

## Capítulo primero

# Filosofía de la imaginación

La imaginación expresa a reconocerse en las  
grandes reflexiones. Que en su momento de las  
grandes ideas de la vida de la imaginación es, no  
gratitud, voluntad y poder al imaginación en

la imaginación que expresa un momento de la  
imaginación. El momento de la imaginación  
es el momento de la imaginación que expresa  
una imagen que expresa un momento de la  
imaginación.

*Donde se exponen, no sin cierto detalle, algunas teorías sobre la imaginación, preluando con Platón y Aristóteles, prosiguiendo con Kant, hasta culminar con las novísimas ideas de Castoriadis, que ligan, con gran provecho filosófico, lo imaginario con lo social e histórico, y en un giro no exento de sorpresa, inquieren por las relaciones entre discurso, praxis y poiesis. Al final se proponen algunas elucubraciones no menos admirables, en espera de que el atento lector las aprecie con deleite y sano juicio filosófico.*



*“Es para otras instancias de la vida –religiosa, ética, política– donde se impone una elección: lo imaginario no admite censura.”*

Paul Ricoeur

La imaginación empieza a reconocerse en las tempranas reflexiones filosóficas como una de las actividades de la *psyche*. Su reconocimiento es, no obstante, vacilante y pobre si lo comparamos con la claridad que se distinguen y tematizan *logos* y *aisthesis*. Ingresa en el discurso epistemológico como una facultad un tanto difusa y que connota una cierta capacidad para producir imágenes psíquicas, distinta de los procesos que desempeñan la razón y la sensibilidad. Sin embargo, con el desarrollo de las teorías epistemológicas más sistemáticas se empieza a constatar su creciente importancia para entender las actividades del psiquismo, experimentando tratamientos diversos a lo largo de la historia de la filosofía. En nuestros días ha dejado de ser considerada una simple facultad epistémica, de modo tal que ocupa el centro de interés de una corriente de pensadores orientados al estudio e interpretación de la imaginación en conjunto con la problemática epistemológica, estética, ontológica, política e histórico-social.

En este capítulo intentaré presentar algunos de los momentos más representativos de este proceso, para lo cual he seleccionado ciertos desarrollos filosóficos que nos pueden dar un panorama bastante preciso. Mi exposición, sin embargo, no será de carácter historiográfico. He elegido un conjunto de autores (Platón, Aristóteles, Kant y Castoriadis) entre los que se dan una serie de confrontaciones, contrastes, continuidades y correcciones, a partir de un hilo conductor común: sus propuestas teóricas se empeñan en dilucidar el papel que ejerce la imaginación en la *psyche* y el tipo de relaciones que se pueden establecer con la realidad fáctica o histórico-social. De tal forma, la elección realizada se justifica toda vez que esos autores entablan una discusión en torno

a la problemática que entraña una filosofía de la imaginación. El interés de seguir con cierto detalle esa discusión será el de formular una construcción teórica capaz de articular con precisión el objeto específico que investigo.

En estrecha relación con lo anterior, finalizaré este capítulo proponiendo un performador teórico, a saber, *poiesis*, con lo que busco decantar un instrumento categorial que me permita una indagación coherente y articulada en torno a las ciudades imaginarias.

### §1. Platón: ontologismo e imaginación

La imaginación ha sido considerada por toda una vertiente del pensamiento filosófico como “mundo de las meras representaciones”, “conocimiento falso”, “aparencial”, “engañoso”, “ilusorio” o “fantástico”. Esta idea encuentra su origen tanto en Platón como en Aristóteles, aunque con características que las distinguen significativamente, como veremos a lo largo de este y el siguiente párrafo.

Platón es uno de los primeros filósofos en tratar la imaginación sistemáticamente en su reflexión epistemológica y ontológica. En la *República*, con la *alegoría de la línea*, postula un modelo que se presta para entender el orden de las facultades mentales y su función epistémica en su particular concepción ontológica de lo real. Dicha línea es dividida en cuatro segmentos que representan las “cuatro operaciones que realiza la *psyche*: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento (discursivo<sup>8</sup>), al segundo; al tercero (...)

8 Cf. Platón, 1998, 511d, en la que se traduce por *dianoia* “pensamiento discursivo”.

la creencia y al último la imaginación<sup>9</sup>...” (Platón, 1981, 511e).

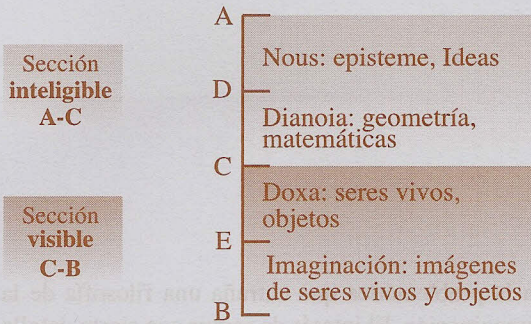


Figura 1<sup>10</sup>

El flujo de esta tópica es ascensional y jerárquico, y a su descripción epistemológica corresponde una ontología: el más alto grado de conocimiento (segmento A-C), el ámbito noemático, corresponde al conocimiento de las Ideas, al “en sí”, los noemas que en Platón constituyen *eidos*, la instancia de realidad platónica, y esto solo es posible en el ámbito privilegiado de *nous* (segmento A-D), inmediatamente superior a *dianoia* (segmento D-C), que conoce los objetos geométricos y matemáticos, concebido como “pensamiento discursivo”, el cual es propio de los “geómetras y similares” y es “intermedio entre la opinión y la inteligencia” (511d).

Se trata, por lo tanto, de la región *inteligible* (segmento A-C), la que conoce “por medio de la

facultad dialéctica, y hace de los supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas” (1998, 511b).

La sección inferior (segmento C-B) corresponde a la región *visible*, lo fenoménico, e igual establece una doble condición epistemológica y ontológica: “... así tenemos primeramente en el género de lo que se ve, una sección de imágenes (segmento E-B)... Llamo ‘imágenes’ en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que por su constitución, son densas, lisas y brillantes” (1998, 510a). Esta sección de la línea (segmento E-B), que es la más baja –la de menor rango ontológico–, ofrece las *imágenes* de “los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre” (1998, 510a). La región de las imágenes (segmento E-B), la entiende Platón como una imitación, mimesis, de la sección de objetos y seres visibles (segmento C-E), y a ella corresponde un género de conocimiento que denomina *imaginación* (1981, 511e) o *conjetura* (1998, 511e), el que considera como inferior a la *doxa*, opinión o creencia, propia de la segunda (segmento C-E). Para Platón esta región de lo visible, el ámbito de lo fenoménico, es ontológicamente inferior, es lo más próximo al no ser: es el mundo de lo múltiple, de lo sometido al devenir perpetuo, y por lo tanto, no es susceptible de ser conocido como *episteme*, sino como opinión o conjetura imaginaria.

En el libro x de la *República* Platón retoma las categorías ontológicas planteadas en la *alegoría de la línea*, aplicándolas a una ética y a una teoría de la creación artística –en estrecha relación con su teoría del Estado ideal–, subordinadas a la primacía óptica que nuestro autor otorga a las Ideas. Esta concepción ha sido designada por la tradición filosófica como *ontologismo*. Así las cosas, es posible entender la *tejne* de la mimesis platónica –el arte– subordinada y directamente condicionada por el primado de existencia de las Ideas (la teoría de la *participación*), cuando dice que Dios ha sido el que ha fabricado la

9 El traductor de la obra señala, en una nota al pie, la dificultad para convenir en una traducción unívoca del término usado por Platón y agrega diversas interpretaciones eruditas (Platón, 1981). Sin embargo, *eikasia* (Platón en el texto usa *eikasia*) efectivamente, y a tono con esta versión, se traduce “representación, imagen, comparación, conjetura, imaginación”. La otra traducción que uso (Platón, 1998), la traduce como “conjetura”.

10 El orden de las letras que divide el segmento de línea lo he tomado a partir del esquema que introduce la traducción de la *República* hecho por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano (Cf. Platón, 1981, 281, nota al pie de página). No seguí, en cambio, las proporciones que sugieren para cada segmento.

cama que “existe en la naturaleza” (1998, 597b), la “realmente existente” (597d), y que consiste precisamente en la “Cama que es en sí misma” (597c) o, lo que es lo mismo, la Idea de cama, la “Idea en sí” (596b). El artesano y el artista (plástico o literario, 595a), producen una obra de tipo mimético: el primero imita el arquetipo ideal, y el segundo imita al artesano; por lo cual, el arte es entendido como mimesis de la mimesis (como doble reflejo o bien simulacro), es decir, grado inferior en la ontología y en la epistemología platónica. De este modo, el arte en Platón, ubicado en la región que ocupa la imaginación (de acuerdo con la mencionada *alegoría de la línea*), connota “engaño”, proximidad al no-ser: “—En tal caso el arte mimético está sin duda *lejos de la verdad*, según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una *imagen*. Por ejemplo, el pintor, digamos, retratará a un zapatero, a un carpintero y a todos los demás artesanos, aunque no tenga ninguna experiencia en estas artes. No obstante, si es un buen pintor, al retratar a un carpintero y mostrar su cuadro de lejos, *engañará* a niños y hombres insensatos, haciéndoles creer que es un carpintero de verdad.” (1998, 598b, la cursiva es mía). En igual condición aparece el literato: “—Dejamos establecido, por lo tanto, que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, *sin tener nunca acceso a la verdad* ;” (600d, la cursiva es mía). El artista, de esta forma, pertenece a un mundo ontológicamente disminuido, al mundo fenoménico: “Decimos que el creador de imágenes, el imitador, no está versado para nada en lo que *es* sino en lo que *parece*.” (601b, la cursiva es mía); “El imitador, por ende, no tendrá conocimiento ni opinión recta de las cosas que imita, en cuanto a su bondad o maldad.” (602a). Por lo cual el arte es epistemológicamente (y éticamente) inferior: “la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio.” (602b); “la pintura y en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y (...) se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida y su amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero.” (603a); “el arte mimético es

algo inferior que, conviviendo con algo inferior, engendra algo inferior.” (603b).

Lo anterior nos permite entender la particular posición que tiene la imaginación en la epistemología platónica: sobredeterminada por su ontologismo, aparece como antípoda de *nous* y, como decía, produce un conocimiento inferior, engañoso, falso.

Íntimamente relacionado con esto, el arte como hemos podido ver, se produce en el ámbito inferior de la región de lo visible-fenoménico (segmento E-B) y tiene una condición exclusivamente mimética. El arte como *tejne* pertenece a la *aisthesis*, al sensorio (lo visual imitativo en el caso del pintor), quien procede a reflejar objetos que a la vez son reflejos de las Ideas. Recordemos que para Platón, en consecuencia, el artista dispone únicamente de la facultad de imaginar —sin alcanzar nunca las facultades superiores de la región inteligible, *dianoia* y *nous*— y, en tanto dicha facultad lo que produce son “conjeturas” sobre la realidad, el más alto grado epistemológico al cual puede aspirar es a la producción de imágenes, a la *poiesis* entendida únicamente como mimesis de segundo grado y no como creación original.

Conviene destacar que, en este sentido, el tratamiento conceptual y analítico de la imaginación en la epistemología platónica resulta bastante rudimentario<sup>11</sup>. En efecto, su ontologismo le impide valorar a profundidad la imaginación y se exime de explicar su función en el psiquismo así como su relación con las demás facultades, por lo que queda formulada en términos pobremente esquemáticos, y signada, desde entonces, por el

11 María Noel Lapoujade realiza una consideración más amplia y comprensiva de la teoría platónica de la imaginación. En su estudio menciona no sólo la *República*, sino además, al *Fedro*, al *Banquete*, y al *Cratilo*, entre otros —“a vía de ejemplo, que no de hermenéutica”, tal y como escribe. Sin embargo, no obstante lo sugerente de su interpretación, considero que, en alguna medida, se ubica “más allá de Platón”, como ella misma lo reconoce. Conuerdo con que la problemática en el conjunto de su obra no es enteramente sistemática y tiende a abrir portillos para reinterpretaciones novedosas (Cf. Lapoujade, 1988, 28 ss).

estigma de la falsedad y todos los significados habitualmente asociados: apariencia, fenómeno e imitación, entre otros<sup>12</sup>.

Es oportuno recordar que la etimología de la palabra imaginación en griego es *phantasia*, la cual puede traducirse como “aparición”, “acción de mostrarse”, “espectáculo”, “representación” y como “fantasía”, ya que indica las diversas formas que pueden asumir las “apariciones” o “representaciones”. A la vez, *phantasia* produce *phantasmata*, es decir fantasmas o imágenes (Ferrater, 1998, t. II, 1214). Fantasía, a la vez está relacionada con *phaos*, luz y con *phantasis*, visión; lo cual nos remite al ámbito de lo visible, de lo fenoménico (*phainomena*, término emparentado con la misma etimología<sup>13</sup>). Por esta razón el término imaginación entra en la reflexión filosófica connotando lo “visible”, lo “representable”. Igual sucede en su forma latina: *visio*, *imaginatio*, *imago*, *phantasia*<sup>14</sup>, refieren a un universo semántico similar, aunque no unívoco<sup>15</sup>.

12 Resulta interesante la paradoja que pareciera atravesar la escritura platónica: pese a que las imágenes ocupan ese lugar ontológicamente inferior, Platón recurre constantemente a ellas para describir lo relacionado con su ontología o su epistemología, como en el caso de la *alegoría de la caverna*, la *alegoría del sol*, la *alegoría de la línea*, el *mito de Er*, o las diferentes imágenes que usa para ilustrar al Estado Ideal y sus categorías de ciudadanos, etc. Su discurso filosófico es de tipo mimético y procede a ilustrar con imágenes y mitos los temas centrales de su pensamiento.

13 Al respecto nos dice Aristóteles “Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra ‘imaginación’ (*phantasia*) deriva de la palabra ‘luz’ (*phaos*) puesto que no es posible ver sin luz” (1999, 429a-429a5).

14 Resulta de interés mencionar que la traducción del término *phantasia* reporta los significados de “imaginación, visión, sueños, fantasía”, pero igualmente “idea, pensamiento, concepto” (Cf. Diccionario ilustrado Latino-Español, Español-Latino. Prólogo de D. Vicente García de Diego. Vox. Barcelona: 1985).

15 La semántica de los términos *imaginatio* y *phantasia* y el empleo que se ha hecho de ellos ha sido equívoca. *Imaginatio* en algunos casos es equiva-

lente a la imaginación reproductora, y *phantasia* a la imaginación productora (en el sentido kantiano); pero ese sentido se invierte en numerosos casos. Ferraris, al reseñar esta ambivalencia agrega “Estas inversiones no dejarán de repetirse, y sólo se calmarán debido a la salida de escena de uno de los dos contendientes, la fantasía, que entre mil ochocientos y mil novecientos, es relegada sin salvación al ámbito puramente irreal...” (1999, 18ss)

Ya he mencionado el otro término *eikasia* para designar cierto tipo de “imagen” o “sombra”, así como “conjetura” (ver *supra*, nota 9). El término comparte la raíz *ei* con *eidos* (“idea”, “forma”, proviene del jónico “ver”), pero no existe una relación etimológica entre ambas. Lo que comparten es un mismo ámbito semántico, ya que ambas se encuentran asociadas a procesos visuales. De *eikasia* proviene *eikonos* (ícono). *Eidos*, al estar asociada al proceso de “ver”, significa también “imagen” en el sentido de que el objeto es visible. *Theoria/eidos* (ambas palabras asociadas a procesos visuales), significa “teoría de las ideas” en la concepción platónica. Pero no se trata de la visualidad ontológicamente inferior (segmento C-B), sino de la *contemplación* del mundo inteligible, el de las Ideas o Arquetipos. En nuestra lengua se puede entender como “contemplación” (*theoria*) de las “cosas visibles” (*eidos*). Pero, en este caso, se trata de las cosas *realmente* visibles, o realmente existentes para Platón, a saber, las Ideas. Platón opone *nous* a *eikasia*, en cuanto ambas significan procesos contrarios, de acuerdo con lo descrito en la *alegoría de la línea* (1981, 511e). Simétricamente a *eidos* se opone *eikonos*, ya que representan *objetos* de naturaleza antagónica, “ideas” o “formas” en el primer caso y “objetos visibles”, miméticos, de carácter ontológicamente inferior, en el segundo.

Esta breve indagación etimológica permite completar el sentido que tiene la imaginación en Platón. Su ontologismo, tal y como lo he puesto de relieve, lo lleva a concebir una epistemología que privilegia el “en sí” y la esfera del *nous* y *episteme*, mientras que lo imaginario, en tanto *phantasia* y *eikasia*, ocupa el rango ontológico y epistemológico inferior, de modo tal que el filósofo deberá superarlo para alcanzar las esferas

lente a la imaginación reproductora, y *phantasia* a la imaginación productora (en el sentido kantiano); pero ese sentido se invierte en numerosos casos. Ferraris, al reseñar esta ambivalencia agrega “Estas inversiones no dejarán de repetirse, y sólo se calmarán debido a la salida de escena de uno de los dos contendientes, la fantasía, que entre mil ochocientos y mil novecientos, es relegada sin salvación al ámbito puramente irreal...” (1999, 18ss)

superiores del pensamiento, lugar por excelencia de la filosofía platónica en detrimento de la *poiesis* imaginativa y de la creación artística a la que está asociada.

## §2. Aristóteles: imaginación y gnoseología

En *Acerca del alma*, Aristóteles procede a la elaboración de la imaginación en términos de una facultad epistémica, *phantasia*, que junto a la percepción sensible, *aisthesis*, y el pensamiento intelectual, *nous*, conforman el psiquismo, el alma, *psyche*. Aristóteles funda, en este sentido, una teoría gnoseológica relativamente consistente, cuyo énfasis será de tipo epistemológico –apartándose, de esa forma, del ontologismo platónico.

