

FISIOLOGÍA DE LA IMAGINACIÓN HACIA UNA ESTÉTICA Y POLÍTICAS DEL DESARREGLO

FRANCISCO DE UNDURRAGA

Lo que entenderemos por fisiología aquí es una aproximación a los modos en los cuales ese conjunto no unificado de operaciones que llamamos imaginación puede ser entendido, en lo que concierne la relación entre el pensamiento y lo sensible. En el marco de esta aproximación, llevaremos a cabo el examen de nociones tales como voluntad, memoria, percepción, afecciones e intuición, así como de la acción recíproca y a la vez indecible (tomo aquí el uso del determinante ἀνεπίκριτος de los escépticos antiguos)¹ que dichos momentos subjetivos desarrollan, en lo que concierne la producción de sentido.² Comenzaremos con una revisión de los términos imagen e imaginación en Aristóteles, Tomás de Aquino y Hume, para luego centrarnos en el desarreglo como instrumento primero de la producción de sentido.

La imagen como motor del pensamiento en Aristóteles

En el *De Anima*, Aristóteles señala que los distintos sentidos (αἱ αἰσθήσεις) constituyen en cierta forma un solo sentido. Esto, cuando “[...] los distintos sen-

¹ En los *Esbozos Pirrónicos*, Sexto Empírico nos señala: “[...] puesto] que los humanos son diferentes por sus disposiciones en distintos momentos, es sin duda fácil decir lo que cada objeto real parece ser a cada cual, pero en ningún caso lo que es, puesto que la irregularidad es indecible (ἀνεπίκριτός ἐστὶν ἡ ἀνωμαλία)” Libro I, 14, 111-112.

² Abordaremos aquí la producción de “sentido” en las dos significaciones de αἴσθησις y de διάνοις, de manera de intentar esclarecer las conexiones y agencias de los mecanismos operativos que se encuentran detrás de tales términos. Αἴσθησις, según nos recuerda D. Hamlyn, es el vocablo que designa tanto la sensación como la percepción en griego. Ver D. Hamlyn; “Aristotle’s account of aesthesis in *De Anima*”. Dentro del campo semántico de διάνοις se encuentran: pensamiento (Pl.Sof.263d; Arist. *De An.*433a2), intención (Arist. *De An.*404a17), opinión (Pl.Fedr.63d), el significado de una palabra (Pl.Fedr.228d) o de un pasaje (ver *Liddell & Scott, An Intermediate Greek-English Lexicon*).

tidos perciben [por accidente] los sensibles propios de unos y de otros”³. A partir del comienzo del libro III, la posibilidad de un sustrato común para los sentidos y para las sensaciones es considerada en estos términos. Otro aspecto relevante para nosotros aquí, es que “el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo acto”⁴. Aristóteles concibe en términos de acción y de pasión el encuentro de la materia extendida con el primer eslabón de la subjetividad. Ya sea la vista, el oído o cualquier otro sentido, éstos se hacen “uno” con sus respectivas sensaciones en el momento de la percepción (αἴσθησις).

Todas las sensaciones, sea cual sea el sentido que hace posible su manifestación en la subjetividad, se asimilan en un solo sentido que les es anterior y que hace posible los otros sentidos. Anterior, nos dice Aristóteles, puesto que la sensación que es actualizada debe darse necesariamente antes en el sentido, en la forma de una pasión (πάθος). De otra manera, no habría comunicación posible entre ambos. En otras palabras, la naturaleza de lo externo se encuentra desde antes en la subjetividad. Ambos dominios comparten un mismo movimiento, si se quiere, un mismo canal, código o frecuencia (por nombrar algunos modos posibles de referir este continuo). Es así como el pensamiento, tanto en su función práctica como especulativa, es concebido por el filósofo como una forma de percepción.⁵

Ese sentido que unifica a los otros y les es anterior, es según Aristóteles la imaginación (φαντασία). Ésta comunica el mundo físico con el mundo de lo no físico – si acaso tal diferenciación tiene lugar en el ideario de Aristóteles. Lo que está en el centro de la discusión no es la relación entre lo que es propio y lo que es ajeno a la subjetividad. No se habla de la existencia o inexistencia, de la veracidad o error de enunciados que proponen una escisión entre lo razonable y lo sensible, sino que se nos invita a considerar las relaciones y diferenciaciones de tres momentos subjetivos, todos constituyentes de una misma materialidad – el continuo subjetivo – y eventualmente susceptibles de ser identificados de manera separada: “la imaginación, en efecto, es algo a la vez distinto de la sensación y del pensamiento”⁶.

