguales no es nueva. En la filosofía del siglo pasado, podría pensarse por ejemplo en Maurice Merleau-Ponty, quien trató de refundar la fenomenología a partir de la experiencia de una corporalidad vivida y sentida en común (*Signos* 193-219). En lo que respecta a la diferenciación entre conciencia y comunicación, resulta aún *más importante* tener en cuenta no solo la radical igualdad del otro sino también su inconmensurabilidad, tal y como hace Emmanuel Lévinas en su concepto del rostro. En la teoría de la comunicación de Niklas Luhmann, esta inconmensurabilidad es considerada, bajo la denominación de doble contingencia, como la base de la separación operativa de la comunicación con respecto a la conciencia.

La doble contingencia hace referencia a la circunstancia de que en cualquier acto de comunicación sus participantes se presentan mutuamente como cajas negras (*Sistemas sociales* 118 y ss.). No podemos saber nunca qué es lo que sucede en el interior de nuestro interlocutor, pero podemos constatar que este reacciona ante nuestros enunciados (*input*) con sus propios enunciados (*output*). A continuación, podemos intentar sacar conclusiones de la correlación entre *input* y *output*. De este modo, según nuestra experiencia, las predicciones exactas casi nunca se cumplen, y de este modo estamos acostumbrados a percibir las reacciones de nuestro interlocutor frente a nuestras acciones como contingentes (contingencia simple), y además suponer que el interlocutor también experimenta exactamente lo mismo (doble contingencia). Esta situación de partida no solo constituye el problema de la comunicación, sino también su condición de posibilidad. Podemos comunicarnos únicamente porque no podemos ver qué pasa por la cabeza de los demás. Y, puesto que esta incapacidad es la condición para la comunicación, resulta necesario, *sensu stricto*, llegar a la conclusión de que no somos nosotros quienes nos comunicamos. Puesto que nadie puede determinar el curso de la comunicación –lo que se dice depende en último término de la reacción del otro–, esta se establece como un acontecimiento emergente que sigue sus propias reglas. De este modo, se desvincula de la conciencia como proceso, si bien sigue dependiendo de ella estructuralmente. La comunicación se comunica, la conciencia piensa<sup>5</sup>.

5 Luhmann desarrolla este argumento de manera especialmente elocuente en “Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?” [“¿Cómo participa la conciencia en la comunicación?”]. La distinción entre comunicación

La desvinculación de la comunicación de la conciencia tiene consecuencias para el análisis de lo social y sus estructuras. Si seguimos las reflexiones de Luhmann, resulta imposible trasladar sin más las observaciones acerca de la conciencia al ámbito de la comunicación. Principalmente, se modifica aquello que podríamos denominar el contenido de la comunicación: puesto que la comunicación ya no se entiende como el proceso de envío de información entre emisor y receptor, aquello que anteriormente se enviaba se concibe ahora como producto de la propia comunicación y, como tal, inaccesible para la conciencia. Además, la conciencia está sujeta a otro orden temporal, puesto que el contenido de la comunicación no viene simplemente dado a nadie, sino que desde un punto de vista temporal está siempre en suspenso, dependiente de si y cómo podrá continuarse en otro proceso de comunicación. Este punto de la teoría de la comunicación de Luhmann se encuentra próxima a la idea de Derrida del movimiento irreducible de suspensión de la *différance* (Derrida, "La *différance*").

Si partimos de la separación entre conciencia y comunicación, la imaginación *stricto sensu* y la cultura como imaginación social son dos cosas distintas. Por supuesto, la cultura está relacionada con la conciencia individual, pero no puede reducirse a esta. Al igual que la imaginación *stricto sensu* se define como la denominación de una serie de procesos que se desarrollan de manera inconsciente –independientemente de cómo y dónde se desarrollen específicamente– y que sin embargo aportan resultados tangibles a la conciencia, para el desarrollo de la cultura resulta indiferente el detalle de la procedencia de las formas de significatividad que desempeñan un papel en la comunicación. También el concepto de cultura como denominación abarca un amplio abanico de procesos precomunicativos diferentes, puesto que la significatividad puede ponerse a disposición de la comunicación a través de los individuos, especialmente en todo tipo de formas mediales, por ejemplo, en recuerdos o fuentes escritas individuales. Sin embargo, ambos niveles están basados en el sentido, hecho que hace posible su conexión estructural a pesar de su desconexión operativa. Según la fenomenología de Husserl, en la que se basa Luhmann para su teoría social, el sentido opera mediante la distinción entre actualidad y potencialidad<sup>6</sup>. En lo que respecta a las unidades de significatividad que la imaginación suministra a la conciencia y que la