Aristóteles procede a construir una interpretación sistemática de la *psyche* considerando que “es necesariamente una entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.” (1999, 412a20). Y establece que la relación del alma y del cuerpo está determinada por la condición de “entelequia”, de tal modo que “el alma es entelequia (del)... cuerpo” (el agregado entre paréntesis es mío), es decir, es perfección, la perfección resultante de una actualización del cuerpo; en otras palabras, la producción de la realidad propia en tanto autoproducción del alma (Szilasi, 1969, 79). El Estagirita plantea, en ese sentido, una relación entre el cuerpo y el alma, en términos de la relación de la potencia al acto y la perfección de este acto (entelequia) por lo que no cabe “preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura” (1999, 412b5). En este sentido es “perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo” (413a5), por lo que cuerpo y alma aparecen unidos dinámicamente –mediados por el paso de la potencia al acto.

La *psyche* presenta una unidad constituida por el conjunto de las facultades intelectivas: percibir sensiblemente, imaginar, pensar o inteligir. En Aristóteles se supera ese hiato sistemático que encontrábamos en Platón entre lo noemático y lo sensible, ya que busca ligar funcionalmente la capacidad intelectual con el mundo fenoménico, definiendo, de esa forma, una epistemología que

lo haga posible. Aristóteles determina y diferencia esas facultades, en discusión con algunos pensadores precedentes, entre otros, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito y Platón.

En primer lugar, establece que “percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos.” (1999, 427b5). Lo mismo sucede con el acto de intelección: “tampoco inteligir... es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón.” (427b10). En esta primera aproximación, Aristóteles recurre a una descripción de tipo negativa y diferencia por exclusión las facultades de percepción e intelección; lo cual muestra cierta ingenuidad para confrontar el acto cognoscitivo y sensorial: Aristóteles no pareciera percatarse de que la percepción en los animales no tiene las mismas connotaciones que la percepción en el sujeto dotado de razón, en el cual experimentará condiciones cualitativamente distintas, ya que se trata de actos perceptivos susceptibles de ser sintetizados en actos de entendimiento y de lenguaje y, por lo tanto, pueden convertirse en vías fértiles y complejas de investigación, elucidación y transformación del mundo.

Pero volvamos al hilo de la exposición aristotélica. La imaginación, para nuestro autor, es “aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen” (1999, 428a) –lo cual, como mencionaba anteriormente, está estrechamente relacionado con la etimología de la palabra imaginación–, y la entiende como una facultad distinta “tanto de la sensación como del pensamiento.” (427b15). No obstante, reconoce que “de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar.” (427b15). De este modo, la imaginación aparece como una facultad mediadora entre la sensación y el pensamiento racional, adquiriendo un estatus de importancia en términos gnoseológicos, muy distinto al planteamiento platónico. En un tono similar, y con la intención de rebatir la tesis platónica correspondiente (Timeo 52a; Sofista 263a-64b, y Filebo 38b-39c; cf. Aristóteles, 1999, 428a25, nota al pie), considera que “la

imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación." (1999, 428a25). De modo tal que la imaginación aparece en la epistemología aristotélica con un perfil propio y bien diferenciado de las otras facultades. Por lo que tenemos ya una clara organización del psiquismo: las facultades intelectivas se distinguen entre sí, pero tienen, a la vez, una relación intrínseca y necesaria, en tanto funciones del alma, y así hacen posible el acto de conocimiento.

Aristóteles dice que "toda imaginación, a su vez, es racional o sensible" (433b29), a lo que corresponden la "imaginación deliberativa" y la "imaginación sensitiva" respectivamente, ésta propia de los animales y presente en los seres racionales, la primera exclusiva de estos últimos: "la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas." (434a5). O sea que la imaginación deliberativa desempeña una función noética importante en la formulación de un juicio, y corresponde a esta esfera epistémica realizar una síntesis a partir del haz de imágenes que le presenta la imaginación.

Prosiguiendo con la delimitación de estas facultades, Aristóteles destaca que la imaginación, a diferencia de la intelección o la facultad de juzgar, depende enteramente del sujeto, y en tanto acto volitivo "es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error." (1999, 427b15-20). Pero más adelante afirma la relación necesaria, en el proceso de abstracción, entre intelección e imaginación cuando dice que "el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen." (431a15).

Tenemos, por lo tanto, un modelo de alma articulada por un conjunto de facultades que

interactúan dinámicamente, cuyos objetos los denomina Aristóteles "entes"; de esta forma leemos "que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible." (431b20).

Así el Filósofo define que "las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta." (431b25). La imaginación, entonces, la define Aristóteles, tal y como mencionábamos anteriormente, como la facultad que produce esas formas-imágenes (428a), las cuales constituyen los elementos sobre los que opera el intelecto, ya que la "facultad intelectual entiende... las formas en las imágenes." (431b), por lo que la actividad imaginaria está relacionada intrínsecamente con el *nous* y pareciera que tiende a adquirir una dimensión eidética, al menos en términos funcionales. Y es que el intelecto "se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes" (431b); lo cual imprime al intelecto también las funciones del cálculo y la deliberación. Así, "el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles." (432a), y por lo tanto, "cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia." (432a5), con lo que enfatiza su idea de los objetos imaginarios como formas intelectivas de carácter eidético-noemático. Pero estas imágenes no quedan reducidas a conceptos, sino que tienen su especificidad en tanto formas, y esto por cuanto la "imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación o negación (juicio), ya que la verdad o la falsedad consisten en una composición de conceptos." (432a10, el agregado entre paréntesis es mío). Pero Aristóteles va más allá cuando plantea "En cuanto a los conceptos primeros ¿en qué se distinguirán de las imágenes? No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien *nunca* se dan sin imágenes." (432a10, la cursiva es mía). O sea,

establece que el concepto y la imagen tienen una naturaleza distinta, pero aclara que no se producen los unos sin las otras, lo cual nuevamente le da relevancia a la imaginación en el proceso gnoseológico. De este modo, Aristóteles se aparta de un intelectualismo de tipo racionalista, ya que reconoce enfáticamente el papel desempeñado por la percepción sensible y la imaginación en el acto de conocimiento, es decir, que nunca entiende el acto intelectual escindido de las otras funciones psíquicas. Tampoco pareciera que este énfasis en el concurso epistémico de la sensación lo lleve a una posición de tipo sensualista reductiva y radical aunque hay que reconocer una tendencia sensualista en su gnoseología<sup>16</sup>. Por otro lado, pareciera muy clara su separación con el ontologismo platónico, en especial por la consistencia preliminar de estas indagaciones, a partir de las cuales se decanta conceptualmente la psiquis como un ámbito de facultades estructuradas dinámicamente.

Tenemos, entonces, que para Aristóteles la imaginación es una facultad del alma de carácter dinámico, que media entre la percepción y el intelecto y proporciona los objetos imaginarios, las imágenes-formas, a partir de las cuales el intelecto realiza su función eidética y construye sus noemas.

No obstante el aporte que ha significado la epistemología aristotélica para una elucidación incipiente del psiquismo, considero oportuno señalar que Aristóteles continúa sosteniendo, de cierta manera, la tesis platónica de la imaginación como falsedad. Sin embargo, no lo hace de la misma forma, ya que la falsedad que le otorga a la imaginación no tiene un carácter ontológico sino gnoseológico, por lo que la caracteriza como posible y parcial. De este modo, declara que las

imágenes en una mayor proporción son falsas, por lo que las otras facultades epistémicas (sensibilidad e intelecto) gozan del privilegio de la verdad. En ese sentido escribe: “las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir “me imagino que es un hombre”; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad.” (1999, 428a10-15, la cursiva es mía). Aquí Aristóteles usa un criterio sensualista, que contrasta la producción de imágenes mentales con el dato sensible de la percepción, y así procede a juzgar precipitadamente a la imaginación como fuente de falsedad. Esa referencia a la supuesta “veracidad” del dato sensorial, sin embargo, resulta inconsistente, ya que Aristóteles no pareciera entender que tal acto está tramado enteramente por la actividad imaginaria, necesaria en toda percepción inteligente. Como veremos, será Kant quien dilucide adecuadamente este asunto, cuando desarrolle su tesis de la imaginación como actividad trascendental del sujeto epistémico.

En términos similares es contrapuesta la veracidad del acto intelectual frente a la imaginación: “Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede también ser falsa”. (1999, 428a15). Acá encontramos que Aristóteles concede al acto intelectual un estatus privilegiado en detrimento de la producción imaginaria. Aunque, es de notar, que lo propone como posibilidad (“puede ser también falsa”). Sin embargo esta argumentación presenta el problema de que si el proceso respondiese plenamente a lo descrito (la posible falsedad de la imaginación) no se podría explicar enteramente, entonces, cómo es que el intelecto produce conceptos siempre verdaderos a partir de las imágenes que le ofrece la imaginación —ya que al ser algunas o la mayoría falsas el intelecto tendría que producir también conceptos falsos, por lo que no tiene garantizada la producción verdadera—, tal y como el autor lo expresaba anteriormente (432a10). Así, esta observación sobre la posible falsedad de la imaginación, por su formulación rudimentaria y poco articulada,

16 Creo que la siguiente afirmación fundamenta mi observación: “Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí que careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender.” (Aristóteles, 1999, 432a5)



debilita su acertada tesis sobre la actividad noemática como una actividad fundamentada en los objetos imaginarios, otorgándole cierta inconsistencia general a su gnoseología. Sólo pareciera encontrarse una solución parcial a partir de la tesis que presenta a la “imaginación deliberativa” como una actividad selectiva y que pareciera ser, en conjunto con el entendimiento, la que supera el error ya que es la llamada a elegir “una sola imagen a partir de muchas”; pero es necesario aclarar que este planteamiento no se encuentra lo suficientemente vinculado en su exposición.

Pareciera que, en última instancia, la referencia de la actividad imaginaria a la percepción es la que legitima la producción de imágenes, en tanto paso de la potencia al acto, aunque no la exime de su falsedad y papel perturbador, propio de la irracionalidad (en el caso de los animales) o de la enfermedad y el sueño en el caso humano: “la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto... y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales –por ejemplo, las bestias– porque carecen de intelecto y otros –por ejemplo, los hombres– porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño.” (429a). Por todo lo anterior, se puede afirmar que la imaginación en la gnoseología aristotélica, pese a sus aciertos sistemáticos, es entendida insuficientemente y arrastra algunas incongruencias que pesarán de manera significativa para posteriores reflexiones.

Es notable el hecho de que para Aristóteles la imaginación no puede ser entendida como una instancia intelectual que produce cierto tipo de objetos, las imágenes, y que, en tanto su legítimo producto, en lugar de proceder a juzgarlo precipitadamente como falso o verdadero, es necesario su reconocimiento como genuino aporte de esa facultad, dotado de una realidad psíquica y por lo tanto verdadero en sí mismo. Tampoco comprende que en la producción del acto de conocimiento, tanto de tipo empírico como intelectual, en lugar de afirmarse su falsedad más bien debe destacarse el poder de la imaginación para ofrecer diversas imágenes, las cuales serán sometidas al juicio del entendimiento y así al desarrollo del conocimiento efectivo. Es decir, el hecho de que

la imaginación proporcione múltiples imágenes –incluso algunas de ellas contradictorias– no significa que sean falsas en tanto imágenes, sino que, tras una operación del intelecto (trascendental dirá Kant), algunas de ellas no se adecuarían al objeto que se busca conocer y así el intelecto procede a descartarlas, ya no por su “falsedad”, sino por su inadecuación –pero en todo momento las imágenes permanecen como verdaderas en sí mismas, en tanto productos legítimos de la imaginación.

Para finalizar, quiero poner de relieve la visión que ha elaborado Aristóteles del alma como un conjunto de facultades y en particular de la imaginación como “facultad”. Esto tiene una gran importancia, ya que, tal y como veremos posteriormente, la filosofía de la imaginación contemporánea justamente parte de una crítica a esta concepción, entre otros aspectos. El problema central de este modelo reside en la compartimentación de las facultades en divisiones estancas, aunque se intente relacionarlas, poniéndolas en movimiento en el acto cognoscitivo, tal y como lo hace Aristóteles con su teoría de la transformación de la potencia al acto. Sin embargo, es necesario percatarse de que un modelo de esa naturaleza está dominado por una idea de la *psyche* a la manera de estamentos, celdas o niveles artificiosamente separados, en donde están confinadas las “facultades” y todo intento de dinamizarlas y de relacionarlas tiene un carácter mecanicista insuperable, lo que provoca una fragmentación del psiquismo e impide entenderlo bajo perspectivas de otra índole, como por ejemplo la dinámica fluida y protoplasmática que introduce una concepción dialéctica no-funcionalista, propia de las concepciones contemporáneas –tal y como expondré al final de este capítulo. Esto tiene consecuencias determinantes para entender la actividad imaginaria, ya que tiende a quedar reducida a facultad mediadora de otras facultades y generalmente signada por la concepción de conciencia falsa, conocimiento ilusorio o trastorno de la psiquis, lo cual explica el privilegio que han tenido la razón en el racionalismo, o la percepción en el empirismo, en los desarrollos posteriores de la filosofía. A este modelo de la *psyche* y al enfoque correspondiente de las facultades compartimentadas

establece que el concepto y la imagen tienen una naturaleza distinta, pero aclara que no se producen los unos sin las otras, lo cual nuevamente le da relevancia a la imaginación en el proceso gnoseológico. De este modo, Aristóteles se aparta de un intelectualismo de tipo racionalista, ya que reconoce enfáticamente el papel desempeñado por la percepción sensible y la imaginación en el acto de conocimiento, es decir, que nunca entiende el acto intelectual escindido de las otras funciones psíquicas. Tampoco pareciera que este énfasis en el concurso epistémico de la sensación lo lleve a una posición de tipo sensualista reductiva y radical aunque hay que reconocer una tendencia sensualista en su gnoseología<sup>16</sup>. Por otro lado, pareciera muy clara su separación con el ontologismo platónico, en especial por la consistencia preliminar de estas indagaciones, a partir de las cuales se decanta conceptualmente la psiquis como un ámbito de facultades estructuradas dinámicamente.

Tenemos, entonces, que para Aristóteles la imaginación es una facultad del alma de carácter dinámico, que media entre la percepción y el intelecto y proporciona los objetos imaginarios, las imágenes-formas, a partir de las cuales el intelecto realiza su función eidética y construye sus noemas.

No obstante el aporte que ha significado la epistemología aristotélica para una elucidación incipiente del psiquismo, considero oportuno señalar que Aristóteles continúa sosteniendo, de cierta manera, la tesis platónica de la imaginación como falsedad. Sin embargo, no lo hace de la misma forma, ya que la falsedad que le otorga a la imaginación no tiene un carácter ontológico sino gnoseológico, por lo que la caracteriza como posible y parcial. De este modo, declara que las

imágenes en una mayor proporción son falsas, por lo que las otras facultades epistémicas (sensibilidad e intelecto) gozan del privilegio de la verdad. En ese sentido escribe: “las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir “me imagino que es un hombre”; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad.” (1999, 428a10-15, la cursiva es mía). Aquí Aristóteles usa un criterio sensualista, que contrasta la producción de imágenes mentales con el dato sensible de la percepción, y así procede a juzgar precipitadamente a la imaginación como fuente de falsedad. Esa referencia a la supuesta “veracidad” del dato sensorial, sin embargo, resulta inconsistente, ya que Aristóteles no pareciera entender que tal acto está tramado enteramente por la actividad imaginaria, necesaria en toda percepción inteligente. Como veremos, será Kant quien dilucide adecuadamente este asunto, cuando desarrolle su tesis de la imaginación como actividad trascendental del sujeto epistémico.

En términos similares es contrapuesta la veracidad del acto intelectual frente a la imaginación: “Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede también ser falsa”. (1999, 428a15). Acá encontramos que Aristóteles concede al acto intelectual un estatus privilegiado en detrimento de la producción imaginaria. Aunque, es de notar, que lo propone como posibilidad (“puede ser también falsa”). Sin embargo esta argumentación presenta el problema de que si el proceso respondiese plenamente a lo descrito (la posible falsedad de la imaginación) no se podría explicar enteramente, entonces, cómo es que el intelecto produce conceptos siempre verdaderos a partir de las imágenes que le ofrece la imaginación —ya que al ser algunas o la mayoría falsas el intelecto tendría que producir también conceptos falsos, por lo que no tiene garantizada la producción verdadera—, tal y como el autor lo expresaba anteriormente (432a10). Así, esta observación sobre la posible falsedad de la imaginación, por su formulación rudimentaria y poco articulada,

16 Creo que la siguiente afirmación fundamenta mi observación: “Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí que careciendo de sensación no sería posible ni aprender ni comprender.” (Aristóteles, 1999, 432a5)

debilita su acertada tesis sobre la actividad noemática como una actividad fundamentada en los objetos imaginarios, otorgándole cierta inconsistencia general a su gnoseología. Sólo pareciera encontrarse una solución parcial a partir de la tesis que presenta a la “imaginación deliberativa” como una actividad selectiva y que pareciera ser, en conjunto con el entendimiento, la que supera el error ya que es la llamada a elegir “una sola imagen a partir de muchas”; pero es necesario aclarar que este planteamiento no se encuentra lo suficientemente vinculado en su exposición.

Pareciera que, en última instancia, la referencia de la actividad imaginaria a la percepción es la que legitima la producción de imágenes, en tanto paso de la potencia al acto, aunque no la exime de su falsedad y papel perturbador, propio de la irracionalidad (en el caso de los animales) o de la enfermedad y el sueño en el caso humano: “la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto... y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales –por ejemplo, las bestias– porque carecen de intelecto y otros –por ejemplo, los hombres– porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño.” (429a). Por todo lo anterior, se puede afirmar que la imaginación en la gnoseología aristotélica, pese a sus aciertos sistemáticos, es entendida insuficientemente y arrastra algunas incongruencias que pesarán de manera significativa para posteriores reflexiones.