Luego de la afirmación anterior, y sin hacer reparo sobre una transición en su discurso que nos habla ciertamente del materialismo presente en la cosmovisión y en la mirada científica del autor, Aristóteles se refiere a la imaginación ya no como lo que podemos denominar el “topos” subjetivo que hace posible la manifesta-

³ Aristóteles; *De Anima*, 425a30.

⁴ *Ibid.*, 425b27.

⁵ *Ibid.*, 427a19: «καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡπερ αἰσθάνεσθαι τί εἶναι».

⁶ *Ibid.*, 427b14.

ción del continuo espacio-temporal presente en la sensación particular, sino como “facultad” imaginaria. Ésta, nos señala el filósofo, a diferencia de la opinión (δόξα), depende de nosotros, puesto que podemos imaginar a voluntad. De ambos aspectos de la imaginación que nos son propuestos aquí, el “topos” imaginario (re)presenta, más que el lugar a través del cual el flujo objetivo ingresa en la subjetividad, el momento subjetivo que opera toda disposición respecto al supuesto desfase entre lo objetivo y lo subjetivo, así como toda diferenciación relativa a tal desfase, en lo que concierne esa corporalidad discursiva que entendemos por subjetividad. Es en este último sentido que el “topos” imaginario se hace indecible de la “facultad”.

El “topos” subjetivo y la “facultad” imaginaria constituyen los dos grandes modos en los cuales la imaginación ha sido entendida en la tradición. Si debemos referirnos a la relación entre ambos, podemos decir que el “topos” subjetivo hace posible las variaciones imaginarias, transmitiendo a éstas su latencia pre-lógica – instaurando precisamente, en el nivel de estos intercambios, el carácter indecible del logos y de toda operatividad. Puesto que los productos de la imaginación, considerada ésta como “facultad”, no se encuentran sometidos a los criterios de verdad y de falsedad (como pueden serlo la opinión y sus derivados), podemos decir que existe una relación que atraviesa la imaginación en sus dos aspectos (en cuanto “topos” y en cuanto “facultad”), una continuidad a partir de la cual es posible extraer otro tipo de verdad o, en otras palabras, a partir de la cual podemos concebir un desplazamiento del concepto de verdad que nos conduce a una nueva aproximación a la cuestión del sentido (διάνοιᾶ).

Aristóteles nos señala que las imágenes concebidas por la imaginación constituyen un motor para la acción futura de los animales. Éstos regresan repetidas veces sobre esta fuente para proyectar sus actividades a partir de lo que les es conocido y, al mismo tiempo, de lo que no está aún presente. (*De Anima*, 429a.) Un poco más allá en el texto, y en lo que concierne una actividad más específicamente humana, Aristóteles se refiere a un aspecto fundamental de la imagen: su acción permanente en el lenguaje.

En cuanto al alma dianoética, las imágenes reemplazan las sensaciones, y cuando ésta afirma o niega lo bueno o lo malo, huye o persigue. Es por esto que el alma nunca piensa sin imagen.⁷

El lenguaje vuelve una y otra vez sobre las imágenes o – podemos también decir – las imágenes hacen posible cada vez un nivel de desarrollo determinado en el uso que hacemos del lenguaje. La imagen se encuentra en la base de la opera-

⁷ *Ibid.*, 431a 14-18.

ción del lenguaje y se constituye de este modo en soporte de las relaciones que se establecen al interior de éste. El punto de Aristóteles que retendremos en lo que sigue es que “el alma dianoética” utiliza imágenes: “el alma no piensa sin imágenes”.