---

y pensamiento habría de desarrollarse más sobre todo con respecto al pensamiento, es decir, desde el lado de la conciencia. En este punto, resulta decisivo el hecho de que el "pensamiento" de una conciencia no resulta accesible en sus operaciones a ninguna otra conciencia: no se puede conocer de manera más exacta ni desde la teoría de la comunicación ni desde la teoría de la cultura. La distinción entre conciencia y comunicación entra en conflicto de este modo con las representaciones del "espíritu" (*Geist*), que ocultan el aspecto de "caja negra" de la conciencia.

6 Esta distinción se asemeja a la de figura y fondo. De este modo Husserl destaca que toda contemplación actual debe situarse ante un "campo de intuiciones de fondo" (79). Véase también Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (25-34).



cultura pone a disposición de la comunicación, esta distinción adopta, entre otras, la forma de una diferenciación, por un lado, entre figuras significantes (actuales) y, por otro lado, restos ornamentales (potenciales).

## 2.

Llegados a este punto, se plantea la cuestión acerca de si esta definición de cultura es compatible con los conceptos de cultura ya existentes. En las páginas que siguen únicamente podemos presentar algunas indicaciones generales: de manera muy simplificada podría diferenciarse entre teorías que entienden la cultura como una acumulación de reglas y teorías que consideran la cultura como una especie de archivo que la sociedad va llenando con formas (alternativas) de sentido. Por último, nos detendremos brevemente en la cuestión de la llamada identidad cultural.

Para referirnos al primer concepto de cultura podemos volver sobre el ejemplo anteriormente mencionado de los modales en la mesa. Existen innumerables descripciones de la cultura en este sentido<sup>7</sup>. Este concepto, en su versión más popularizada, está en la base de muchas reflexiones acerca de la convivencia con las llamadas “otras” culturas o culturas “extranjeras” y de cómo evitar conflictos con ellas. En última instancia, estos trabajos tratan de conocer siempre las reglas extranjeras, hacerlas explícitas, aceptarlas y aplicarlas. Los alumnos de un curso de comunicación intercultural pueden de este modo aprender, por ejemplo, que no se debe aceptar la primera invitación a tomar una copa en un país extranjero, sino que se tiene que hacer más tarde. El punto débil de esta teoría de la cultura se hace evidente cuando nos imaginamos que los mismos extranjeros, por su parte, ya habrían aprendido en un curso de comunicación intercultural que los visitantes, si rechazan la invitación a tomar una copa, lo hacen totalmente en serio. En términos prácticos esto conllevaría que el visitante, tras rechazar el ofrecimiento la primera vez, no tendría una segunda oportunidad, lo cual iría en contra de sus expectativas.

Si bien podemos admitir que el ejemplo no hace justicia a la complejidad de las posibilidades de este primer concepto de cultura, resulta necesario señalar que toda la tradición de la crítica de la cultura desde Rousseau a Horkheimer y Adorno, pasando por Freud, se inscribe dentro de este concepto de cultura. También la etnología es en gran parte deudora de él. En todos estos casos, la cultura se considera, entre otros aspectos, como una formación que incide sobre los individuos como una fuerza creadora de reglas, independientemente de cómo pueda evaluarse en detalle. En todo caso, el

<sup>7</sup> Véanse, por ejemplo, los influyentes trabajos de Tylor y Malinowski.

experimento mental sobre el aprendizaje intercultural puede mostrarnos la necesidad de pensar la cultura, en tanto que relacionada con un conjunto de reglas, como algo dinámico. Las reglas que seguimos en nuestra vida se modifican constantemente y están sujetas a una negociación constante. Por ello, este concepto de cultura es compatible con la idea de que, *sensu stricto*, no existen fronteras o diferencias culturales fijas, sino que los espacios de vigencia de las reglas son variables y pueden superponerse unos sobre otros.