Es notable el hecho de que para Aristóteles la imaginación no puede ser entendida como una instancia intelectual que produce cierto tipo de objetos, las imágenes, y que, en tanto su legítimo producto, en lugar de proceder a juzgarlo precipitadamente como falso o verdadero, es necesario su reconocimiento como genuino aporte de esa facultad, dotado de una realidad psíquica y por lo tanto verdadero en sí mismo. Tampoco comprende que en la producción del acto de conocimiento, tanto de tipo empírico como intelectual, en lugar de afirmarse su falsedad más bien debe destacarse el poder de la imaginación para ofrecer diversas imágenes, las cuales serán sometidas al juicio del entendimiento y así al desarrollo del conocimiento efectivo. Es decir, el hecho de que

la imaginación proporcione múltiples imágenes –incluso algunas de ellas contradictorias– no significa que sean falsas en tanto imágenes, sino que, tras una operación del intelecto (trascendental dirá Kant), algunas de ellas no se adecuarían al objeto que se busca conocer y así el intelecto procede a descartarlas, ya no por su “falsedad”, sino por su inadecuación –pero en todo momento las imágenes permanecen como verdaderas en sí mismas, en tanto productos legítimos de la imaginación.

Para finalizar, quiero poner de relieve la visión que ha elaborado Aristóteles del alma como un conjunto de facultades y en particular de la imaginación como “facultad”. Esto tiene una gran importancia, ya que, tal y como veremos posteriormente, la filosofía de la imaginación contemporánea justamente parte de una crítica a esta concepción, entre otros aspectos. El problema central de este modelo reside en la compartimentación de las facultades en divisiones estancas, aunque se intente relacionarlas, poniéndolas en movimiento en el acto cognoscitivo, tal y como lo hace Aristóteles con su teoría de la transformación de la potencia al acto. Sin embargo, es necesario percatarse de que un modelo de esa naturaleza está dominado por una idea de la *psyche* a la manera de estamentos, celdas o niveles artificialmente separados, en donde están confinadas las “facultades” y todo intento de dinamizarlas y de relacionarlas tiene un carácter mecanicista insuperable, lo que provoca una fragmentación del psiquismo e impide entenderlo bajo perspectivas de otra índole, como por ejemplo la dinámica fluida y protoplasmática que introduce una concepción dialéctica no-funcionalista, propia de las concepciones contemporáneas –tal y como expondré al final de este capítulo. Esto tiene consecuencias determinantes para entender la actividad imaginaria, ya que tiende a quedar reducida a facultad mediadora de otras facultades y generalmente signada por la concepción de conciencia falsa, conocimiento ilusorio o trastorno de la psiquis, lo cual explica el privilegio que han tenido la razón en el racionalismo, o la percepción en el empirismo, en los desarrollos posteriores de la filosofía. A este modelo de la *psyche* y al enfoque correspondiente de las facultades compartimentadas

estructural y jerárquicamente, lo llamaré “modelo gnoseologista” o simplemente “gnoseologismo”. El sentido de esta nomenclatura se comprenderá más adelante cuando la contrapondré a otro tipo de modelos para entender el psiquismo y que resultan una superación sustancial de las limitaciones de tal “gnoseologismo”.

### §3. Kant: la imaginación trascendental

En la obra kantiana la imaginación adquiere una condición novedosa por lo que se refiere a su relación con la sensibilidad y con el entendimiento, prosiguiendo, en lo esencial, con el modelo esbozado por Aristóteles<sup>17</sup>, pero desplegando, con una mayor riqueza y complejidad, algunos de los problemas que no había logrado resolver el Estagirita y otorgándole a la imaginación un lugar privilegiado que posibilitará algunos desarrollos ulteriores en un doble registro: a) como continuación y profundización de esa condición privilegiada; y b) como superación del modelo gnoseologista que en Kant encuentra su máximo desarrollo, pero, a la vez, sus más claras limitaciones.

Kant es heredero de una concepción del psiquismo que, en lo fundamental, procede a partir del modelo que he denominado gnoseologista. En este sentido se puede constatar cómo en su *Crítica de la razón pura*, establece una reformulación de la *psyche* a partir del canon de las facultades que la filosofía había adoptado desde Aristóteles, aunque profundamente implicado en la compleja trama que el racionalismo, el empirismo y el escepticismo habían provisto a la filosofía moderna desde Descartes. Es notable cómo estas facultades, pese al esfuerzo de Kant por ponerlas en movimiento en un todo estructurado y unitario, prosiguen funcionando como compartimentos separados y estancos –lo que pondrá de relieve las limitaciones infranqueables de su sistema.

Debe tenerse en cuenta que, no obstante el predominio del mencionado modelo gnoseologista, Kant ha destacado nuevas facultades en su tópic, definiéndoles funciones tales como

lo son el entendimiento –que entiende como la facultad de las categorías o conceptos puros, el intelecto–, y la razón, ésta última entendida en un sentido restringido –como facultad específica que produce ideas, que se basa en principios y opera por inferencia deductiva, silogísticamente–, y no sólo en su dimensión amplia, como psiquismo, tal y como la emplea al referirse a su crítica de la *razón pura*.

Ahora bien, es conveniente señalar que Kant introduce un temprano procedimiento de tipo fenomenológico<sup>18</sup> en su indagación de la *psyche*, es decir, su labor es de tipo descriptiva y renuncia a una cierta elaboración metafísica<sup>19</sup>, al declarar que le corresponde al sujeto únicamente

18 Al respecto nos dice Ferrater: “Kant ha hablado de una *phenomenologia generalis* que debería preceder a la metafísica y trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el inteligible para evitar ilegítimas transposiciones del uno al otro.” (1998, t. II, 1238)

19 Kant confronta continuamente el concepto de metafísica al uso en su época –la que denomina metafísica dogmática. Así, procede a cuestionar el valor filosófico desempeñado por esa metafísica: “Por lo que toca a la Metafísica, como sus pasos han sido hasta hoy tan desdichados, tan distantes del fin esencial de la misma, que puede decirse que todos han sido en vano, perfectamente se explica la duda de su posibilidad y de su existencia.” (1976, t. I, 161) Entonces la validez que le asigna a la metafísica consiste en la extensión de nuestros conocimientos sintéticos *a priori*: “Puede y aun débese, pues, considerar como ineficaz todo ensayo hecho hasta aquí para constituir una metafísica dogmática, porque lo que en ellos hay de analítico, a saber, la simple descomposición de los conceptos que *a priori* se hallan en nuestra Razón, no es un fin total, sino solamente un medio preliminar de la Metafísica, cuyo objeto es extender nuestros conocimientos sintéticos *a priori*.” (162, la cursiva es mía) Heidegger intentó en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, interpretar la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica, enfocada como problema de una ontología fundamental; sin embargo en la presente indagación no puedo dar cuenta de tal intento, ya que me interesa fundamentalmente el aspecto epistemológico y no metafísico (1973).

17 Szilasi demuestra una continuidad entre la investigación aristotélica y la kantiana precisamente en torno a la relación entre la percepción y la imaginación (1969, 80ss).

el conocimiento de los fenómenos, el mundo fenoménico y no la cosa en sí, el noumeno: “El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos... la representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que propiamente pueda pertenecer a un objeto en sí, sino simplemente el fenómeno de una cosa y la manera como nos afecta. Esta receptividad de nuestra manera de conocer se llama sensibilidad, y permanece siendo siempre muy diferente del conocimiento del objeto en sí mismo, aunque se pudiera penetrar hasta la razón del fenómeno.” (1976, t. I, 192-193). Nos encontramos, pues, en una posición inversa a la sostenida por Platón, en donde el ámbito de lo fenoménico es concebido como imposible de ser inteligido y por lo tanto, queda relegado al pseudoconocer de la opinión. De tal modo, esta fenomenología –que anuncia ya el tratamiento metodológico que retomará una corriente importante de la filosofía contemporánea a partir de Husserl– se propone “tan sólo una *Crítica trascendental*, pues tiene por fin, no el aumento de nuestros conocimientos, sino la rectificación de ellos, viene a ser como la piedra de toque para estimar el valor o la insignificancia de todos los conocimientos *a priori*... La *Crítica* es, por tanto, en lo posible, una preparación de un *Organon*, y si éste no se lograra, será al menos un Canon, según el cual pueda en todo caso ser expuesto analíticamente y sintéticamente el sistema completo de la Filosofía de la Razón pura, que debe consistir en la extensión o en la simple limitación del conocimiento racional.” (164). En palabras más contemporáneas, podemos entender esta empresa emprendida por Kant, como “una descripción exhaustiva de todas las estructuras racionales del sujeto en sus procesos epistémicos” (Lapoujade, 1988, 66). Esa tónica o *arquitectónica* de la *psyche*, tal y como él la llama<sup>20</sup>, establece

esas determinadas estructuras epistémicas del sujeto, a las que están íntimamente asociadas las facultades, y que son las siguientes: a) *la estética trascendental*, en la que se describen las estructuras o principios a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo); b) *el esquematismo*, en donde se describe el papel gnoseológico desempeñado por la imaginación; c) *la analítica (lógica) trascendental*, en la cual se describe el uso a priori del entendimiento por medio de sus categorías y conceptos; d) *la dialéctica trascendental*, en la que se describen los usos y abusos de la razón, en tanto instancia de producción de ideas.

Kant parte de que entre el mundo fenoménico y el psiquismo hay una heterogeneidad tal que no se hace obvio el acto de conocimiento, sino que, por el contrario, incita a investigar cómo y por qué medios el sujeto puede efectuar el conocimiento de esa realidad fenoménica, en tanto acto noemático. No obstante, es conveniente recordar que, tal y como lo desarrollará posteriormente en su *Crítica de la facultad de juzgar*, frente a esa heterogeneidad, Kant formula un principio trascendental<sup>21</sup> –que guiará específicamente la facultad de juzgar reflexionante y en general toda su epistemología–, el cual postula que “para todas las cosas naturales pueden hallarse *conceptos* empíricos determinados... pues si no nos fuese lícito suponer esto y no pusiéramos este principio en el fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, todo reflexionar se llevaría a cabo a la aventura y ciegamente, y, por lo tanto, sin una fundada expectativa de su concordancia con la naturaleza” (1992, 35-36). Por lo que procede, entonces, a preguntarse *cómo es posible –dada esa heterogeneidad– la subsunción*

20 En este sentido leemos: “La Filosofía trascendental es la idea de una Ciencia, cuyo plan debe trazar la *Crítica de la Razón pura* de una manera *arquitectónica*, es decir, por principios y con la más plena seguridad de la perfección y solidez de todas las *piezas* que la componen.” (Kant, 1976, 165, la cursiva es mía)

21 Kant define lo que entiende por trascendental de la siguiente manera: “Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupe, no de Objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría Filosofía trascendental.” (1976, t. I, 164) Se debe notar que este concepto orienta la atención de su investigación directamente hacia las estructuras gnoseológicas del sujeto y sus conceptos y categorías, a las que Kant denomina *a priori*.

de las intuiciones sensibles bajo los conceptos del entendimiento y la aplicación de sus categorías puras a los fenómenos. La formulación de esa pregunta conduce su indagación al estudio y determinación del papel desempeñado por la imaginación en su epistemología, y a darle un papel especialmente relevante. Revisemos cómo desarrolla nuestro autor este tema.

Para Kant, el conocimiento que puede tener el sujeto procede de dos fuentes: una es la experiencia, en la cual comienza nuestro conocimiento por medio de las impresiones sensibles —a este conocimiento lo denomina empírico y siempre es *a posteriori*—; la otra fuente es el sujeto mismo, las estructuras epistémicas que posee y que se encuentran ligadas a las facultades de la sensibilidad (estética trascendental) y del entendimiento (analítica trascendental). Esta última fuente es, según Kant, *a priori*, es decir, tética; entiéndase, puesta por el sujeto y sin la cual sería imposible todo acto de conocimiento en su unidad, ya que sin ella no podría proceder gnoseológicamente con el material empírico que la sensibilidad le proporciona. Los principios *a priori* de la sensibilidad son el tiempo y el espacio, los del entendimiento, las categorías y los conceptos. De este modo define: “Entenderemos, pues, en lo sucesivo por conocimientos *a priori*, no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de ella; a estos conocimientos son opuestos los llamados empíricos, o que sólo son posibles *a posteriori*, es decir, por la experiencia. Entre los conocimientos *a priori*, llámase puro aquel que carece absolutamente de empirismo.” (1976, t. I, 148).

Kant distingue en los fenómenos *materia* y *forma* y nos dice que “la materia de los fenómenos sólo puede dárseles *a posteriori* (ya que corresponde a la sensación) y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *a priori* en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensación.” (173, el agregado entre paréntesis es mío). La forma, tal y como veremos más adelante, está íntimamente relacionada con la actividad trascendental de la imaginación en el esquematismo. Para Kant la *representación pura* es la síntesis de la forma de los fenómenos, y en ella no se encuentra nada de tipo sensible, de lo cual deduce que “la

forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra *a priori* en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llama también *intuición pura*.” (173). Vemos de nuevo ahí aplicado ese principio trascendental que guía la gnoseología kantiana. De este modo, Kant presenta su Estética trascendental, que constituye la ciencia de los principios *a priori* que la sensibilidad aporta (espacio y tiempo) y es contrastada con la Lógica (analítica) trascendental, o entendimiento, y que es, como ya lo indicamos, donde se encuentran los conceptos y categorías del pensamiento puro.

En este último ámbito, el objeto o fenómeno es pensado como una *representación pura* que proviene de la sensibilidad y que ha sido sintetizado por la imaginación trascendental. Así, para Kant la intuición (sensibilidad) y los conceptos (entendimiento) constituyen los elementos de todo nuestro conocimiento fenoménico o empírico “de tal modo que no existe conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos... [así] Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin concepto, son ciegas.” (201-202, el agregado entre paréntesis es mío). Kant entiende que ambas facultades, la sensibilidad y el entendimiento, cumplen sus respectivas funciones y hacen posible el acto de conocimiento, sólo cuando se unen, cuando actúan juntas en el sujeto, en un proceso gnoseológico unitario y relativamente dinámico.

Así, la pregunta que ha formulado Kant y que inquiriere cómo es posible la subsunción de las intuiciones sensibles bajo conceptos puros del entendimiento y la aplicación, a la vez, de las categorías del entendimiento a los fenómenos, lo lleva a la postulación de una estructura epistémica que denomina el *esquematismo*, en la cual ejerce un papel primordial la imaginación: “... es evidente que debe existir un tercer término que sea semejante por una parte a la categoría, y por otra al fenómeno, y que haga posible la aplicación de la categoría al fenómeno. Esta representación intermediaria será asimismo pura (sin nada empírico), y es menester, sin embargo, que sea por una parte *intelectual* y por otra *sensible*. Ése es el *esquema trascendental*” (288). De esta forma, el esquema trascendental,

en tanto tercer término, vehiculiza la categoría intelectual del entendimiento para proceder a sintetizar el fenómeno que, a su vez, ya ha experimentado una primera síntesis en la percepción, bajo la forma de una intuición sensible. Agrega Kant: "...hemos visto también que los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, además de la función del entendimiento en las categorías, ciertas condiciones formales en la sensibilidad (en especial del sentido interno), condiciones las solas que permiten la aplicación de las categorías a un objeto cualquiera. Llamaremos a esta condición formal y pura de la sensibilidad, a que se limita en su uso el concepto del Entendimiento, el *esquema* de ese concepto, y al procedimiento del Entendimiento con estos esquemas, el *esquematismo* del Entendimiento puro." (289) Se trata, por consiguiente, de una síntesis que se produce en la temporalidad (sentido interno) *a priori* que aporta la sensibilidad<sup>22</sup>: "El concepto del entendimiento contiene la unidad sintética pura de la diversidad en general. El Tiempo, como condición formal de las representaciones diversas del sentido íntimo y por consiguiente de su enlace, contiene una diversidad representada *a priori* en la intuición pura. Luego una determinación trascendental del Tiempo es homogénea, semejante a la *categoría* (que constituye su unidad), en cuanto que es *universal* y se basa en una regla *a priori*. Pero por otro lado es homogénea al *fenómeno* en cuanto también el Tiempo está comprendido en todas las representaciones empíricas de la diversidad. Será, pues, posible la aplicación de las categorías a los fenómenos mediante la determinación trascendental del Tiempo; y esta determinación, a su vez, hace posible la subsunción de los fenómenos bajo la categoría en tanto es el *esquema* de los conceptos del Entendimiento." (288)

La imaginación produce tanto el esquema como la imagen, pero tienen funciones distintas: "Por sí mismo, el esquema no es siempre más

que un producto de la imaginación; pero como la síntesis de ésta no tiene por fin ninguna intuición particular, sino únicamente la unidad en la determinación de la sensibilidad, es preciso no confundir el esquema con la imagen... lo que yo llamo esquema de un concepto es la representación de un procedimiento general de la imaginación que sirve para dar su imagen a ese concepto." (289) De tal manera que, al producir la imaginación tanto el esquema (que es de orden intelectual) como la imagen (que es de orden sensible), hace posible que la categoría correspondiente del entendimiento se aplique al fenómeno, produciendo así una nueva síntesis de éste en el entendimiento, y por lo tanto completando el acto de conocimiento. Kant expone, entonces, el conjunto de esquemas que se encuentran asociados a las categorías del entendimiento: de la sustancia, de la causa y de la causalidad, de la reciprocidad, de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad; y agrega que todos ellos están relacionados con el Tiempo (sentido interno), por lo que "no son, pues, más que determinaciones *a priori* del Tiempo según reglas, y que, según el orden de las categorías, se refieren a la serie del Tiempo, el contenido del Tiempo, el orden del Tiempo, y en fin, el conjunto del Tiempo en relación a todas las cosas posibles." (292)

Con la introducción del esquematismo a su mecánica de las facultades, Kant aporta lo que faltaba en la gnoseología aristotélica, es decir, la tesis de que para que *el conocimiento sensible se realice, es necesaria la actividad trascendental de la imaginación*, y no únicamente destacar, como lo había hecho el Estagirita, la necesidad de la sensación para que haya imaginación<sup>23</sup>: "...es la imaginación una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, *conforme con las categorías*, debe ser la síntesis trascendental de la *imaginación*." (271)

La imaginación es una facultad que Kant define genéricamente como "la facultad de representar

22 Al respecto señala Lapoujade: "el esquema es la categoría temporalizada en lo que respecta a la faz intelectual del mismo, es decir, en la cara del esquema que engarza con el entendimiento. Pero el esquema es –a la vez– intuición temporalizada en su faz sensible, esto es, en la cara del esquema que mira hacia la sensibilidad" (1988, 88).