Aristóteles llamó “forma” al flujo imaginario que se comunica a los conceptos: “La facultad noética piensa [...] las formas en las imágenes”⁸. El filósofo entiende el conocimiento como un mecanismo en el cual el intelecto, o facultad noética, juega un papel de primer orden. No obstante lo anterior, y más allá de interpretaciones posteriores de los desarrollos de Aristóteles, es posible concebir, a partir de sus propios postulados, la hipótesis según la cual, más que el intelecto en tanto que agente del conocimiento, es la imagen la que hace posible las operaciones de éste. La objetividad presente en la imagen permite el funcionamiento del intelecto. El carácter activo e indecible de los mecanismos intra-subjetivos se encuentra presente en la concepción aristotélica de la sensación en tanto que momento diferenciador, antes que toda interpretación por parte del intelecto o de la imaginación.⁹

Aristóteles nos señala que el encuentro entre el intelecto y la imagen no tiene lugar una sola vez, sino que la actividad de ambos es producida de manera continua. Si consideramos el intelecto no como motor del aparato subjetivo, sino como una de las “facultades” que desarrolla las operaciones que le son propias al interior de la subjetividad, veremos que su funcionamiento no es autónomo. Podemos considerar la relación entre las imágenes y el intelecto – así como entre éstos y las otras instancias subjetivas, tales como voluntad, percepción o memoria – como un intercambio no diferenciado. La voluntad sería, por su parte, una “emergencia” compartida (utilizo aquí el término del biólogo y cognitivista Francisco Varela), una co-determinación recíproca entre el intelecto y las imágenes. No habría, por consiguiente, voluntad en una subjetividad vacía de contenido o, podemos también decir, el intercambio entre imágenes e intelecto puede ser entendido como el continuo volitivo de una subjetividad determinada. El *De Anima* de Aristóteles nos lleva a la consideración de este punto fundamental. Quedemos entonces por el momento con las siguientes ideas de base: el encuentro entre el intelecto y la imagen tiene lugar cada vez, y todas las veces que un informe de

⁸ Ibid., 431b 2.

⁹ René Lefebvre nos dice al respecto: “Si la phantasia no puede hacerse cargo de proveer el suplemento hermenéutico de la aisthesis, esto es, antes que todo, porque la aisthesis es ella misma discriminante. Aristóteles no deja de decirlo: es en y por la sensación misma que las cosas son distinguidas unas de otras, sin que la aisthesis deba incorporar el pensamiento”. René Lefebvre; «La phantasia chez Aristote: subliminalité, indistinction et pathologie de la perception», p. 46.

conocimiento puede ser establecido. No hay pensamiento, nos señala Aristóteles, sin el concurso de una imagen.

Tomás de Aquino. Lectura histórica y carácter indecible de los vínculos intra-subjetivos

Tomás de Aquino retoma la idea de Aristóteles según la cual no es posible pensar sin imágenes (o fantasmas). Aquino nos habla de la imaginación en los siguientes términos:

Para que el intelecto comprenda de manera actual su objeto propio, debe necesariamente volver a los fantasmas, de manera que perciba la naturaleza universal existente en el individuo.¹⁰

El “fantasma” es para Aquino el producto de la imaginación sobre el cual el “intelecto agente” actúa para “percibir la naturaleza universal existente en el individuo”. El filósofo considera la imaginación como algo que contiene las sensaciones, es decir, en el sentido de un archivo sensorial: “las formas adoptadas [de las diferentes percepciones sensibles] deben ser conservadas [y] lo que hace que los cuerpos sean impresionables no es lo que los hace ser conservados”¹¹. La memoria desarrolla su operación, según él, por sobre esta facultad, recordando lo que ha sido guardado internamente para la consideración actual. Sin embargo, el rol de la memoria depende al mismo tiempo de la acción del intelecto agente.¹²

A esta noción de Aquino sobre la imaginación y la memoria podemos oponer, de manera provisoria, la proposición siguiente: no es el intelecto (agente) el cual extrae de una suerte de depósito (la memoria o intelecto posible) aquello que es necesario para una finalidad determinada, sino que las imágenes se presentan de manera involuntaria – en la forma de un continuo que propongo llamar “voluntad primera” – produciendo ese momento subjetivo que llamamos memoria. Esta proposición se encuentra sin duda presente en la formulación de Aristóteles – retomada por Aquino – del “intelecto agente” y del “intelecto posible”, la cual propongo abrir aquí a nuevas formulaciones, que nos permitan concebir las interacciones subjetivas desde otra perspectiva.

Esta perspectiva concierne el carácter indecible de los vínculos intra-subjetivos. Memoria, voluntad, afecciones e imaginación no serían más que de-

¹⁰ Quaestio 84, Seventh article, en *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, p.397.