No sucede lo mismo con aquellas variantes del segundo concepto de cultura que identifican el archivo de la cultura con conjuntos de tradiciones bien delimitados. Estos conceptos de cultura (que a su vez se encuentran a menudo en versiones popularizadas para el gran público) se ajustan a la idea de culturas diferenciadas, bien delimitadas entre sí y que se desarrollan de manera separada de manera similar a los idiomas, lo cual, por supuesto, no elimina la posibilidad de influencia mutua, pero tampoco la normaliza. Frente a esta concepción de cultura, cabe recordar, siguiendo por ejemplo la teoría de la cultura de orientación semiótica de Clifford Geertz, que la dinámica de la cultura acaba socavando siempre este tipo de delimitaciones. Geertz concibe la cultura como un conjunto de significados que pueden utilizarse para acceder al mundo. Sin embargo, el antropólogo norteamericano utiliza la metáfora de la cultura como texto de manera atípica. El texto de la cultura, tal y como lo entiende Geertz, no está siempre escrito previa y totalmente, lo cual quiere decir que, por una parte, es modificable y puede seguir escribiéndose y, por otra parte, que son los propios lectores del texto los que lo escriben. De este modo podemos apreciar en estas teorías una dinamización radical, tal y como también sería desarrollada por Yuri Lotman, para el que la cultura no es un archivo seguro sino más bien un mecanismo de producción de incertidumbres (“Zum kybernetischen Aspekt der Kultur” [“Sobre el aspecto cibernético de la cultura”] y, en más detalle, “Vnutri myslyashchij mirov” [“Dentro de los mundos pensantes”]).

En todo caso, pueden intuirse algunos puntos de fuga en los que confluyen las dos perspectivas acerca de la cultura previamente esbozadas. El ejemplo de los modales en la mesa demuestra que también los conflictos sobre las reglas pueden reducirse a cuestiones acerca de la constitución de significatividad, es decir, a construcciones divergentes de archivos. En este caso, siempre se presupone una idea de cultura como texto que aparece próxima al segundo concepto de cultura, puesto que las investigaciones de las reglas de la comunicación suelen hablar de *scripts* —el con-

cepto de texto desempeña también aquí de manera inconsciente un papel central<sup>8</sup>. Sin embargo, ambos conceptos de cultura comparten sobre todo el hecho de que, pensados hasta sus últimas consecuencias, conllevan una dinamización de la cultura: tanto el entramado de reglas de nuestra vida en común como nuestras lecturas en el archivo son variables en alto grado. Ambos son al mismo tiempo determinantes y poco fiables, ambos nos conceden estabilidad e indefinición.

Resulta necesario precisar ambos conceptos de cultura volviendo una vez más a la distinción entre conciencia y comunicación. De este modo, sería tal vez posible al menos explicar las tensiones que tradicionalmente han definido el concepto de cultura. En primer lugar, hay que señalar que la cultura, concebida como imaginación social, no coincide ni con un conjunto de reglas ni con un archivo. La cultura no es un texto que equivaldría a aquel que la imaginación transmite a los individuos para su lectura. La cultura, siguiendo esta analogía, transmitiría el mundo a la *comunicación* como texto para ser leído. El concepto de la cultura entendido de esta manera da una respuesta a la pregunta de cómo algo como un archivo o un conjunto de reglas puede hacerse accesible a la comunicación. Está claro que la comunicación se apoya en lo preexistente –toda referencia a la comunicación en curso presupone un sustrato cuasitextual (Stanitzek). Esta referencia se transmite en concreto a través de los individuos y sus conciencias. Pero, si bien el concepto original de imaginación, al nivel del sistema nervioso, agrupa procesos muy diferentes que visibilizan su función común para la conciencia, al nivel de la conciencia de los individuos, el concepto de cultura agrupa los procesos que permiten que la comunicación se refiera a figuras significativas.