23 En el párrafo anterior citamos "de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar" (Aristóteles, 1999, 427b15). Aristóteles considera necesaria la sensación para la imaginación pero no considera que la imaginación juegue un papel gnoseológico en el acto perceptivo.

en la intuición un objeto *aunque no esté presente*.” (271), y la entiende funcionalmente como “la facultad que enlaza los elementos diversos de la intuición sensible, la cual depende del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual, y de la sensibilidad por la diversidad de la aprehensión.” (278) Específicamente a la imaginación la determina de dos formas, o con dos fases: imaginación *reproductora* e imaginación *productora*. La primera está relacionada a la intuición sensible (produce las imágenes) y la segunda a la sola función intelectual (proporciona los esquemas), propia del entendimiento, ya que constituye una función espontánea y no está encadenada a la intuición sensible ni al ámbito empírico. En estrecha relación con estas formas de la imaginación, Kant postula dos tipos de síntesis: la que llama *figurada* (*synthesis speciosa*) y se relaciona con la imaginación reproductora; y la que denomina *intelectual* (*synthesis intellectualis*), la cual relaciona el entendimiento con la imaginación productora. En su fase reproductora, la imaginación procede a sintetizar, de manera *figurativa*: a) la diversidad representativa que la sensibilidad aprehende del mundo fenoménico por medio de la impresión sensible, y b) la propia representación figurativa en la imaginación. En su fase productora, la imaginación actúa como enlace con los conceptos del entendimiento, proporcionando el esquema —que es una especie de molde categorial o intelectual, como señalaba— a la imagen y así se opera una nueva síntesis, en este caso, la que ha denominado *intelectual* y que hace corresponder las categorías puras del entendimiento con las representaciones provenientes de la intuición sensible. La imaginación productora es espontaneidad y constituye una facultad que interesa a la Filosofía trascendental, mientras que la imaginación reproductora “cuya síntesis se somete exclusivamente a leyes empíricas, es decir, a las leyes de la asociación... no auxilia en nada para la explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Por tal razón no pertenece a la Filosofía trascendental, sino a la Psicología.” (271)

En esta fase, que es puramente gnoseológica<sup>24</sup>, la imaginación productora actúa espontá-

24 Veremos más adelante cómo la imaginación productora en su función estética sí goza de

neamente, pero eso no significa que Kant considere que combine libremente representaciones para darles la forma que quiera, sino que esta espontaneidad consiste en una libertad relativa de la imaginación para aplicar las categorías y los conceptos del entendimiento a la intuición sensible. Así, la imaginación productora procede a seleccionar las reglas generales, de carácter universal y *a priori*, que se encuentran en el entendimiento, y de esa forma subsume las intuiciones sensibles bajo los conceptos y categorías del entendimiento, explicando así cómo concibe el proceso de conocimiento.

Kant entiende, además, que ese proceso se lleva a término con la formulación de un juicio, el cual consiste en la operación intelectual propia por la que se subsume lo particular en lo universal, el caso a la regla; por lo que, a lo anteriormente descrito, procede a articular y desarrollar una *doctrina trascendental del juicio*<sup>25</sup>, que sirve para enlazar, además, la facultad del entendimiento con la facultad de la razón, en tanto se trata de una especie de facultad mediadora.

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la sección sobre la “Deducción de los juicios estéticos puros”, y particularmente en el párrafo §49, en el cual expone en torno a las facultades del ánimo que constituyen al genio, Kant plantea una relación muy esclarecedora de la *imaginación productora* con la que denomina *facultad de ideas estéticas*, lo cual nos permite entender más prolijamente en qué consiste la dimensión creadora y libre de la imaginación productora en su dimensión estética y simbólica. Veamos algunos aspectos significativos.

Kant introduce la categoría estética de *espíritu*, como “principio vivificante en el ánimo” (1992, 222), principio que constituye “la facultad de la presentación de ideas estéticas” (222).

espontaneidad y libertad para producir sus representaciones, aunque siempre relacionada con la sensibilidad, el entendimiento y la razón.

25 Esta doctrina, aunque ya ha sido formulada en la primera *Crítica*, encuentra su plena exposición en la *Crítica de la facultad de juzgar*, la tercera y última obra con la que, después de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, como es sabido, Kant culmina su proyecto crítico.



Entiende, además, por *idea estética* “aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún *concepto*, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible” (222). Así, la idea estética está emparejada con una idea de la razón (en sentido restringido, como facultad) por un lado, e inversamente es un concepto (del entendimiento), pero carente de intuición, es decir, sin que posea una representación de la imaginación que provenga de la intuición sensible. Por lo cual debe entenderse que para Kant la imaginación que produce ideas estéticas se desenvuelve plenamente en el ámbito intelectual, es decir, entre las facultades del entendimiento y la razón, con lo cual además, establece su autonomía de la esfera sensible, toda vez que la concibe referida al entendimiento pero independiente de cualquier intuición empírica. De este modo, la imaginación productora, en su actividad estética, realiza plenamente una producción de carácter simbólico poniendo de relieve su potencial creativo y espontáneo. Por ello, Kant expresa que “La imaginación (como facultad de conocimiento productiva) es por cierto muy *poderosa en la creación*, por decirlo así, de una otra naturaleza a partir del material que la naturaleza real le da.” (223) Pero es necesario aclarar que dicho material no es producto de una síntesis inmediata vehiculizada por la intuición sensible, sino que resulta del acervo que tiene a su disposición el genio creador, producto de su experiencia acumulada con el material sensible. El proceso imaginario resultante se da “según leyes analógicas, pero también según principios que residen más alto en la razón (y que nos son también naturales, de igual modo que aquellos según los cuales aprehende el entendimiento la naturaleza empírica)” (223). Así, la imaginación productiva, nos dice Kant, actúa con “libertad respecto de la ley de asociación (que está ligada al uso empírico de aquella facultad), según la cual ciertamente se nos entrega material de la naturaleza que, no obstante, puede ser reelaborado por nosotros con vistas a algo totalmente distinto, a saber, aquello que supera la naturaleza” (223). Esto último me parece muy significativo, ya que Kant le reconoce a la imaginación un

poder creador y reformador particular, capaz de producir objetos estéticos, que por sus propias características, son entendidos como distintos de la naturaleza e incluso como su *superación*, por lo que los objetos artísticos adquieren un rango privilegiado en su teoría del arte, tanto en plástica como especialmente en poesía. Con lo cual, de paso, nuevamente encontramos una diferencia considerable con la teoría del arte en Platón.

Para Kant esas representaciones de la imaginación productiva pueden denominarse *ideas* ya que connotan lo que se encuentra fuera de la experiencia y tienden a presentarse como ideas intelectuales, lo que produce un efecto, en ellas, de realidad objetiva; y además porque, en cuanto son intuiciones internas, carecen de un concepto (del entendimiento) que les sea completamente adecuado (debido a la ausencia de una intuición sensible inmediata, como señalaba anteriormente) (223). Kant menciona, a manera de ejemplos de estas ideas racionales, las que busca hacer sensibles el poeta cuando da realidad en su obra a “seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el de los infiernos, la eternidad, la creación y cosas semejantes; o volver también sensibles, por encima de los límites de la experiencia, aquello que sin duda tiene ejemplos en ella, la muerte, la envidia y todos los vicios, por ejemplo, y así mismo el amor, la gloria y parecidas cosas” (223).

Lo que pareciera constituir la novedad del aporte kantiano respecto del tema de la imaginación, es que le otorga a la imaginación productora una función gnoseológica en la creación estética que enlaza tanto con la razón —ya que las representaciones imaginarias aparecen con la consistencia propia de las ideas racionales—, como con la sensibilidad y el entendimiento —en tanto refieren al mundo de la experiencia (como acervo acumulado previamente por el genio creador) pero lo superan, y, a la vez, descansan sobre un concepto o categoría que no le son plenamente adecuados—, pero, y he aquí lo más notable, con *independencia* de las tres facultades (razón, entendimiento y sensibilidad) y, por lo tanto, con una particular capacidad para la conformación de un ámbito propio de objetos imaginarios cuya cristalización, por excelencia, se produce en la creación artística, la poesía en particular. Con lo cual, la imaginación tiende a rebasar el tratamiento

sistemático y específicamente gnoseológico, para ser considerada por Kant en la esfera global del psiquismo, como facultad autónoma, que tiende a liberarse del encadenamiento epistémico para conformarse como facultad privilegiada en la esfera estética.

Sin embargo tal privilegio es limitado y relativo a la preeminencia de la experiencia sensorial y la concordancia de la imaginación con el entendimiento. En su obra *Antropología, en sentido pragmático*<sup>26</sup>, Kant vuelve sobre el tema de la imaginación y ahí se aprecia más sintéticamente esa condición que le otorga a la imaginación. En lo fundamental retoma lo que ha desarrollado en las obras previas. Menciona la imaginación reproductora y productora dotadas de las características ya conocidas. Pero agrega una dimensión *fantasiosa* de la imaginación, la cual sucede cuando “produce involuntariamente imágenes” (1991, 71). Y plantea que quien se ha “habituado a tomar estas imágenes por experiencias (internas y externas) es un *fantaseador*” (71). Explica que hay otro tipo de imágenes producidas por el sueño, las cuales considera saludables, y otras inducidas por el “empleo de sustancias productoras de embriaguez, de las que algunas, venenosas, *debilitan* la fuerza vital (ciertas setas, uñas de oso salvaje, el chicha de los peruanos y el ava de los indios del Pacífico, el opio), otras la *fortifican*, o al menos elevan el sentimiento que se tiene de ella (como las bebidas fermentadas, el vino y la cerveza, o el espíritu extraída de ellas, el aguardiente) pero todas son artificiales y antinaturales” (73-74). Más adelante considera que la “originalidad (producción no imitada) de la imaginación, cuando concuerda con conceptos [entendimiento], se llama *genio*; si no concuerda con ellos, *delirio*” (77, el agregado entre paréntesis es mío). Y procede a distinguir

tres tipos de imaginación productiva: “la imaginación *plástica* de la intuición del espacio, la imaginación *asociativa* de la intuición en el tiempo y la de la *afinidad* nacida de la común descendencia de la representaciones unas de otras” (81). La imaginación plástica es propia de los pintores y llama *fantasía* a la figura cuyo origen es involuntario, al igual que en el sueño, y que por lo tanto, agrega Kant, “no pertenece al artista” (81). Mas cuando la figura ha sido regida por el albedrío, se llama *composición* o *invención* (81). La pintura que imita la naturaleza, utiliza imágenes *naturales*; la que utiliza imágenes que no pueden darse en la experiencia, plasma figuras caprichosas, no naturales, monstruosas, similares al soñar despierto (81). Para Kant, esa actividad fantasiosa de la imaginación es saludable cuando se produce durante el sueño, pero, “por el contrario delata un estado morbosos si sucede en el (estado) de vigilia” (81, el agregado entre paréntesis es mío). Al respecto creo que es muy ilustrativa esta caracterización del fantaseo diurno como enfermizo, ya que permite comprender los límites que Kant constantemente le impone a la imaginación. Pareciera escapar de su horizonte conceptual el hecho de que esa “morbilidad” de la imaginación, ese “soñar despierta” o la “invención sin freno” que le es propia, produce un amplísimo espectro de mundos posibles e imposibles, propios de la creación artística, la utopía, la ciencia ficción y todo tipo de elaboraciones prospectivas<sup>27</sup>.

Las actividades de la imaginación asociativa y por afinidad tienen que ver con un curso errático que Kant ubica en la incoherencia de la imágenes (1991, 84ss), en el hilo de la conversación –algo similar a lo que Freud denominará “asociación libre”.

Sin embargo, pese a todas estas limitaciones, considero que la imaginación experimenta en Kant una reformulación sistemática de singular

26 La *Antropología* es una sus últimas obras (1789). Se trata de una obra de tipo divulgativo, una suerte de “manual de lecciones populares” impartidas por Kant y concebidas como un conjunto de cursos “referentes al conocimiento del mundo”, del cual formaba parte otro de *Geografía física* (1991, 11, nota. Sobre la imaginación, 71 ss.). María Noel Lapoujade realiza un análisis sugerente sobre el tema de la imaginación en la *Antropología* (1988, 98 ss).

27 Lapoujade discrepa de Kant en un sentido similar, en particular, frente a la exigencia de que la imaginación concuerda con el entendimiento: “la lógica de la imaginación no tiene por qué operar de acuerdo con el principio parmenideo-aristotélico de la identidad y la no contradicción, sino que a la imaginación le es lícita una “lógica” de la contradicción” (1988, 99, nota al pie).

importancia, que se concreta tanto en el ámbito gnoseológico como estético. En este último, Kant anuncia embrionariamente los futuros desarrollos que experimentará la imaginación en el romanticismo filosófico, con una orientación ya no gnoseológica, sino de tipo ontológico. Sin embargo, como ya señalé, esa libertad y espontaneidad otorgada a la imaginación en la creación estética, se produce en tensión con su “mecánica de las facultades”, y su intento por entenderla de esa manera en la esfera estética no dejará de darle problemas precisamente allí donde ha desplegado su mayor tarea sistemática, es decir, en la propia mecánica de las facultades. Y esto en razón de que se ve obligado a recurrir a categorías de tipo estéticas y no de carácter gnoseológicas, como las de *genio* y *espíritu*, para posibilitar la comprensión de la dimensión relativamente creativa y espontánea de la imaginación. Esto por sí mismo no es un problema. Pero sí lo constituye en el contexto de la obra kantiana, ya que en términos eminentemente gnoseológicos no logra demostrar articuladamente el desempeño creador y espontáneo de la imaginación y debe recurrir, para ello, al campo estético; lo cual pareciera una insuficiencia del mismo sistema gnoseológico, un límite insuperable de su mecánica de facultades que mengua la capacidad explicativa de su gnoseologismo con respecto a la imaginación.

La imaginación, en consecuencia, entendida únicamente como facultad inscrita en un engranaje de facultades y estructuras epistémicas, queda inhibida y refrenada<sup>28</sup> y únicamente en la dimensión estética es donde Kant le reconoce un potencial creador significativo pero siempre condicionada por la experiencia sensible: “aunque la imaginación sea una tan grande artista, e incluso maga, no es creadora, sino que tiene que sacar de los sentidos la *materia* para sus producciones” (1991, 72). No obstante, poniendo en perspectiva su aporte frente a lo que hemos visto en los autores ya estudiados, con Kant la imaginación

ha alcanzado un estatuto distinto, tanto en el plano gnoseológico como estético. Esta nueva condición otorgada a la imaginación, posibilitará el desarrollo de nuevas corrientes para las que la imaginación tenderá a liberarse de una estrecha consideración en el marco de un canon de facultades gnoseológicas, y relacionarla, en consecuencia, de manera más dúctil y efectiva con lo estético, lo ontológico y lo histórico-social.

Por último, quiero agregar que esta indagación ha permitido visualizar cómo el filósofo de Königsberg llevó el modelo gnoseologista y el canon de las facultades que le es propio, a una plena expresión, mostrando sus potencialidades analíticas y sistemáticas pero, a su vez, revelando sus limitaciones insuperables para un tratamiento exhaustivo del tema de la imaginación.

#### §4. Castoriadis: el imaginario instituyente

Posiblemente una de las características más sobresalientes de la filosofía de la imaginación contemporánea consiste en el abandono de una “doctrina de las facultades”. A mediados del siglo XIX se tiende a superar el empleo del término “facultad” para referirse a las actividades específicas del psiquismo, al punto de que esta noción ha perdido un papel significativo en la psicología y en la filosofía actuales (Ferrater, t. II, 1998, 1207)<sup>29</sup>. Lo cual sucede tanto por las limitaciones que el modelo mismo impone –tal y como se ha visto en Kant–, como por las diferencias filosóficas que algunas corrientes del pensamiento contemporáneo han establecido con relación a los marcos categoriales y metodológicos tradicionales.

28 Al respecto dice Szilasi, refiriéndose críticamente al lugar que le ha asignado Kant a la imaginación: “Pero en esta asignación de papeles, la imaginación se convierte en órgano auxiliar del entendimiento; coopera desde fuera, más bien que en el mismo plano.” (1969, 82)

29 Un autor como Wilhelm Szilasi continúa empleando, a mediados del siglo XX, el término “facultad” en sus estudios sobre la imaginación, sin embargo, su propuesta de una “crítica de la facultad de imaginar”, pareciera indicar la necesidad de superar un modelo “facultativista”, ya que plantea tal investigación ligada a la tradición filosófica pero, simultáneamente, imbuida de un espíritu libre de ataduras, capaz de “ampliar nuestro mundo, nuestra existencia y la imagen del ser.” (1969, 85-86)

Entre los autores más significativos que operan esta transformación destaca Cornelius Castoriadis quien, en su *Institución imaginaria de la sociedad*, procede a una reformulación esencial del modelo y del marco categorial mencionado, al buscar una nueva fundamentación filosófica para la cuestión de la imaginación y de lo imaginario, íntimamente relacionado con lo histórico-social. Castoriadis reconoce la ingente elaboración conceptual de la filosofía desde Platón, y en especial en los últimos siglos, pero destaca que dicho pensamiento, cuando ha querido enfrentar la temática señalada, procede a ocultarla y a reducirla en el preciso momento de su surgimiento y formulación reflexiva. Menciona que después de Kant y Fichte, la noción no vuelve a surgir sino hasta que en 1928 Heidegger publica *Kant y el problema de la metafísica*, texto en el cual indica cómo entre la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, su autor se aleja de la cuestión de la imaginación y la oculta; procediendo Heidegger de manera similar, ya que, aunque ha intentado devolver la imaginación a un lugar central en la relación del ser humano con el mundo, después del susodicho texto, no vuelve a decir ni una sola palabra sobre la imaginación (Castoriadis, 1999, 93).