¹¹ Tomás de Aquino; “Quaestio Disputata de Anima, 13”, p.77.

¹² Claude Panaccio nos dice: “Tomás identifica la memoria intelectual que engendra el verbo interior, según Agustín, al intelecto posible del pensamiento aristotélico.” *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, nota al pie de p.180.

nominaciones / disecciones más o menos arbitrarias que afectan a una misma productividad. Francisco Varela nos señala en este sentido: “del mismo modo en que la percepción es imaginaria, la imaginación se basa en la percepción [...] en otras palabras, fenomenológicamente, nuestros espíritus no presentan una división clara entre la memoria, por un lado, y la afección o la visión, por el otro”¹³.

No habría una suerte de petición o de mandato presentado por el intelecto a la memoria, sino más bien una producción de ésta a través de imágenes que se manifiestan en la subjetividad en la forma de una lucha por la predominancia.¹⁴ Concebir en estos términos tales intercambios constituye tal vez una forma de comprender mejor – al modo de las particiones características de nuestra actualidad – el alcance contemporáneo de las doctrinas de Aristóteles y de Aquino. No se trata aquí de oponer de manera abusiva formulaciones actuales a postulados que pudieren ser falsamente considerados como superados. Lo que interesa es precisamente abrir la doctrina de los antiguos en todas las dimensiones que les pertenecen. No es más que una manera de visitar estos autores desde la perspectiva histórica que ambiciona transmitir sus contribuciones relativas al sentido (los encuentros y diferenciaciones entre αἴσθησις y διάνοια), a nuestros propios recorridos, los cuales tienen como objeto materias similares, y no exactamente las mismas.

La memoria no constituye, en esta dirección, una facultad definida, nunca completamente definible en la oligarquía de su constitución imaginaria, sino más bien el proceso mismo de síntesis intra-subjetivas. La manifestación del continuo imaginario se presenta primero como una respuesta a su propia espontaneidad de acción, y luego por requerimientos específicos de la subjetividad, respecto a la cual el llamado del intelecto no constituye más que una de sus formas – tal vez la más secundaria y languidecida. Como la muerte o la justicia (pienso en Kafka, en Patocka, en Blanchot y en Derrida), la imagen es lo que está siempre latente y que adviene de manera irreflexiva. Su relación con las afecciones es descrita por Patrick Vauday en términos de “la génesis subjetiva [...] que conduce tan decididamente a la producción material de las imágenes”¹⁵. La intuición, por su parte, es una irrupción descentrada desde esta zona autónoma y auto-constituyente de la imaginación.¹⁶

¹³ Francisco Varela; “Cuatro Pautas para el Futuro de las Ciencias Cognitivas”, p.247.

¹⁴ Hago aquí la transposición respecto a la noción según la cual “un conjunto neuronal se hace finalmente más predominante y se transforma en el modo de conducta del siguiente momento cognitivo”. Francisco Varela; “El Reencantamiento de lo concreto”, p.232.

¹⁵ Patrick Vauday; *La matière des images*, p.20.

¹⁶ La función principal de la intuición, nos dice Bergson, es “la visión directa del espíritu por el espíritu” (*La pensée et le mouvant*, p.42). La referencia de la subjetividad a sí misma en tanto que fundamento de la producción de sentido se basa precisamente en el hecho de que una información

Como decíamos, Aquino retoma la idea de Aristóteles según la cual la imagen ejerce una acción permanente en el intelecto, y la explicita en los términos que siguen: “la experiencia nos muestra que incluso la gente que ya tiene conocimiento, habiendo adquirido las ideas de esta manera, no puede pensar en lo que conoce en ausencia de imágenes”¹⁷. La imagen está, de esta forma, todo el tiempo en interacción con el intelecto, tanto en el momento de la gestación de las ideas, como en el momento de la utilización de las ideas en el ejercicio del pensamiento. La imagen constituye la posibilidad misma de la operación del pensamiento. Esto se hace evidente una vez que ya no contamos con la presencia del objeto frente a nosotros.