La cultura, entendida de este modo, se relaciona estrechamente con la simultaneidad de la conexión estructural y la correspondiente autonomía operativa de la conciencia y la comunicación. Por una parte, la comunicación permite que los individuos envíen sus mensajes (conexión estructural) y, por otra parte, que estos mensajes puedan conectarse de manera recursiva (relación operativa de la comunicación). Esto quiere decir que todos los influjos procedentes del nivel de la conciencia se transforman en el nivel de comunicación mediante recursividad, o sea, mediante la conexión temporal compleja de enunciados a enunciados en proceso, que a su vez requieren una conexión y así sucesivamente. Gracias a que la comunicación se desarrolla en forma de una red recursiva, esta puede a su vez influir de manera estructural sobre los individuos y modificarlos de este modo. La significatividad puede generarse, modifi-

---

8 Véase el trabajo de Abelson como muestra de toda una tradición de investigación.

carse y estabilizarse en el marco de esta interacción mutua tanto a nivel de la conciencia como a nivel de la comunicación.

Esta interacción acarrea distintas consecuencias según la perspectiva adoptada. Desde el punto de vista de la comunicación, produce a la vez estabilidad y cambio, es decir, definición e indefinición. La comunicación depende de que los individuos generen significatividad siguiendo modelos estables y que sin embargo puedan al mismo tiempo, dado el caso, producir desviaciones e irritaciones. Ambos efectos, en cuanto se constituyen como comunicación, entran dentro de la denominación de cultura. Por otra parte, desde el punto de vista de la conciencia, predominante en las teorías de la cultura hasta la fecha, la cultura se entiende como algo determinante pero que a la vez resulta posible influenciar. En este último caso entran en juego lo aprendido en la participación en la comunicación: la significatividad normalmente se genera de manera similar, dado que la desviación a menudo conduce al fracaso comunicativo y por tanto al rechazo. Sin embargo, precisamente esto motiva a su vez a menudo que haya desviaciones. Por ello, la cultura es para los individuos por una parte determinante y abrumadora (por ejemplo, una lengua permite expresarse, pero únicamente dentro de los límites de lo que la lengua manifiesta a los demás) y, por otra parte, una invitación constante al juego (podemos probar nuevas formas de expresión y ver si tenemos éxito con ellas).

De este modo resulta posible explicar, de nuevo con respecto a los individuos, cómo puede definirse la identidad cultural al definir la cultura como imaginación social. El ejemplo de los cursos de comunicación intercultural también puede resultarnos de ayuda en este punto, ya que hace visible que, desde el punto de vista del individuo, la cultura tiene mucho que ver con el aprendizaje: en este tipo de cursos podemos aprender al menos a desarrollar nuestra atención acerca del hecho de que en otras partes del mundo (o, en términos más generales, en otros contextos) lo significativo se diferencia de lo no significativo de distintas maneras. En el mejor de los casos, también podemos aprender cómo atribuir significatividad a las cosas de otra forma. Al seguir esta idea, resulta posible descubrir que las respectivas facultades culturales de los individuos son en efecto altamente individuales e incluso singulares: cada uno de nosotros dispone de distintas maneras de atribuir significatividad a las cosas, aunque la aplicación de esta facultad tiende hacia la uniformización. De hecho, estas formas de atribuir significatividad a las cosas nos llegan principalmente de otras personas – muchas y muy diferentes–, que a su vez poseen facultades culturales individuales. De manera similar a lo que sucede con cada facultad de lenguaje individual, que es siempre singular, no solo no existen dos facultades culturales idénticas, sino que la facultad

cultural siempre es inherentemente híbrida. Aquello que habitualmente llamamos “identidad cultural” no es otra cosa que un conjunto híbrido de competencias culturales más o menos flexible pero nunca definido de manera fija<sup>9</sup>.

### 3.

El concepto de cultura y, sobre todo, el concepto de identidad que hemos esbozado en las páginas precedentes, poseen una vertiente optimista ya que basar la cultura partiendo de una teoría de las facultades ofrece la posibilidad de pensar que las diferencias y los conflictos que se producen al nivel de la cultura son al menos esencialmente superables. A continuación, se presenta un breve acercamiento a esta cuestión.