El autor señala que “jamás se ha contemplado la representación, la imaginación ni lo imaginario por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa —sensación, intelección, percepción, realidad—, sometida a la normatividad, incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero, al ente realmente existente” (1989, 10-11). Tanto cuando se refiere a lo imaginario como a lo social-histórico, Castoriadis va a ser muy enfático en señalar su tratamiento heterónomo por parte de la tradición filosófica, así como su reducción a función, a instrumentalización o a facultad. En un sentido similar, María Noel Lapoujade rechaza el modelo de las facultades aplicado al psiquismo y a la imaginación y agrega lo siguiente: “Primero, porque ya no puede hablarse de ‘facultades’ como entes estáticos a poner en marcha. Segundo, porque resulta inadmisibles plantear una división del

psiquismo en ‘facultades’ agrupadas en ámbitos: facultades intelectuales, afectivas y volitivas. Tercero, porque la imaginación puede operar de maneras muy diversas, volcada hacia actividades fundamentalmente intelectuales, cuando participa de procesos de invención por ejemplo, o provocada por pulsiones reprimidas —las imágenes oníricas es un caso— o teñidas por vivencias pasadas como en el caso de imágenes mnémicas que aparecen en los recuerdos, etcétera.” (Lapoujade, 1988, 19)

Castoriadis, sin embargo, no se limita a una crítica puntual del modelo de las facultades intelectivas, sino que busca reconceptualizar la lógica y la ontología heredadas que lo subtiende, para hacer posible entender, desde una nueva perspectiva filosófica, los dos núcleos temáticos de su investigación, a saber, lo social-histórico y lo imaginario, que en su obra aparecen indisolublemente relacionados: “Todo ello nos llevará a analizar la cuestión de la psique, que, en verdad, no es separable de la cuestión histórico-social” (1989, 178), y en torno a los cuales reflexiona sobre múltiples temas y categorías. Este es, precisamente, un aspecto central en ese replanteamiento de la cuestión que intenta Castoriadis, ya que lo que denomina el pensamiento heredado ha escindido lo psíquico y lo social-histórico, imposibilitando una visión dinámica de ambos, como momentos fundantes, cooriginarios y recursivos, tanto lógica como ontológicamente.

Para Castoriadis, entonces, el problema filosófico, desde su raíz, surge de esa tradición del pensamiento que se funda en lo que denomina una *lógica conjuntista-identitaria* y en su correspondiente *ontología de la determinidad* (1989, 21), a las cuales, como mencioné anteriormente, también llama *ensídicas* (1998b, 25). A este respecto, conviene destacar que el autor plantea en su obra la necesidad de postular una nueva lógica no conjuntista-identitaria y una ontología no determinista y, en consecuencia, se esfuerza por plasmar un método de análisis y de composición teórica que se caracteriza por su estilo *cohesivo*<sup>30</sup>, es decir que, frente a la forma fragmentaria

30 La caracterización es mía. El autor no se refiere explícitamente a una metodología con esa denominación, sin embargo me ha parecido una forma

y aporética con que el pensamiento ha tratado temas como individuo y sociedad, imaginación, historia, sociedad y lenguaje, Castoriadis busca desarrollarlos en sus ligámenes e implicaciones teóricas, intentando superar las formas tradicionales de la lógica y la ontología e incluso la forma dialéctica que, si bien la considera como un hito en el esfuerzo filosófico por pensar el mundo, cree que no logra superar el marco de la filosofía tradicional<sup>31</sup>. Su argumentación, por lo tanto, pretende la articulación de las categorías en su complejidad e indeterminación —lo que sucintamente denomino estilo *cohesivo*—, por lo que procede a una exposición que se asemeja a la  *fusión*, a la *licuefacción*<sup>32</sup>, en la que las categorías se imbrican polar y multipolarmente, se dinamizan y se tensan, y con el fin de alcanzar elucidaciones sucesivas, que si bien producen efectos sintéticos progresivos, quedan abiertos e indeterminados y no busca organizarlos reductivamente en conjuntos.

De este modo, Castoriadis entiende que “la lógica identitaria es lógica de la determinación,

---

adecuada para diferenciarla de los métodos de la filosofía heredada. Por lo demás, se adecua a las imágenes de inspiración geológica, *magma* y *estrato*, que emplea a lo largo de su argumentación, tal y como se verá más adelante.

31 “La razón por la cual la ‘dialéctica’ de Hegel no es otra cosa que una variante de la lógica identitaria no reside en que este filósofo utilice términos identitarios —en caso contrario ¿cómo hubiera podido hablar?— sino en que opera esencialmente con el esquema o hipercategoría de la determinidad.” (Castoriadis, 1989, 285)

32 El autor usa la imagen de magma para referirse a la forma en que concibe la articulación indeterminada (es decir no mecánica) de las significaciones (nombres, conceptos, categorías, etc.). El estilo *cohesivo* de argumentación, para proseguir en el uso de imágenes geológicas y químicas, sería una suerte de fundición magmática, una coagulación. Es también posible usar una imagen de inspiración textil, trama o tejedura, lo cual presenta diferencias metafóricas, pero creo que no violenta del todo la idea de interconexión indeterminada y recursiva, particularmente si se atiende a la imagen de la trama como superficie plástica.

que se especifica, según los casos, como relación de causa a efecto, de medio a fin o de implicación lógica” (1989, 23), la cual “sólo puede operar si postula esas relaciones como relaciones entre elementos de un conjunto... Pues, sea como fuere, tanto para ella como para la ontología que de ella deriva, ser significa ser determinado...” (23) Esta lógica-ontología ensídica es un modelo de pensamiento filosófico de “lo mismo, de la repetición, del siempre intemporal” (32), e irremediamente cuando se trata de pensar y entender una creación, una génesis (referido a lo social-histórico, al lenguaje o a lo imaginario), esa matriz de la determinidad no ha podido superar categorías tradicionales tales como “devenir, generación y corrupción, engendramiento de lo mismo por lo mismo” (32), cuando de lo que se trataría —y hacia allí orienta su nueva propuesta— es de dilucidar una lógica-ontología que sea capaz de pensar el “surgimiento de la alteridad, [la] génesis ontológica, que da origen al ser como *eidos*, y como *ousia* de *eidos*, otro tipo de ser y de ser-ente” (32).

Lo histórico-social, al igual que la imaginación-imaginario, pone de relieve los límites de la filosofía heredada. Detengámonos brevemente en el análisis de lo histórico-social, antes de tratar lo correspondiente a la imaginación.

Para Castoriadis, la filosofía heredada no puede pensar la sociedad como coexistencia o como unidad en la diversidad, toda vez que sus propias limitaciones le imponen un enfoque heterónimo, por lo que tiende a enunciar entidades trascendentes, trans-sociales o también, como en algunas corrientes marxistas, enigmáticas entidades tales como las “fuerzas de la historia”. Al respecto se pregunta: “¿cómo es posible la sociedad como coexistencia o composición de elementos que serían preexistentes a ella o que estarían determinados —ya real, ya lógica, ya teleológicamente— por una instancia exterior, cuando únicamente en el seno de la sociedad y gracias a ella esos pretendidos elementos son en general y específicamente lo que son?” (27) Para el autor, la sociedad se instituye como un modo de coexistencia en general que no tiene analogía ni precedente en ninguna región del ser y, a la vez, como un tipo concreto de coexistencia, creación específica de la sociedad en cuestión —lo que,

para un pensamiento no ensídico, aparece como inédito tanto desde el punto de vista ontológico como lógico. Veamos.

Ontológicamente, la cohesividad entre lo social general y lo social particular (*este* tipo específico de sociedad) ilumina otra cara, no percibida hasta ahora, del sentido de *ser*, a saber, que la “diferencia ontológica”, en tanto tradicionalmente ha planteado “la distinción de la cuestión del ser y de la cuestión de los entes”, resulta imposible de sostener ya que “...la ontología tradicional ha sido pura y simplemente la posición subrepticia (...) del modo de ser de esas categorías particulares de entes en las que tiene fija la vista. Precisamente de ellas (...) es de donde (...) ha extraído el sentido de: ser como ser determinado... [lo cual]... no le ha impedido siempre enfocar otros tipos de ser, pero siempre la ha conducido a calificarlos implícita o explícitamente como menos-ser... con lo que en ningún momento ha querido decir otra cosa que ésta: menos determinado o menos determinable.” (34, los agregados entre paréntesis son míos)

Íntimamente ligado a lo anterior, en tanto coexistencia, lo social tampoco puede ser pensado con la lógica heredada, lo que quiere decir que no puede pensarse como unidad de una pluralidad en el sentido habitual de estos términos, o como conjunto determinable de elementos perfectamente distintos y bien definidos. Se ha de pensar con la imagen de magma, e incluso como magma de magmas, lo que no debe entenderse como caos, sino como el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente (1989, 34).

De igual modo, para Castoriadis, el pensamiento heredado no puede pensar la historia como alteridad-creación: “Pues lo que se da en y por la historia no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial.” (38) Esa alteridad radical que dinamiza la historia es la que permite entender el surgimiento de nuevas sociedades, nuevos tipos, en tanto incesante auto transformación de cada sociedad. A la vez, es la que le permite pensar el tiempo como una dimensión de la historia: “Pues, o bien el tiempo no es nada, extraña ilusión psicológica

que enmascara la intemporalidad esencial de una relación de orden; o bien el tiempo es precisamente eso, la manifestación de que algo distinto de lo que es se da al ser, y se lo da como nuevo o como otro, y no simplemente consecuencia o ejemplar diferente de lo mismo.” (38)

Así, propone que lo histórico-social “no se subsume en las categorías tradicionales, salvo nominalmente y en el vacío [...] obliga a reconocer los límites estrechos de [la] validez [de las categorías tradicionales], [...] permite entrever una lógica distinta y nueva y, por encima de todo, alterar radicalmente el sentido de: ser” (23, los agregados entre paréntesis son míos). De este modo, lo histórico-social —ahora considerado en términos cohesivos, como hipercategoría— constituye para la lógica-ontología castoriadiana lo que surge sin analogía en ninguna otra región del ser, que no implica simplemente una mayor complejidad lógica que pudiera superarse con la multiplicación de las operaciones lógicas tradicionales, sino una situación lógica-ontológica inédita (33).

Ahora bien, esa nueva lógica-ontología de la *indeterminidad* y *no identitaria*, tendrá una relación paradójica, *sui generis*, con la lógica ensídica, “puesto que debería, por ejemplo, utilizar, también ella (la lógica nueva no identitaria-conjuntista), términos distintos y bien definidos —como lo hacemos aquí permanentemente— para decir que lo que es, se deja pensar o se deja decir, no está —en tal o cual región o tal o cual estrato— organizado según los modos de lo distinto y lo definido. Se vería obligada a servirse de lo identitario para hacer aparecer y aclarar lo no-identitario, y, en la medida de lo posible... servirse de lo no identitario para elucidar, en parte, la eclosión de lo identitario” (285). Por lo que debe entenderse que ambas lógicas se relacionan de un modo complejo, forman como una especie de entretejido, necesarias las dos, para articular el proceso de elucidación (investigación y exposición escritural) de las temáticas indagadas<sup>33</sup>.

33 Castoriadis niega que su pensamiento pueda entenderse como una “filosofía de la indeterminación”, como la instauración de una indeterminación absoluta e integral. Y agrega: “la idea de creación sólo implica indeterminación en este sentido: la totalidad de lo que no está nunca tan

Esa reconceptualización lógica y ontológica que se produce tras el análisis de lo histórico-social, constituye, de igual modo, el programa que va a guiar el examen que realiza nuestro autor en torno a la imaginación, lo imaginario y el lenguaje. Veamos a continuación cómo prosigue el desarrollo de su propuesta.

El estudio castoriadiano de la imaginación y de lo imaginario tiene lugar a partir del conjunto de categorías que conforma la teoría psicoanalítica freudiana y algunos de sus desarrollos a lo largo del siglo XX<sup>34</sup>, pero, como señalé en la introducción, discutiéndolas y distanciándose de sus aplicaciones deterministas. Para él se trata de retomar ese acervo teórico y librarlo críticamente de las limitaciones a las que fue sometido por sus mismos autores. Por lo que procederá al replanteamiento de algunas de esas categorías evitando quedar limitado por el pensamiento ensídico, e intentando una conceptualización distinta a partir de la lógica-ontología de la indeterminación. Al respecto nos dice: “Y es también así como Freud, que saca a la luz el inconsciente, afirma el modo de ser de éste como incompatible con la lógica-ontología diurna, y sin embargo sólo consigue pensar en él, hasta el final, a condición de invocar toda la maquinaria de aparatos psíquicos, de instancias, de sitios, de fuerzas, de causas y de fines, para terminar por ocultar su indeterminación en tanto imaginación radical.” (22) En el mismo sentido se lee: “Partiremos de la concepción freudiana, que no procuraremos mejorar ni reconstruir, sino iluminar de otro modo, a partir de dos temas que, por casualidad, han sido sus puntos ciegos: el de la institución histórico-social y el de la psique como imaginación radical, es decir, en lo esencial, como emergencia de

representaciones o flujo representativo no sometido a determinidad.” (178)

Castoriadis procede a redefinir la *psyche* como la capacidad de imaginar, de producir imágenes o representaciones. Recordemos que lo usual había sido asignar ese papel exclusivamente a la imaginación, de tal modo que la filosofía asumió, desde Platón y Aristóteles, que esa era su capacidad privativa. Superar el modelo de la mecánica de las facultades ha conllevado, en este caso, a postular la entera actividad psíquica como producción de imágenes: “la psique *es* ella misma emergencia de representaciones acompañadas de un afecto e insertas en un proceso intencional” (191). Se trata, para nuestro autor, de una actividad primigenia, es decir, la que puede dar cuenta de esa relación siempre tan buscada, me refiero al nexo entre el cuerpo y la *psyche*: “un *primer nudo representativo* debe encontrarse constituido... en relación con las exigencias de la pulsión, como mediación entre el alma y el cuerpo antes de la instauración de cualquier procedimiento canónico de mediación... Tal vez sea éste el punto de condensación y de acumulación de todos los misterios de la ‘unión del alma y el cuerpo’.” (191, la cursiva es mía)

Castoriadis concibe la *psyche* como actividad de representación en su totalidad y la enuncia con la metáfora de *magma*. La *psyche* en su indeterminidad y en su renuencia a ser reducida a una organización conjuntista, es concebida como un material magmático<sup>35</sup> que es conformado por la *imaginación radical*. Esta *imaginación radical*

total y exhaustivamente ‘determinado’ como para excluir (hacer imposible) el surgimiento de nuevas *determinaciones*.” (1998, 32)

34 De hecho, a lo largo de esta obra, Castoriadis busca restituir un sentido distinto del aporte psicoanalítico en una ardua confrontación con el estructuralismo y el funcionalismo, en su particular relectura de Freud. De igual modo, discute con autores como Jacques Lacan o Melanie Klein aunque su desarrollo es poco sistemático (1989, t. I, 172 ss; 177 ss; t. II, 236 ss).

35 Conviene recordar el uso por parte del autor de imágenes de índole geológico. Tales imágenes parecieran sugerir, en especial la de *magma*, que ámbitos como la *psyche*, lo imaginario, el inconsciente o lo histórico social, son susceptibles de una mejor comprensión si se relacionan con lo plástico, lo plasmático, lo viscoso, propio de los materiales líquidos y semisólidos, en lugar de imágenes de más clara orientación mecanicista, tales como los de estructura, superestructura, estructuración, articulación, etc. Las imágenes de inspiración textil, tales como tejido, urdimbre, trama, etc., parecieran intermedias ya que por un lado conservan la idea de las líneas del hilado, las tramas del tejido, pero, por otro lado se prestan para sugerir la plasticidad de las telas.

—o “forma originaria de fantasías”, “inconsciente” o “realidad psíquica”, en términos freudianos— “preside toda organización de la pulsión, incluso la más primitiva, que es la condición de acceso de esta última a la existencia psíquica, que es en un fondo de representación originaria (*Un-Verstellung*) donde la pulsión toma, ‘en el punto de partida mismo’, su ‘delegación por representación’...” (198-199). La imaginación radical, además, se origina a partir de sí misma y no como planteaba la tradición, a partir de la síntesis sensorial: “Es completamente imposible comprender la problemática de la representación si se busca el origen de la representación fuera de la representación misma. La psique, sin duda, es ‘receptividad de las impresiones’, capacidad de ser afectado por...; pero también es (y sobre todo, pues sin ello esta receptividad de las impresiones no daría nada) emergencia de la representación en tanto modo de ser irreductible y único y organización de algo en y por su figuración, su ‘puesta en imagen’. La psique es un elemento *formativo* que sólo existe en y por lo que forma y cómo lo forma; es *Bildung* y *Einbildung* —formación e imaginación—, es imaginación radical que hace surgir ya una ‘primera’ representación a partir de una nada de representación, es decir, *a partir de nada*.” (193) La imaginación radical es, entonces, producción de representaciones *ex nihilo*<sup>36</sup>: si bien reconoce que la *psyche* es afectada por las impresiones sensibles, lo original de su aporte reside en señalar que no es ahí donde hay que buscar el origen de la actividad imaginaria, sino en la *imaginación misma*. De esta forma la psique hace surgir las representaciones, las cuales tienen en sí la posibilidad de organizar toda otra representación, por lo que deben ser entendidas como constituidas y como constituyentes, como una imagen que se

forma como actividad psíquica y puede producir otras imágenes. Castoriadis, no obstante, no pretende negar “los agregados de origen externo”, es decir el material aportado por el sensorio, pero tampoco va a hacer depender a la actividad imaginaria de esos agregados. La imaginación, en consecuencia, no es entendida como una facultad estanca de la psiquis que elabora sus imágenes a partir del *datum* aportado por el sensorio, sino como un flujo de representaciones incesante e indeterminado y que es previo e independiente de la percepción y de la cosa (272). En consecuencia, Castoriadis se encuentra en la antípoda de la posición platónica, la que entendía la imaginación como mero reflejo, mimesis de segundo grado o, sencillamente, “engaño”: “La representación no es calco del espectáculo del mundo, sino aquello en y por lo cual, a partir de un momento, se eleva un mundo. No es lo que suministra ‘imágenes’ empobrecidas de las ‘cosas’, sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un ‘índice de realidad’ y... se ‘estabilizan en percepciones de cosas’.” (269)

El magma, producto de la imaginación radical —como bien señalaba—, constituye el entero contenido noemático de la *psyche*<sup>37</sup>, es una especie de reservorio de imágenes-pensamientos-significantes-significados latentes y manifiestos que trama todos los ámbitos de la psiquis. Magma es equivalente a “todas las significaciones de la lengua francesa (o cualquier otra lengua)” o “todas las representaciones de su vida (la del sujeto)” (289, el agregado entre paréntesis es mío). De acuerdo con su enfoque indeterminista, Castoriadis describe la categoría de magma como “...una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, sino a

36 Es oportuno señalar que Castoriadis con esta tesis se aparta radicalmente de Kant, para quien la imaginación siempre debía contar con un material proveniente de la sensación y no podía entenderse como capaz de producir las representaciones a partir de sí misma. Aún la forma más libre y espontánea de la imaginación, la que Kant llamaba *productora*, la concebía como recombinación estética de materiales provenientes de la síntesis sensorial, tal y como expuse en el parágrafo §3.