Sobre la base de estas concepciones, y con el fin de reconocer en el pensamiento todas las dimensiones de lo que Deleuze llama la “modulación” de lo real comprendida en la identidad de la imagen y del objeto,¹⁸ podemos concebir la imaginación en la forma de un río. Los conceptos son, en esta analogía, las hojas transportadas en la superficie del agua y la corriente en su conjunto constituye el pensamiento. Lo que podemos llamar “percepciones-memorias” figuran aquí como las hojas que no se muestran totalmente en la superficie, sino que quedan más bien sumergidas en el flujo. Tal flujo es el continuo de imágenes, el cual constituye una forma de manifestación en la subjetividad del continuo espacio-temporal.¹⁹

Para Aquino, el intelecto se encuentra en una posición claramente diferenciada respecto a la percepción: “cuando el espíritu quiere comprender algo nuevamente, debe volver a las imágenes y adquirir de nuevo las ideas”²⁰. El intelecto vuelve a la esfera del fantasma para poder desarrollar su acción. Podríamos, sobre la base de estos argumentos, pensar que las teorías de Tomás de Aquino suponen,

espontánea, voz o imagen, flujo o reacción, que surge a partir de la subjetividad pre-racional es, al mismo tiempo, agente detonador y objeto de la apercepción. Esta información espontánea nos habla de la existencia de un dominio anterior a la lógica, así como de una relación con lo real que se genera en los orígenes del lenguaje, antes de la utilización que nosotros hacemos de éste y, al mismo tiempo, en el proceso mismo de esta utilización.

¹⁷ Tomás de Aquino; *Sententia Libri de Sensu et [De Memoria]*, 449b 30-450a 25.

¹⁸ En *L'image-temps*, Deleuze nos dice: « L'image-mouvement, c'est la modulation de l'objet lui-même [...] car la modulation est l'opération du Réel, en tant qu'elle constitue et ne cesse de reconstituer l'identité de l'image et de l'objet. » pp.41-42.

¹⁹ Lo que el concepto de “emergencia” en Varela nos hace ver en este sentido es que, en los términos de la analogía aquí propuesta, las hojas de la superficie y las hojas sumergidas desarrollan relaciones que, lejos de responder a una contigüidad, constituyen “redes distribuidas que generan un estado global para el medio” – lo que Marvin Minsky (*The society of mind*), en su analogía de la mente en tanto que sociedad de agentes, entiende por “conjunto heterogéneo de procesos no unificados” y Wolf Singer llama “extensas asambleas de neuronas distribuidas cuya identidad de relación es una sincronía generada internamente por las descargas.” (“Phenomenal Awareness and Consciousness from a Neurobiological Perspective”, p.17.)

²⁰ Tomás de Aquino; *Sententia Libri de Sensu et [De Memoria]*, 449b 30-450a 25.

en esta época, el intelecto en tanto que monarca todopoderoso: del mismo modo en que los monarcas ejercen su soberanía respecto al pueblo – no obstante los compromisos y relaciones entre uno y otro – el intelecto requiere de imágenes para esa suerte de gobierno que llamamos intelección. Sin embargo, en el gesto del retorno a las imágenes ¿es posible hablar de “superioridad” en las concepciones del autor concernientes a la relación entre el intelecto y las imágenes?

No sorprendería del todo que Aquino considerara las funciones de la subjetividad desde la visión jerarquizada del mundo y de sus relaciones características de la epistemología teológica. Sin embargo ¿es una jerarquía lo que nos es propuesto aquí, al hablarnos de una facultad que no puede llevar a cabo su operación sin el concurso de elementos a los que debe volver constantemente, para nada menos que referir el estado de cosas (“la naturaleza universal que existe en los individuos”)? ¿Existe una trascendencia y una concepción estrictamente segmentada y ordenada del espacio y de las relaciones que sostienen tal visión – doctrina que establecería supuestamente las directrices del arte religioso de la época, a pesar del hecho que el arte, tal como Malraux nos muestra, escapa a tales pretensiones²¹, al mismo tiempo que quiere impregnar el mundo de las letras y de la interpretación, validando o imponiendo una (re)presentación determinada del mundo – o es más bien la visión pagana de Aristóteles y del común de la gente medieval que se filtran en los postulados de Aquino, promoviendo una democracia de cosas en la subjetividad, basada en el esquema de las correspondencias – las imágenes consideradas como elementos discretos, no trascendentales (en el sentido teológico del término), e indispensables para el funcionamiento del intelecto?