Resulta obvio que esta superación no resulta sencilla. La concepción habitual de una otredad cultural que solo se puede superar pagando el precio de la apropiación imperialista así parece demostrarlo. Comprender, según sugiere esta línea argumental, significa no dejar que el otro siga siendo un extranjero, es decir, cuestionar fundamentalmente su propia singularidad. Este argumento pesa aún más en tanto que normalmente se ubican como otros a personas que están o han estado política, económica o jurídicamente desfavorecidos, oprimidos o colonizados. Efectivamente, el gesto de la apropiación imperialista a través de la comprensión está muy extendido y comporta graves riesgos. Se percibe como escandalosa una situación en la que las personas no pueden expresarse libremente debido a unas relaciones de poder dadas y aquellos que se expresan en su nombre lo hacen gracias a la posición que les otorgan estas mismas relaciones.

En todo caso, la distinción entre lo propio y lo ajeno, sobre la que se basan tanto los que pretenden hablar en representación de los subalternos como aquellos que a su vez critican a los anteriores, reposa en último término sobre una grave confusión de niveles. El hecho de que la comprensión del otro solo se pueda alcanzar pagando el precio de la apropiación supone precisamente la condición básica de lo social. En otras palabras, la doble contingencia se convierte en el requisito de la comunicación. El error radica en trasladar una disposición desde el nivel de la conciencia al nivel de la sociedad, como si la misma lógica de la doble contingencia funcionase también en grupos de personas –como si pudieran entenderse perfectamente dentro del grupo, pero les resultase imposible entenderse con los demás. Este traslado de una lógica de la conciencia individual al nivel de la sociedad, es decir, al nivel de la comunicación, es

---

<sup>9</sup> Estas ideas podrían complementarse mediante las ideas de Derrida acerca del “monolingüismo del otro” así como con las reflexiones de Homi K. Bhabha sobre la hibridez original de la cultura.

en cierta medida típico de “Occidente”. Seguramente esto sea debido a que en esta parte del mundo la concepción de la autonomía del individuo originada en la filosofía de la Ilustración se traslada con inusitada insistencia a los grupos humanos. Sin embargo, la autonomía del individuo, tal y como hemos visto, ya había sido puesta en tela de juicio en la propia filosofía de la Ilustración precisamente a partir de la apreciación del efecto de la imaginación. No somos dueños de nuestra conciencia. Hablar de la cultura como imaginación aclara, por encima de todo, que tampoco las sociedades son nunca dueñas de sí mismas. Precisamente partiendo de la base de la cultura resulta totalmente imposible distinguir de manera estricta entre lo propio y lo ajeno. Cuando esto sucede, el concepto de cultura se ve corrompido por intereses económicos, políticos o jurídicos.

Los callejones sin salida a los cuales conducen las distinciones entre lo propio y lo ajeno pueden superarse mediante una toma de conciencia de las propiedades básicas de la cultura. Tal vez no sea casualidad que los intentos por alcanzar este tipo de ideas acerca de la cultura se hayan desarrollado precisamente teniendo en cuenta el pensamiento no-occidental. Por ejemplo, podría citarse la tentativa del sinólogo francés François Jullien de sustituir el concepto de diferencia cultural por una distinción gradual de distancias culturales. También la propuesta de Achille Mbembe de una suerte de ecúmene humana para superar la razón negra se basa, en nuestra opinión, en último término en la idea de que tal y como resulta posible aprender otras lenguas hasta cierto punto, también debería ser posible acercarse como individuo a otras formas de otorgar significatividad a las cosas (Mbembe 279 y ss.). Esto sería posible gracias a una facultad general humana que, sin embargo, se definiría como una facultad que nunca podría ser controlada, tal y como se estipula en el caso de la razón ilustrada. El acercamiento a la imaginación, tanto a través de la conciencia como de la sociedad podría, tal vez precisamente debido a que este concepto niega categóricamente todo tipo de pretensión a la autonomía, hacer posible pensar aquello que Merleau-Ponty define como “universalidad oblicua”: una generalidad sin pretensión de universalidad (*Signos* 170).