37 No me parece en extremo aventurada la equivalencia entre *magma* y *contenido noemático*, e *imaginación radical* y *noesis*, para efectos de ilustrar la peculiar terminología castoriadiana con la heredada por la tradición fenomenológica. Sin embargo, Castoriadis advierte el sentido *segundo* que tendría esa equivalencia y previene contra un tratamiento “exterior” de esas categorías, ya que, en todo caso, el imaginario y las significaciones sociales que le constituye, es lo que hace que pueda haber noemas y noesis para los individuos de una sociedad (1989, 320).



la que nosotros nos referimos como a una, y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que 'contiene', sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de una diversidad; o, incluso, un haz indefinidamente embrollado de tejidos conjuntivos, hechos de materiales diferentes y, no obstante, homogéneos, por doquier tachonado de singularidades virtuales o evanescentes." (289)

A la vez, y con la misma intención esclarecedora, Castoriadis se empeña en dilucidar la categoría de magma tanto de la concepción conjuntista como del simple caos, planteando su cristalización efectiva, aunque siempre provisional, transitoria y dinámica, en el lenguaje: "Las representaciones de un individuo en todo instante y a lo largo de toda la vida —o, mejor, el flujo representativo (afectivo-intencional) que un individuo es... No son un conjunto de elementos definidos y distintos, y sin embargo no son lisa y llanamente un caos. En ellos se puede separar o descubrir tal o cual representación, pero esta operación es, en relación con la cosa misma, ostensiblemente transitoria (e incluso esencialmente pragmática y utilitaria), y su resultado, como tal, no es verdadero ni falso, ni correcto ni incorrecto. Da existencia... a un fragmento, aspecto, momento, del flujo representativo como provisionalmente separado del resto, en cuanto a... y para tal finalidad; y para hacer eso lo fija en general sobre tal o cual término del lenguaje." (253)

El yo consciente operaría, entonces, de acuerdo con la lógica identitaria, sobre ese magma de *significaciones imaginarias*, produciendo "múltiples disecciones simultáneas, que transforman o actualizan estas singularidades virtuales, estos ingredientes, estos términos, en elementos distintos y definidos, solidifican la pre-relación de remisión en *la* relación, organizan el mantenerse-juntos, el ser-en, el ser-sobre, el ser-cerca-de, en sistema de relaciones determinadas y determinantes (identidad, diferencia, pertenencia, inclusión), diferencian lo que ellas distinguen así en 'entidades' y 'propiedades', utilizan esta diferenciación para construir 'conjuntos' y 'clases'." (289-290)

De igual manera, en relación al tema de la percepción de lo real, la cosa, Castoriadis denomina *fetichismo de realidad* a esa tendencia filosófica que ha consistido en la prelatura de lo sensorial-objetivo en detrimento de lo imaginario-intelectivo. Así, el *fetichismo de realidad* es una orientación epistemológica que ha mostrado una preocupación dominante y unilateral por la percepción y por la cosa, lo que ha constituido un obstáculo para comprender el lugar que le corresponden a la representación/imaginación en la actividad del psiquismo. Es necesario señalar, además, que tanto la percepción como la cosa, sólo pueden entenderse desde una perspectiva social, o bien, sociogenética, tal y como la denomina. En la medida en que percibir es un acto que implica el lenguaje (*legein*) y una praxis o un hacer del sujeto (*teukhein*), tanto la percepción como la cosa son instituidas socialmente, son creaciones culturales y de ahí derivan sus significaciones. Con lo cual se distancia de una posición psicobiologista y establece nexos con lo histórico-social, a fin de ofrecer su peculiar concepción de lo imaginario.

Castoriadis, entonces, se empeña en destacar la *autonomización significativa* que la imaginación adquiere en el sujeto respecto del mundo fáctico. Autonomización que se plasma en la constitución de un mundo de significaciones psíquicas, denominadas imaginarias, las cuales, en un primer evento connotativo, adquieren un carácter *simbólico*<sup>38</sup>, distinguiéndose por sus contenidos en nudos significativos de tipo estético, cotidiano, sociales, históricos, ontológicos, etc. Dichas significaciones le imprimen al sujeto una condición singular y esencial (la capacidad perceptiva, significativa, racional, etc.), la que es imposible de ser escamoteada o minusvalorada, tal y como lo hizo en buena medida el empirismo, dominado por ese *fetichismo de realidad*, cuando ponía su atención preponderantemente en el flujo mecánico del dato sensible y su impacto en la imaginación.

38 Es importante destacar que lo simbólico adquiere para Castoriadis un carácter segundo, debido precisamente a que es producto de ese primer evento connotativo. Sólo las significaciones imaginarias (el magma) es primario. En el segundo capítulo volveré sobre esto.

Este mundo de significaciones, o magma de significaciones imaginarias, es lo que constituye *el imaginario*: se trata de un viscoso plasma de significaciones que connotan todo lo individual-colectivo-social, y que no denotan prácticamente nada, ya que son psíquicamente primigenias, fundantes. El imaginario es una masa de significantes/significados (significaciones) a la que accede paulatinamente el individuo cuando sale de su estado autista primario, de su condición monádica primitiva, e inicia su socialización. Consiste en la aprehensión y construcción de un lenguaje (*legein*) y en la introyección de un hacer social (*teukhein*), de la vida organizada histórica y socialmente, que el individuo encuentra en su experiencia con el mundo, con lo otro. Sin embargo, no se trata de un proceso pasivo de recepción: su condición como sujeto le permite resignificar el imaginario introyectado, crear relaciones novedosas e insospechadas, en lo cual reside, por lo demás, la posibilidad de la *autonomía*<sup>39</sup>, de la transformación social e individual, el surgimiento de construcciones discursivas alternativas y prácticas sociales distintas.

Tenemos, de este modo, una reconceptualización que deja atrás el modelo de la mecánica de las facultades y postula la *psyche* como un ámbito o campo dinámico, complejo e indeterminado, constituido por un magma de significaciones imaginarias que se producen por efecto de la imaginación radical, y que dan origen al imaginario.

Ahora bien, he mencionado en diversas partes que el aporte castoriadiano más importante reside en la relación fundante que establece entre imaginación-imaginario y sociedad e historia, lo que se encuentra a la base de lo que ha llamado *imaginario social instituyente*. Para proceder a exponer este aspecto medular, conviene partir de cómo entiende el proceso de la socialización del individuo, a partir de las categorías ya explicitadas.

Señalemos de partida que para Castoriadis el nexo entre psiquismo y sociedad tiene un acento marcado en el desarrollo del sujeto, que consiste en “la historia de una serie de representaciones como diferenciadas y diferentes, de un flujo representativo/afectivo/intencional que sólo se detendrá con la muerte, flujo que se desarrolló a fuerza de convulsiones sucesivas y de profundos reordenamientos de la organización psíquica, cuyo sujeto ‘maduro’ encarna también los depósitos estratificados e intercomunicantes, y que es esencialmente la historia de la socialización de la psique, o dicho de otra manera, de la creación, por el *teukhein* y el hacer de los otros, de un individuo social.” (216)

Dicha socialización psíquica, se produce, a la vez, como una “pérdida” de su constitución inicial: “Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de su ‘estado’ monádico, que le imponen el ‘objeto’, el otro y el cuerpo propio, queda definitivamente descentrada respecto de sí misma. Orientada por lo que ella no es, por lo que ya no es y que ya no puede ser. *La psique es su propio objeto perdido.*” (214, la cursiva es mía)

La constitución del individuo social es, entonces, producto de un proceso de socialización de la psique y tiene su centro dinámico, *prima facie*, en esa instancia: “Pero esta historia, en todas sus etapas, lleva las huellas de su punto de origen, de un estado primero en el cual sujeto, mundo, afecto, intención, vínculo, sentido, son todo lo mismo. El individuo social, tal y como lo fabrica la sociedad, es inconcebible ‘sin inconsciente.’” (216) Castoriadis hace ver que la socialización del individuo sucede a partir de la imposición a la psique de una organización que le es esencialmente heterogénea, pero se trata de una heterogeneidad que encuentra su apoyo en el ser de la psique. Algo similar a lo ya dicho por Kant pero que, en su caso, queda restringido al principio epistémico trascendental kantiano. De esa unidad de contrarios, en un proceso recursivo, mutuamente complementario pero indeterminado, lleno de tensiones dinámicas y complejas, surgen el individuo social y la realidad histórico-social. Proceso que, por lo demás, es imposible sin el concurso de la actividad imaginaria del sujeto: “El sujeto no puede comenzar a esbozar los elementos de lo real, el objeto y el otro humano, si no

39 Es oportuno anotar que el tema de la autonomía, que constituye el particular replanteamiento castoriadiano del proyecto anarquista contemporáneo, ocupó en su obra un papel primordial, en conjunto con las categorías y temas estudiados aquí. Lo cual responde a su multifacética condición de militante comprometido políticamente, filósofo y psicoanalista.

es a partir de y bajo el dominio exclusivo de los esquemas imaginarios que son los suyos.” (228) El individuo, en esta etapa primitiva, se encuentra en una condición tal que, toda incorporación de eso otro heterogéneo, debe tamizarse y traducirse en los términos de lo psíquico-imaginario, “debe metamorfosearlo para hacerlo concordar con la irrealidad, que para él es lo único que tiene sentido” (228). Esta irrealidad consiste en el dominio de lo psíquico en su fase de autismo monádico primario; irrealidad que es el mundo intrapsíquico en donde todo se encuentra fundido en una unidad que apenas empieza a considerar *lo otro* en su diversidad. La asunción del lenguaje inaugura el proceso de socialización, y comienza así a instaurarse paulatinamente una percepción de mayor efectividad que permite al sujeto separar los objetos de la representación y, a su vez, unos de otros “para que adquieran –o se vean duplicados por ella (la representación)– la irrealidad que da existencia a su ‘realidad’ en tanto son asignados a un signo y a una significación que los ‘reúnen’ cada uno en sí mismo, los perpetúan, los convierten en soportes de relaciones, etc.” (232, el agregado entre paréntesis es mío). Pero esta es una etapa en que el sujeto apenas constituye un pseudomundo poblado por pseudo objetos, ya que el *otro* (los padres) mantiene su omnipotencia sobre las significaciones. De tal modo que para que el otro llegue a ser “real” –y así los objetos y el mundo– ese *otro* debe ser destituido de su omnipotencia sobre la significación y esto sólo es posible por la remisión del sujeto a la *institución*. Es decir, en la medida en que el sujeto (en su infancia) sea remitido paulatinamente a la “institución de la significación y a la significación como instituida y no dependiente de ninguna persona en particular” (234), en esa medida, decía, se instaura la socialización como principio de realidad. De tal modo que “Únicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar la imaginación radical de la psique y dar existencia para ésta a una realidad al dar existencia a una sociedad. Únicamente la institución de la sociedad puede sacar a la psique de su locura monádica originaria, y de lo que muy bien podría ser –y a veces lo es efectivamente– su continuación ‘espontánea’, una locura a dos, a tres o a muchos.” (234-235) Lo cual conlleva a la

producción social de individuos, en tanto individuos sociales y socializados, los que continuarán, a su vez, produciendo otros individuos sociales.

Así explica Castoriadis el despliegue sociogenético de la psiquis individual y su socialización por intermedio de la *institución social*, que consiste en “imponerle –bajo pena de psicosis– el renunciamiento a su omnipotencia imaginaria, el reconocimiento del deseo del otro como tan legítimo como el propio, enseñarle que no puede hacer que las palabras de la lengua signifiquen lo que él querría que significaran, hacerle acceder al mundo sin más, al mundo social y al mundo de las significaciones como mundo de todos y de nadie” (238). Ahora bien, cuando Castoriadis habla de instituciones, éstas deben entenderse en términos amplios y comprensivos, ya que no se trata únicamente de la institución cristalizada burocráticamente en una sociedad. Las relaciones sociales en general, son instituciones o protoinstituciones (el lenguaje, por ejemplo). De esta forma “es imposible captar un ‘contenido’ de la vida social que sería primero y ‘se daría’ una expresión independientemente de éstas; este ‘contenido’ (de otro modo que como momento parcial y abstracto, separado *a posteriori*) no puede definirse más que en una estructura, y ésta comporta siempre la institución. Las ‘relaciones sociales reales’ de las que se trata son siempre *instituidas*, no porque lleven un revestimiento jurídico (pueden muy bien no llevarlo en ciertos casos), sino porque fueron planteadas como maneras de hacer universales, simbolizadas y sancionadas.” (1983, 214-215)

Lo anterior no significa que se postule una reducción de lo psíquico a lo social; por el contrario, la posición mutuamente fundante, cooriginaria, de ambos dominios supone su autonomía relativa. De este modo, la institución social del individuo hace posible a la psique acceder a un mundo público y común, y “no puede absorber la psique en la sociedad. Sociedad y psique son inseparables e irreductibles una a otra... Si se consideran las cosas desde el punto de vista de la sociedad, se puede decir que ésta debe procurar para el individuo (...) la posibilidad de hallar y de dar existencia para él a un sentido en la significación social instituida. Pero también debe procurar (...) un mundo privado, no sólo en el sentido

de ese círculo mínimo de actividad 'autónoma' (...) sino en tanto mundo de la representación (y del afecto, y de la intención), del cual el individuo es –y siempre lo será– el centro.” (1989, 252)

De este modo, la categoría de lo imaginario cumple en Castoriadis un papel fundante, de naturaleza lógica y ontológica: “lo imaginario –como imaginario social y como imaginación de la psique– es condición lógica y ontológica de lo ‘real’ (...) también es condición de todo pensamiento” (277); es decir, lo imaginario cohesiona una doble operación: aquella que se despliega hacia lo “real”, lo fáctico, lo histórico-social-institucional, y la que se produce en el ámbito del psiquismo, plasmando toda noesis y dándole consistencia a todo contenido noemático.

En la primera operación, que es la que buscamos exponer ahora, el imaginario social instituyente (o simplemente “imaginario”), tiene que ver intrínsecamente con las significaciones imaginarias, los individuos y cosas sociales. Ese imaginario hace posible que esas significaciones sean instituidas, o bien que, la institución de la sociedad sea la institución de un mundo de tales significaciones, lo cual “quiere decir también que estas significaciones son presentificadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de actos y de objetos que ellas ‘informan’” (307). Se trata de un proceso en el que se cristaliza un magma de significaciones, dándole consistencia ontológica a ese haz de individuos, actos y objetos sociales, en una palabra, a lo “real”.

Ahora bien, esta institución de lo social como mundo de significaciones es posible gracias a la concurrencia en el constructo societario del *legein* y del *teukhein*, o, lo que es igual, del representar/decir social, y del hacer social, respectivamente; categorías acuñadas por el autor y que están relacionadas a la *praxis* hegeliano-marxista y a *poiesis*, de raigambre platónico-aristotélica, a la cual, sin embargo, le da un giro y un sentido específico en su discurso –tal y como explicaré más adelante. De este modo, el *teukhein* es la dimensión identitaria (ya sea funcional o instrumental) del hacer social y el *legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social (314). El *legein* se presenta en el lenguaje en cuanto *código*, pero también, y muy

especialmente, en cuanto *lengua*<sup>40</sup>, ya que es portadora de una dimensión significativa referida al magma de significaciones y porque “el lenguaje debe decir el mundo, y en el código no hay nada que permita postular un mundo ni decidir cuál será ese mundo ni *qué será*” (1989, 315). Pero ese mundo de significaciones tampoco le es ajeno al *teukhein*, de tal modo que, junto con *legein*, postulan ambos, desde un inicio, tanto los fines como las significaciones: “Ambas se implican recíprocamente, son intrínsecamente inherentes la una a la otra, imposibles una sin otra. Ambas son ‘objetivamente reflexivas’, se presuponen y no pueden operar más que si previamente están disponibles los productos de su operación. Ambas son ‘densas por doquier’, tanto en el hacer como en el representar/decir social... En y por el *legein* y el *teukhein* se instrumenta la institución global de la sociedad, figuración-presentificación del magma de significaciones a que aquélla da existencia en cada momento.” (328-329)

Castoriadis distingue en ese magma de significaciones las que considera como centrales y las segundas o derivadas. Las significaciones sociales centrales son eminentemente connotativas y no denotan nada, ya que tienen un carácter arcaico y fundante: “Las significaciones sociales centrales no son significaciones ‘de’ algo, ni tampoco, a no ser en un sentido secundario, significaciones ‘agregadas’ a algo o ‘referidas’ a algo. Son ellas las que dan existencia, para una sociedad determinada, a la coparticipación de objetos, actos, individuos en apariencia heteróclitos al máximo. Estas significaciones no tienen ‘referente’; sino que instituyen un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas. En tanto tales, no son necesariamente explícitas para la sociedad que las instituye. Son presentificadas-figuradas por medio de la totalidad de las instituciones explícitas de la sociedad, y la organización del mundo a secas y del mundo social que ellas instrumentan. Condicionan y orientan el hacer y representar sociales, en y por los cuales continúan ellas alterándose.” (320)

40 En el capítulo siguiente, párrafo §9, desarrollaré más ampliamente lo referente al código y a la lengua.

Tales categorías centrales están constituidas por significaciones tales como *dios*, *dioses*, *economía*, *familia*, *ley*, *estado*, etc., las cuales desempeñan ese papel de acuerdo con la sociedad que las ha instituido, lo cual, como se comprenderá, cambia con los diversos imaginarios que se suceden históricamente. Aunque muchas de estas significaciones perduren, puede que su carácter cambie de una sociedad a otra, se resemantice, ocupe un lugar distinto o vehiculice otro tipo de significaciones. Al respecto Castoriadis es enfático: “Esto se expresa también en la *historicidad* esencial de las significaciones: ‘instituciones’ aparentemente similares pueden ser radicalmente distintas, pues, inmersas en distintas sociedades son aprehendidas en significaciones diferentes.” (1989, 326)

Estas categorías centrales hacen posible la representación, reflejo, gobierno y efectualización de múltiples cosas sociales; a su vez, producen un efecto de reorganización, redeterminación o reforma de las significaciones sociales disponibles y que ocupan un lugar secundario, transformando, sucesivamente el hacer social, los valores, los individuos y objetos sociales (318-319).

Como se comprenderá, e íntimamente relacionado con esto, las significaciones secundarias ocupan un lugar subalterno, derivado, denotan las significaciones centrales, y connotan múltiples actos y objetos sociales, pero en esa condición particular.

Castoriadis advierte la necesidad de no considerar que el mundo de significaciones sociales se puede reducir a las representaciones individuales efectivas, o a su “parte común”, a la “media” o “típica”. En su lugar, usa la categoría de magma de representaciones, como ya he mencionado, y señala la “*complementariedad* necesaria de los tipos de individuos instituidos en y por la sociedad y, por tanto, también (...) la *complementariedad* de los ‘equivalentes’ o de las ‘traducciones’ de las significaciones imaginarias sociales efectivamente presentes en las representaciones de los individuos.” (323) Con lo cual disuade cualquier tentativa de organización cuantitativo-conjuntista y subraya su indeterminación ontológico-social.

Esa complementariedad esencial de las representaciones de los individuos, que hace posible la existencia de unos y otras, fundamenta “lo dicho

acerca de las significaciones sociales como condiciones de lo representable y de lo factible, y muestra los callejones sin salida de toda ‘explicación’ de lo social a partir de lo individual, de toda reducción de la sociedad a la psicología, ya se trate de una orientación ‘positivista’, conductista o psicoanalítica.” (324)

Ahora bien, el magma de significaciones puede entenderse como cristalizado en un plexo *simbólico*. Los hechos sociales, los actos reales, individuales y colectivos (el trabajo, el consumo, el amor, la guerra, el nacimiento o la muerte), así como los objetos y productos materiales que posibilitan la vida social, no se pueden reducir a lo simbólico, pero, a la vez, no se pueden concebir sin su inscripción en una red simbólica. De igual modo las instituciones “no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico” (1983, 201). Con lo cual Castoriadis les reconoce una dimensión de existencia fáctica irreductible pero, a su vez, imposible de ser entendida más que plenamente articulada con el orden simbólico que instituyen. Ese orden simbólico (economía, derecho, religión, rituales, íconos, emblemas, etc.) consiste en “ligar a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o no hacer, unas consecuencias –unas significaciones, en el sentido lato del término) y en hacerlos valer como tales, es decir hacer este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado.” (201)

Pero el orden simbólico que la sociedad instituye nunca es “neutro” ni es perfectamente “adecuado” al funcionamiento de los procesos reales. Y esto en razón de que no puede tomar sus signos arbitrariamente, ni tampoco puede elegir un signo cualquiera. La sociedad no constituye con entera libertad su red simbólica, ya que debe “también tomar su materia en ‘lo que ya se encuentra ahí’. Esto es ante todo la naturaleza –y, como la naturaleza no es un caos, como los objetos están ligados unos a los otros, esto implica consecuencias.” (208) Además, la conformación de un sistema simbólico, se produce generalmente a partir de sistemas simbólicos históricamente anteriores, resignificando sus materiales semánticos. Por ello, no es posible entender que el significante tenga una vinculación rígida a un

significado preciso, sino que, y en razón de sus conexiones naturales e históricas virtualmente ilimitadas, el significante puede conducir a la producción de unos vínculos significativos totalmente novedosos e inesperados: “Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y de grados de libertad.” (1983, 217) Con ello Castoriadis se aleja de cualquier determinismo, para entender de una manera más plástica, con mayor autonomía y relatividad, el vínculo entre la esfera simbólica y lo real-socio-histórico-natural.

Castoriadis plantea que lo imaginario utiliza lo simbólico, no sólo para “expresarse”, sino para “existir”, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa y generar consecuencias significativas en el orden de lo real. De este modo —y esto será de suma importancia para nuestro objeto de estudio— establece una recursividad básica entre imaginario y símbolo: “El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de ‘imágenes’, pero estas ‘imágenes’ están ahí como representante de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es.” (220) Y allí reside lo esencial de lo que llama *imaginario efectivo* en su relación con lo simbólico, lo cual consiste en *lo imaginado*, es decir, la densificación de las imágenes que provienen de la imaginación radical, su plasmación en el orden simbólico, su concreción en los símbolos particulares que enarbola una sociedad histórica.

A tono con las distinciones que ha hecho en relación con las significaciones sociales imaginarias (centrales y segundas), Castoriadis distingue entre un *imaginario central* y uno *periférico*, el cual correspondería “a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos, a unas capas sucesivas de sedimentación” (226). Es el caso de toda la producción icónica, emblemática,

heráldica, gestual, proxémica, cinésica,<sup>41</sup> etc., con que se reviste una sociedad, lo cual, como se comprenderá, es de especial interés para la estética, la teoría del arte o la semiótica.

Por último, y con el afán de finalizar la exposición de las categorías centrales castoriadianas que he considerado necesarias y suficientes para la fundamentación de una filosofía de la imaginación y del imaginario, procederé a agregar algunos recursos teóricos a la temática de lo social y lo histórico, y así procurar que adquieran mayor redondez y efectividad. Veamos.

No pareciera descaminado entender la teoría castoriadiana en lo que se refiere a la vinculación imaginación/imaginario-historia/sociedad (que para efectos de brevedad llamaré *imaginario instituyente*), como una construcción teórica de tipo *cishistórico-social* (o sencillamente *cissocial*)<sup>42</sup>. Con esto pretendo poner de relieve el privilegio que le otorga el autor a la articulación de ese imaginario instituyente al interior de las fronteras de lo histórico-social. Así, la filosofía de la imaginación-imaginario se plasma en medio de la tensión dinámica que se plantea entre la polaridad instituyente “individuo/psiquismo” y “sociedad/historia”, tal y como ya lo he expuesto en detalle en las páginas que preceden.

Su enfoque de la naturaleza, en ese sentido, ilustra adecuadamente esa característica cissocial. La naturaleza aparece como un límite que obedece parcialmente al principio de una creciente y relativa “socialización”; es decir, el emplazamiento cissocial de Castoriadis, le hace ver la

41 Gestualidad, cinésica y proxémica constituyen lenguajes sociales que producen significados relacionados con la forma en que los sujetos sociales se expresan, se mueven o se aproximan. Umberto Eco plantea la importancia de estos nuevos ámbitos para la semiótica (1995, 17 ss).

42 El prefijo de origen latino *cis* refiere a lo liminar. Cuando enuncio la idea de lo cis-histórico social quiero hacer ver que la teoría castoriadiana establece como límite lo histórico social, toda vez que opera a su interior en tanto universo del pensar, decir, transformar y crear humanos. El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española lo define como un prefijo que significa “de la parte o del lado de acá”: *cismundano*, *cismontano*.

naturaleza desde una óptica de humanización o socialización, de tal modo que la entiende como legitimada, apropiada, transformada, resignificada, o reificada, a través del largo proceso histórico de la socialización humana. Sin embargo, esto no significa que adhiera posiciones ingenuas y megalómanas, tales como las defendidas por algunas versiones del materialismo dialéctico (el *diamat* soviético de 1930, por ejemplo), en las que se planteaba (siguiendo cierta inspiración bíblica) el “dominio” de la naturaleza, o el “triumfo sobre las fuerzas naturales” (¿y el resto de la galaxia? pregunta Castoriadis). Lo natural, lo viviente, existe allende lo histórico social (un animal, una estrella), no se puede “reducir” a lo social, pero su *significación*, su inscripción en el *legein* y el *teukhein*, es esencialmente histórico-social.

En ese sentido, el momento esencial de la concreción, de lo instituyente-instituido, es lo social-histórico, que no puede reducirse a lo biológico-natural (1998b, 31). Así, lo histórico-social y lo intersubjetivo se articulan recursivamente: “Pero esta existencia en plural, que se presenta así como intersubjetividad prolongada, no queda como, y a decir verdad no es, desde el origen, simple intersubjetividad. Es la existencia social e histórica, y ésta es para nosotros la dimensión esencial del problema. Lo intersubjetivo es, de alguna manera, la materia de la que está hecho lo social, pero esta materia no existe más que como parte y momento de este social que compone, pero que también presupone.” (1983, 184) Sin embargo, esa dimensión escapa a toda constrictión determinista. No existe en Castoriadis una supeditación de lo social-histórico a unas hipotéticas “leyes de la historia” que lo sobredeterminen y desfiguren. Por el contrario, lo social-histórico aparece en el ámbito de lo indeterminado-determinante, lo recursivo y dinámico: “Lo social-histórico, es lo colectivo anónimo, lo humano impersonal que llena toda formación social dada, pero que también la engloba, que ciñe cada sociedad entre las demás y las inscribe a todas en una continuidad en la que de alguna manera está presente los que ya no son, los que quedan fuera e incluso los que están por nacer. Es, por un lado, unas estructuras dadas, unas instituciones y unas obras ‘materializadas’, sean materiales o no; y, por otro lado, *lo que* estructura, instituye,

materializa. En una palabra, es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace.” (1983, 185)

Nuestro autor enfatiza el carácter dinámico, creativo, *poiético* de lo social poniendo de relieve su dimensión histórica: “La sociedad, ya sea como instituyente, ya sea como instituida, es intrínsecamente historia, es decir, *autoalteración*.” (1989, 331, la cursiva es mía) Lo histórico resulta de la tensión, dinámica, recursiva y contradictoria-complementaria, entre la sociedad-ya-instituida y la sociedad-instituyente, las cuales nunca aparecen como un polo muerto frente a uno activo y performativo, sino que “representa la fijeza/estabilidad (la sociedad instituida) relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales –y sólo en y por ellas– lo imaginario radical puede ser y darse existencia como histórico-social” (1989, 331, el agregado entre paréntesis es mío).

En la tensión dinámica que se produce entre lo instituido y lo por instituir, se produce una “autoalteración perpetua de la sociedad”, lo cual es entendido, como “su ser mismo, que se manifiesta por la posición de formas-figuras relativamente fijas y estables y por el estallido de estas formas-figuras que jamás pueden ser otra cosa que posición-creación de otras formas-figuras (significaciones primarias/secundarias)” (331, el agregado entre paréntesis es mío). Esta autoalteración propia de cada sociedad puede entenderse también como su *temporalidad*, como su modo de ser, con lo cual señala su condición ontológica fundamental: “La historia es génesis ontológica no como producción de diferentes instancias de la esencia sociedad, sino como creación, en y por cada sociedad de un ser *tipo* (forma-figura/aspecto-sentido: *eidos*) del ser sociedad, que es al mismo tiempo creación de tipos nuevos de entidades histórico-sociales (objetos, individuos, ideas, instituciones, etc.) en todos los niveles y en niveles ellos mismos puestos-creados por la sociedad y por tal sociedad.” (331)

Sin embargo, esta perenne autoalteración de la sociedad aparece como enmascarada; es una autoinstitución que no se sabe como tal, y ahí reside precisamente la alienación o heteronomía social, en tanto recubrimiento de la temporalidad

que le es esencial. Se trata de una autorreificación que “se manifiesta en la representación social (ella misma, cada vez, instituida) de un origen *extrasocial* de la institución sociedad (origen atribuido a seres sobrenaturales, a Dios, a la naturaleza, a la razón, a la necesidad, a las leyes de la historia o al ser-así del Ser)” (1989, 332, la cursiva es mía). Ahí justamente, en la negación de un origen *extrasocial* de la sociedad, se asienta su tesis *cissocial*, su ontología de lo social, como ámbito pleno de creación y existencia histórica.

Al respecto, Castoriadis señala cómo aquella autoalienación busca su estabilización y perpetuación en una formación social heterónoma específica, con el concurso de las instituciones que le es propia. Sin embargo, de igual modo plantea el horizonte de la transformación de una sociedad de esa naturaleza en una sociedad *autónoma* –para lo cual de nuevo insiste en la subjetividad, el querer y la voluntad de los sujetos sociales emergentes, y no en alguna legalidad *suprahistórica*, los intereses de clase, o el destino del ser—. Lo cual significa que “la instauración de una historia en que la sociedad no sólo se sepa, sino que se haga explícitamente como autoinstituyente, implica la destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad, lo cual puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo *modo* de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución.” (1989, 333) Lo cual, además, es para el autor la dimensión específica del hacer social en tanto *político*, o bien el “hacer pensante, y el pensar político”, como componente esencial de tal autotransformación.

Esta es, finalmente, la amplia perspectiva con que Castoriadis procede a cohesionar los ámbitos de la *psyche* y de lo histórico social, usualmente escindidos y extrañados el uno para el otro. Como podrá haber apreciado el lector, esa cohesión se concreta en la postulación del *imaginario social instituyente*, hipercategoría<sup>43</sup>

que articula, en el magma de las significaciones sociales, todo aquello concerniente a lo psíquico individual, al mundo privado del sujeto, a lo colectivo anónimo, a la institución –con sus prácticas, saberes, normas y leyes–, y a lo social e histórico en su dinámica *poiética* y autotransformadora. Con Castoriadis es posible pensar el ser, la ontología, el psiquismo y la revolución social sin caer en las unilateralidades, los reduccionismos y determinismos que imponían otros discursos filosóficos. En este sentido conviene destacar el esfuerzo reflexivo de nuestro autor por reformular desde su fundamento lógico y ontológico el pensamiento filosófico, su confrontación crítica con lo que ha denominado una lógica conjuntista identitaria y una ontología de la determinidad, horizonte categorial que considera ocluyente e imposibilitado teóricamente para pensar la imaginación, la producción social de sentido y significación, y la formación social en su despliegue histórico y temporal, en su complejidad, como flujo en constante autotransformación. Reflexión que, a la vez, en ese su estilo cohesivo, se aglutina recursivamente con una teoría de la autonomía y la transformación social revolucionaria de la sociedad de nuestros tiempos.

No obstante, con Castoriadis sucede lo que con otros autores: sus intuiciones, sus propuestas y desarrollos encuentran limitaciones e imposibilidades que impide pensar que agote el universo de problemas que enfrenta. En particular, su teorización en torno a la relación entre lo psíquico y lo social, entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, no logra suturar la complejidad de sus implicaciones. Se trata de una imposibilidad de la teoría y del discurso irremediable pero, en su caso, prevista por la asunción de una lógica y de una ontología no ensídica y conscientemente tematizada por el autor. En consecuencia a su obra se aplica lo que él mismo ha planteado: “En los autores importantes, las concepciones nunca son puras, sino que su operar en contacto con el material que tratan de pensar desvela otra cosa

43 En algunas partes de su obra, Castoriadis no acepta que el imaginario pueda caracterizarse como una hipercategoría, sin embargo no fundamenta su negativa. Puede que quiera rehuir a un tratamiento reductivo y esquematizante,

sin embargo me ha parecido una expresión que aunque corra ese peligro, puede dar una mejor idea de su constitución, de su operacionalidad, en su calidad de *corpus* categorial, de categoría primordial de categorías derivadas.



que lo que piensan explícitamente; los resultados son infinitamente más ricos que las tesis programáticas... Precisamente de esto es de lo que dan testimonio las contradicciones siempre presentes en un gran autor; me refiero a las contradicciones verdaderas, brutales, irreductibles, respecto de las cuales es tan tonto pensar que por sí mismas anulan la aportación del autor, como tratar de disolverlas o de recuperarlas en niveles sucesivos y cada vez más profundos de interpretación.”(1989, 20)<sup>44</sup>

Sin embargo, tal y como procuraré argumentar en los capítulos que siguen, el aporte castoriadiano para una filosofía de la imaginación y del imaginario –con las limitaciones e incoherencias que le son propias–, permitirá entender con mayor lucidez y efectividad el papel que desempeñan aquellas “repúblicas y principados imaginarios” –es decir, las ciudades imaginarias pertenecientes a la ficción, la utopía y la historia– tanto en la esfera del *legein* –el “*cuasimundo del texto*”, según la expresión afortunada de Paul Ricoeur–, como sus posibles incidencias en el mundo de lo real social e histórico, es decir en el ámbito del *teukhein* y la *praxis*.

### §5. Epítome: imaginario, *poiesis* y efecto ontológico

Con el fin de concluir este capítulo, voy a proceder a destacar, por un lado, los aspectos medulares que he logrado desarrollar aquí en torno a una filosofía de la imaginación, y por el otro, plantear el carácter performativo de la *poiesis* castoriadiana. De este modo, expondré sucintamente los elementos novedosos relativos al estatuto que ocupa en este estudio la imaginación, buscando, a la vez, la articulación efectiva con la temática que desarrollaré en los capítulos subsiguientes, a saber, el tema de la construcción discursiva y las ciudades imaginarias como un tipo particular de discurso.

44 Más adelante, en el parágrafo §10 introduzco algunas críticas respecto de ciertos desarrollos castoriadianos. Al respecto véanse las notas 74 y 75. A la vez, presento la idea que propone el discurso como imposibilitado para dar cuenta exhaustiva del material signifiante del cual es portador.