## **Bibliografía**

Abelson, Robert P. “Script Processing in Attitude Formation and Decision Making”. *Cognition and Social Behavior*, John S. Carroll y John W. Payne (eds.). Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1976, pp. 33-67.

Baecker, Dirk. *Wozu Kultur?* Berlín, Kadmos, 2001.

- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. 1994. Traducido por César Aira. Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Dembeck, Till. *Texte rahmen. Grenzregionen literarischer Werke im 18. Jahrhundert (Gottsched, Wieland, Moritz, Jean Paul)*. Berlín, De Gruyter, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Fichte dem Buchstaben nach auslegen: Selbst-Lektüre bei Jean Paul". *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft*, vol. 44, 2009, pp. 113-140.
- \_\_\_\_\_. "Kulturpolitik und Totalitarismus. Zur deutschen Romantik". *Merkur*, vol. 2, 2012, pp. 170-176.
- \_\_\_\_\_. "Reading Ornament. Remarks on Philology and Culture". *Orbis Litterarum*, vol. 68, no. 5, 2013, pp. 367-394.
- Derrida, Jacques. "La différence". *Márgenes de la filosofía* [1972]. Traducido por Carmen González Martín. Madrid, Cátedra, 1994, pp. 37-62.
- \_\_\_\_\_. *Schibboleth. Para Paul Celan*. 1986. Traducido por Jorge Pérez de Tudela. Madrid, Arena Libros, 2002.
- \_\_\_\_\_. *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. 1996. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Frank, Manfred. "Unendliche Annäherung" *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997.
- Geertz, Clifford. "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture". *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 3-30.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913]. Traducido por José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Jean Paul. "Leben des Quintus Fixlein aus funfzehn Zettelkästen gezogen; nebst einem Mußteil für Damen und einigen Jus de tablette" [1795]. *Sämtliche Werke*, editado por Norbert Miller, vol. I.4. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, pp. 7-259.
- Jullien, François. *La identidad cultural no existe* [2016]. Traducido por Pablo Cuartas. Madrid, Taurus, 2017.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* [1781]. Traducido por Pedro Ribas. Madrid, Taurus, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Crítica del juicio* [1790]. Editado y traducido por Manuel García Morente. Madrid, Austral, 2001.

- Lévinas, Emmanuel. "La huella del otro" [1963]. *La huella del otro*. Traducido por Esther Cohen. México, Taurus, 2000, pp. 45-93.
- Lotman, Yuri M. "Zum kybernetischen Aspekt der Kultur". *Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur*. Editado por Karl Eimermacher. Kronberg im Taunus, Scriptor, 1974, pp. 417-22.
- \_\_\_\_\_. "Vnutri myslyashchij mirov". *Semiosfera; Kul'tura i vzryv; Vnutri myslyashchij mirov; Stat'i. Issledovanya. Zametki*. San Petersburgo, Iskusstvo-SPB, 2000, pp. 149-390.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales. Lineamentos para una teoría general* [1984]. Traducido por Silvia Pappe y Brunhilde Erker. Barcelona, Ánthropos, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?". 1995. *Aufsätze und Reden*. Editado por Oliver Jahraus. Stuttgart, Reclam, 2001, pp. 111-136.
- Malinowski, Bronisław. *A Scientific Theory of Culture and other Essays* [1960]. Nueva York, Oxford University Press, 1994.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra* [2013]. Traducido por Enrique Schmukler. Barcelona, Ned Ediciones, 2016.
- Menninghaus, Winfried. *Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción* [1945]. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Signos* [1960]. Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona, Seix Barral, 1964.
- Pike, Kenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. La Haya, Mouton, 1967.
- Stanitzek, G. "Was ist Kommunikation?". *Systemtheorie der Literatur*. Jürgen Fohrmann y H. Müller (eds.). Múnich, Fink, 1996, pp. 21-55.
- Tylor, Edward Burnett. *Religion in Primitive Culture* [1871]. Nueva York, Harper, 1958.
- Wilden, Anthony. *Sistema y estructura: ensayos sobre comunicación e intercambio* [1972]. Traducido por Ubaldo Martínez Veiga. Madrid, Alianza, 1979.