### a. Del simulacro a lo instituyente: el itinerario de la imaginación

La indagación que he realizado, como habrá vislumbrado el amable lector, nos ha llevado desde una consideración inicial de la imaginación en la filosofía platónica, entendida como “conocimiento falso” y “engañoso” –gracias a su particular concepción ontologista–, hasta la concepción de Castoriadis que la entiende como ámbito íntegro del psiquismo, efectualización esencial de los procesos epistémicos y, a la vez, plasmación ontológica de lo histórico social como mundo de significaciones imaginarias, en su particular condición de *imaginario instituyente*.

En el ínterin, examiné las propuestas de Aristóteles y Kant, y busqué desplegar, en algunas de sus múltiples consecuencias, el modelo que he dado en llamar *gnoseologista* y que en lo fundamental consiste en la incorporación de la imaginación en una especie de “mecánica de las facultades”. La *psyche*, bajo esa perspectiva, aparece como un aparato, con una tópica peculiar que postula un entablicamiento de las distintas fases de la actividad psíquica. Pese a los esfuerzos, especialmente de Kant, de “poner en movimiento” el mencionado aparato, las facultades mentales –y la psiquis como totalidad–, encuentran un límite imposible de sobrepasar, toda vez que el modelo *gnoseologista* ocluye significativamente ese afán por dotarlo de la dinamicidad y complejidad que la imaginación, y el psiquismo en su globalidad, requieren.

Revisé, con cierto detalle, el proceso mediante el cual la imaginación se incorporaba a determinadas corrientes del pensamiento filosófico, ganando una importancia creciente, y mostré cómo –en el paso de Platón a Aristóteles– logra descolocarse de una posición ontológica y epistemológicamente inferior y disminuida, para pasar a ser considerada *gnoseológicamente* importante y efectiva en el proceso de conocimiento.

Señalé someramente cómo, en esos distintos momentos, la filosofía de la imaginación tiene consecuencias significativas en lo que se refiere al arte, la ética y la política. De Platón a Castoriadis, vislumbramos un despliegue a lo largo del cual, esos ámbitos del quehacer humano-social adquieren un estatuto crecientemente convalidado por la

actividad imaginaria. Al punto que ya en Kant –y pese a las dificultades que le impone el modelo gnoseologista–, la imaginación es susceptible de ser entendida como imaginación relativamente creadora en su dimensión estética, mostrando cierta capacidad para concebir mundos inéditos en virtud de su tesis del genio artístico que, como es bien sabido, adquiere plenitud con el romanticismo filosófico y estético.

Finalmente, con Castoriadis la imaginación adquiere un lugar central en la consideración de la *psyche*, como la entera condición que trama toda actividad-función-despliegue del psiquismo, urdimbre articulada y articulante de lo que en el modelo de la mecánica de las facultades se denominaba conocimiento sensible, entendimiento, razón y sus funciones habituales, tales como intuición, intelección, memoria, raciocinio, juicio, etc. Con ello, Castoriadis supera el modelo gnoseologista y el mecanicismo que le es consustancial. Pero además –y posiblemente este es el aspecto más significativo del aporte castoriadiano–, el sujeto, constituido como tal por la imaginación radical, experimenta un largo proceso de socialización, plasmando en *legein* y *teukhein* un universo de significaciones imaginarias sociales que cristalizan en instituciones, en socialidad, en mundo común (*koiné*) y mundo privado el cual, a la vez, está animado por la sinergia histórica, alteración y autoalteración constantes, organización y reorganización del mundo para hacer posible y efectiva la vida social, el mundo vital. Con esto último, nuestro autor intenta superar las concepciones unilaterales de tipo “psiquista” o “psicologista”, o la heteronomía historicista y economicista que apela a las “leyes de la historia” o las “contradicciones económicas”, así como el reduccionismo y el esquematismo que se producen por la influencia de ciertas corrientes inspiradas en el funcionalismo y el estructuralismo. Lo cual ha sido posible, en lo fundamental, por la crítica castoriadiana a la lógica-ontología ensídica y la asunción de una lógica-ontología de la indeterminidad, con las características complejas y recursivas<sup>45</sup> que he señalado.

45 La *recursividad* que posee la lógica-ontología de la indeterminidad en Castoriadis la entiendo como la *concreción multidireccional* de diversos

De tal modo, el estatuto que busco darle a la imaginación en este estudio consiste en su postulación como noesis esencial y articulante de la psiquis, imbricada en todo acto de conocimiento sensible/intelectivo, y a la vez, en su condición de *imaginario*, como *vis*, como recurso performativo de *poiesis* (entretrejadura de *legein* y *teukhein*), como plasma de significaciones histórico-sociales, sustanciales y efectivas en la construcción de lo real en sus diversas dimensiones y densidades: ya se trate de construcciones discursivas (relatos y narraciones de toda índole, y aquí incluyo desde el texto científico hasta el poético), del accionar social y político (*praxis*) o de la transformación positiva de lo fáctico<sup>46</sup>. De esta manera, la

procesos en el ámbito histórico-social, los cuales tienden a la articulación e institución de fenómenos que son esencialmente indeterminados pero que la lógica ensídica los concibe estrechamente de manera determinista (“leyes de la historia”). Esta recursividad se plasma en la plenitud, parcial pero efectiva y aglutinante, de actos y significaciones propias del imaginario social y de la sinergia histórica, en procesos de institución y de constitución del tejido social y presentificación de lo real-social (por ejemplo la efectualización y legitimación del lenguaje instrumental –como instancia de dominación y hegemonía– por un conjunto de instituciones que expresan efectivamente el poder de determinadas clases sociales y la confrontación praxiológica de los actores sociales emergentes, desinstrumentalizando el lenguaje del poder y postulando imaginarios alternativos).

46 Es conveniente mencionar que Castoriadis entiende las categorías de *poiesis* y *praxis* de una manera peculiar: “la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* depende de la categoría de la sustancia, forma ligada de una manera persistente a una materia... Para mí, *praxis* es una *modalidad* del quehacer humano (y de ninguna manera *idéntica* a él...). Es la actividad que considera al otro un ser que puede ser autónomo e intenta ayudarlo a acceder a su propia autonomía. Otro es tomado aquí en sentido amplio y también me incluye a mí como ‘objeto’ de mi actividad. Como tal es propia, no de los seres humanos en general, sino de la subjetividad reflexiva y deliberante. Por lo tanto la *praxis* no tiene ni puede tenerse a sí misma como fin (aunque así la *defina* el propio Aristóteles), sino que apunta a cierta transformación de su

imaginación y lo imaginario ejercen un *efecto ontológico*; es decir, frente a una concepción ingenua dominada por el *fetichismo de realidad*, considero que tanto en el conocimiento como en la transformación de lo real, los recursos imaginarios constituyen una trama esencial, efectuando *poiéticamente* tanto el *pseudomundo del texto* como la *praxis* y posibilitando la transformación de lo fáctico, en una serie indeterminada de aproximaciones.

Cuando planteo la performatividad de lo imaginario como un *efecto ontológico*, quiero enfatizar una posición ontológica en donde lo real nunca aparece ante el sujeto como un hecho mudo, yecto<sup>47</sup>, vaciado de significado, sino todo lo contrario: lo real siempre aparece ante el sujeto, cargado, por ínfima que sea esa carga, con algún nivel de significación (el objeto más “insignificante”, al menos aparece como “objeto más insignificante” –o desconocido, o enigmático, etc.–, y con ello se puede iniciar todo un programa de investigación). De esta forma, el imaginario, como *evento de significación*, otorga a lo fáctico un índice de “realidad” que no es de su entera posesión, que no “está dado” exhaustivamente en el objeto: se trata de una realidad de significación, una suerte de semiosis objetual que pone el sujeto –aspecto gnoseológico vislumbreado por Kant con su *principio trascendental*–. Esa

---

‘objeto’ (humano). Ese ‘objeto’ –el otro– puede ser concreto y específicamente dado: psicoanálisis, pedagogía. Y también puede ser indefinido, como en la política. Por eso fue que al retomar el tema... definí al psicoanálisis como actividad práctico-poiética, cosa válida tanto para la pedagogía como para la política.” (1998b, 73-74)

47 En la misma raíz etimológica de la palabra objeto se encuentra ya, *in nuce*, esta dialéctica: *obiecto* –“poner delante”, “oponer”, lo que está puesto delante del sujeto, lo-que-está-ahí, el para-sí–, término que proviene de *obicio* –“echar”, “colocar delante”, pero es, a la vez, “infundir”, “inspirar”, “causar”–, y está relacionado con *iacio* “echar”, “arrojar”, pero es también “echar los cimientos”, “establecer”, “fundar”. Es decir, el *ob-iecto*, no es sólo lo que está delante como “obstáculo” (*obstaculum*), fuera, arrojado del sujeto, es también lo que se funda, lo que se instituye a partir del sujeto.

es la única forma que tiene el sujeto para relacionarse con lo real y por ello podemos considerar que la imaginación-imaginario ejerce un *efecto ontológico*. Lo imaginario ocupa un nivel en la densificación ontológica de la realidad, es, en una palabra, institución de realidad individual-social-fáctica. Pero esa institución debe entenderse como una *posibilidad indeterminada*: no hay una garantía total de que tras la investidura de ese *efecto ontológico* sobre el objeto, lo resultante sea algo absolutamente determinado de una vez y para siempre, en un solo sentido; la *poiesis* y la *praxis* del sujeto sobre el mundo real, constituye siempre una *posibilidad* de transformar lo real, que bien podría no tener lugar<sup>48</sup>.

### b. De *poiesis* como performador teórico

En el capítulo siguiente ensayaré la formulación de una filosofía del discurso y, particularmente, desarrollaré una *semántica de la imaginariidad* como síntesis del estudio sobre la imaginación y el imaginario castoriadiano –lo cual, a la vez, será el instrumental teórico con el que procederé a dilucidar el tema de las ciudades imaginarias–. En dicha semántica ocupará un lugar esencial la categoría de *poiesis* y, como

---

48 Creo que hay aquí una deuda importante con el pensamiento de J. G. Fichte. Sin embargo, tanto en Castoriadis como en el desarrollo que propongo, la imaginación-imaginario no ocupa la misma posición que Fichte le otorgaba al *Yo absoluto* en la “construcción” de lo dado. Esta imaginación/imaginario no se *pone* como el *Yo absoluto* fichteano, es decir, como un “acto de libertad absoluta”, aunque comparta rasgos importantes como “el dinamismo”, el “continuo hacerse”. Muy lejos de la formulación idealista fichteana, de su acosmismo en particular, la tesis que aquí propongo, entiende al imaginario como un “acto de libertad relativa”, siempre en tensión con lo fáctico, con una aproximación continua a lo real que nunca lo agota, ni es garantía absoluta de su *institución*; y en todo caso, siempre toda institución de lo real-social por parte del imaginario es de tipo provisional, histórico, susceptible de ser *reinstituído*. Ahí reside la posibilidad de la transformación histórico-social. Castoriadis reconoce el aporte y la divergencia con Fichte al respecto (1983, t. I, 253, nota al pie).

podrá comprobar el amable lector, intentaré su vinculación a la problemática que ofrecen el discurso y el texto, tanto en el ámbito que les es propio (el *cuasimundo del texto*, *legein*) como con respecto a la esfera de lo real social (*teukhein/praxis*). Aquí realizaré un primer avance, proponiendo *poiesis* como el carácter performativo del evento imaginario, como una *vis* significativa que articula dinámicamente a la imaginación con lo discursivo y lo real social. Veamos.

*Poiesis* proviene del verbo *poiein*, y originalmente significó “hacer”, “fabricar”, “producir”. En ese sentido “poética” puede diferenciarse de “noética”, que sería la doctrina relativa a todo pensar. Luego, este término pasó a significar “crear” y también “representar algo o alguien (artísticamente)”. Y más precisamente, *poiein* significó “crear algo con la palabra”. La poesía, o *poiesis*, es el acto performativo y se concreta en el poema, o *poiema* (Ferrater, 1998, t. III, 2824). Para Platón, la *poiesis* “puede ser con ello una especie de sabiduría, pero a diferencia de la estricta sabiduría de la doctrina de las ideas, la poesía es una sabiduría, por así decirlo, representativa” (2824). Tanto para Platón como para Aristóteles, la *poiesis* es de carácter *mimético*, y el Estagirita desarrolla la teoría al respecto en la *Poética*, como bien es sabido.

La incorporación que Castoriadis hace de esta categoría debe mucho a esa tradición, pero privilegia su dimensión “creadora”, “inventiva”, en detrimento de la *mimética*. De esta forma, y en íntima relación con lo planteado al final del párrafo anterior, Castoriadis vincula *poiesis* a la dimensión ontológica de la historia, como creación/invencción: “La historia es esencialmente *poiesis*, y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres (*teukhein y legein*).” (1983, 11). La *poiesis* presupone (al igual que la reificación) “la capacidad de darse lo que no es (lo que no es dado en la percepción, o lo que no es dado en los encadenamientos simbólicos del pensamiento racional ya constituido).” (1989, 231). Señala Castoriadis que lo esencial de la *poiesis* es la invencción, la constitución activa de lo nuevo, y no el “descubrimiento” o la simple “verificación”: “Y, en el plano social, que es aquí nuestro interés

central, la emergencia de nuevas instituciones y de nuevas maneras de vivir, tampoco es un ‘descubrimiento’, es una constitución activa.” (231).<sup>49</sup>

*Poiesis* es una categoría de síntesis y destaca el momento *performativo*, la efectualización de *legein* y *teukhein*. Es síntesis sinérgica del decir/representar y del hacer social. Propongo, entonces, en esta perspectiva castoriadiana, entender *poiesis* como *categoría performativa de las significaciones imaginarias sociales*, articulada dinámicamente con *objetos y construcciones discursivas*, es decir con la esfera del *legein*, así como con la esfera del *teukhein* y la *praxis* social –de ahí que la denomine sucintamente *performador* o bien que me refiera a ella como *efectualización poética*–. Se trata de una articulación bidireccional: *poiesis* es la performatividad connotativa de las significaciones imaginarias en los discursos y, a la vez, la performatividad denotativa de los discursos en las significaciones imaginarias. Así, el discurso tendrá una *vis poética* esencial que lo remitirá a un tipo específico de imaginario y el imaginario, por medio de esa *vis poética*, adquirirá concreción en la esfera discursiva. Los discursos, por lo tanto, crean, inventan, diseñan, producen *efectos ontológicos*, y se pueden efectualizar, en su legítima condición de texto, en un ámbito puramente discursivo (en el *pseudomundo del texto* o intertexto), como discurso argumental o narrativo (es el caso del discurso filosófico y literario); o bien, pueden propender a una mayor concreción articulándose como *praxis* o como *teukhein*, es decir, adquiriendo una densidad ontológica diversa y relativa en los múltiples estratos de intervención en lo real social o en lo fáctico (como sucede con ciertas utopías y literatura filosófico-política, o bien, como con el texto

49 En un sentido similar, Karel Kosík plantea que: “[S]ólo conocemos el mundo, las cosas y los procesos en cuanto los ‘creamos’, o sea, en cuanto que nosotros los reproducimos espiritualmente. Pero esta reproducción espiritual de la realidad no puede ser concebida de otra manera que como uno de los diversos modos de la relación humana práctica con la realidad, cuya dimensión más esencial es la creación de la realidad humano-social. Sin la creación de la realidad humano-social no es posible ni siquiera la reproducción espiritual e intelectual de la realidad.” (1976, 245)

científico que busca interpretar y transformar lo fáctico, o la poética arquitectónica y urbanística que sobredetermina las transformaciones urbanas, tal y como veremos en la segunda parte).

Con esta consideración esencial creo que se supera un escollo significativo que tiende –ya lo señalé en la introducción–, en ciertas corrientes filosóficas y de las ciencias sociales, a constituir un criterio que discrimina *ad portas* los discursos entre “ideológicos” y “científicos”, o entre “subjetivos” y “objetivos”, en referencia a su grado de “falsificación” o bien de “fidelidad” a la realidad. *Contrario sensu*, en mi perspectiva, todo tipo de discurso, incluso el más “deforme” y “tergiversador” (el más “ideológico”) de la realidad, tiene, en algún grado, un carácter *poiético*, inventivo,

creativo, y en consecuencia, produce algún *efecto ontológico* que no puede ser ignorado o minusvalorado *a priori*, puesto que remite a un imaginario que lo ha hecho posible y lo dota de una relativa consistencia discursiva, ontológica y social, y por lo tanto tiene, potencialmente (“para bien o para mal”), consecuencias en el orden de lo real social<sup>50</sup>.

La *poiesis*, entonces, se desempeña como una especie de *performador teórico* propio de la actividad del imaginario instituyente en su articulación con las producciones discursivas y con las prácticas sociales. En el siguiente capítulo valoraré la potencialidad de esta categoría para la elucidación de una filosofía del discurso que sirva de base para el estudio de las ciudades imaginarias.

50 Alexander Jiménez en su estudio sobre el discurso filosófico de los pensadores costarricenses de la primera parte del siglo XX, a los que denomina *nacionalistas metafísicos*, plantea que se trata de un discurso con recursos metafóricos poco novedosos y que “propone una mirada sesgada a los dilemas éticos y políticos de la convivencia social”, simplificador de la complejidad y las contradicciones políticas y plagado de nociones “tan imprecisas como las de ‘alma nacional’, ‘ser costarricense’, ‘ser de la nacionalidad’...” etc. Este tipo de discurso –que “reforzó, durante años, ideas y prácticas abiertamente racistas, colonialistas, clasistas y sexistas” y que legitimó la imagen de un país inverosímil y excepcional, una especie de “esencia previa a lo social y a lo político”–, sin embargo, argumenta lúcidamente Jiménez, fue fundamental para “la invención de la nación y la nacionalidad costarricenses...” y se encuentra inscrito en “un largo movimiento histórico de nacionalización de la vida política, social y cultural aún sin acabar y en marcha” constituyendo “uno de los momentos ideológicos más fuertes y delineados de ese proceso” (2002, 30 ss).