Es claro que una continuidad entre las dos esferas – lo sensible y lo inteligible – no recibe un desarrollo teórico por parte de Tomás de Aquino, más allá de la teoría del “intelecto agente” y del “intelecto posible”,²² la cual queda fácilmente expuesta a las reducciones llevadas a cabo por un pensamiento oposicional del mundo y sus relaciones. Más allá de la teoría referida, una continuidad entre lo sensible y lo inteligible no encuentra lugar en Tomás de Aquino en la forma de una argumentación explícita (si bien lo implícito también forma parte del argumento). La configuración pre-teórica de la complicidad de intercambios que la noción de correspondencia implica no es abiertamente tratada por el autor.²³

²¹ Al hablarnos de Giotto, Malraux nos dice: « la nouvelle peinture ne s'adressait pas aux saints, et entendait moins rendre témoignage que séduire. D'où le caractère furieusement profane de cet art qui se voulait si pieux. » *Le Musée Imaginaire*, p.23.

²² Ver Quaestio 84, Seventh Article, en *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, p.397.

²³ En *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, encontramos el siguiente origen y evolución del término « correspondance »: « le verbe correspondre est emprunté (1330-1332 pour le radical *correspondant*; 1380 pour le verbe) au latin médiéval *correspondere* « s'harmoniser, concorder » (1236.) De son radical *correspondant* est dérivé *correspondance* n.f (XIV^e s.) au sens courant de « rap-

El esquema político presente en los desarrollos de Aquino supone un tipo diferente de soberanía, de idiosincrasia y de relación con el poder, del que podemos encontrar hoy en día en ejercicio de las particiones del mundo. Sin embargo, ese esquema político es también diferente de una simple jerarquía de relaciones y de una supuesta superioridad en el origen. La idiosincrasia de Aquino – éste es el punto que nos interesa aquí – deja trasparecer concepciones del mundo que nos hablan de un modo de materialidad del pensamiento que se desarrolla en la forma de la acción de las imágenes en la subjetividad.

Es así como los textos de Aquino nos hablan del modo en que las imágenes, las cuales constituyen la movilidad interna de la subjetividad, esas imágenes aparentemente desorganizadas y en cierta forma arbitrarias, pueden ser consideradas como instauradoras de otro tipo de dominación, que concierne el orden a la vez mundano y ficticio del pensamiento. En este sentido – de esta manera la doctrina de los antiguos ilumina nuestra propia actualidad – un carácter a la vez totalitario y revolucionario caracterizaría la política de la imaginación, la estética de la obra de arte, así como el ilogismo de la imposición de la imagen a través del mecanismo de exteriorización de los intercambios intra-subjetivos en la esfera de lo público hoy en día (los *media*, el mundo virtual, etc.)

Para abrir los desarrollos de Aquino no solamente a nuestra temporalidad, sino que a su propio contexto histórico, podemos hacer referencia al libro de Mary Carruthers, *Machina memorialis*. Esta investigación consiste en una revisión histórica de “el arte de la memoria” o “sancta memoria” en las comunidades religiosas en los monasterios de la Edad Media.²⁴ La unidad y el orden del intelecto, según nos muestra Carruthers, no resultan, de acuerdo a las prácticas meditativas medievales – digamos, según una parte tan importante como descuidada del pensamiento medieval – de una separación de la percepción, sino más bien de una distribución a la vez ordenada y fundamentalmente asimiladora de todos los datos, tanto sensoriales como netamente intelectuales. La división del intelecto y de la percepción, así como de los datos de la sensación, si es posible hablar de tal separación – digo esto último tras ejercitarnos en la actividad que propongo, que consiste en oponer lo planteado explícitamente por Aquino, a la idiosincrasia materialista pre-

port de conformité, d'analogie (à propos d'inanimés.)» C'est à ce sens que se rattache l'emploi du pluriel *correspondances* chez les écrivains romantiques et post-romantiques (Nerval, Balzac, et surtout Baudelaire, Rimbaud.) »

²⁴ El concepto de “memoria”, nos dice Carruthers, es mucho más amplio que lo que designamos con este vocablo hoy en día, “[...] éste reconoce el rol esencial que juegan la emoción, la imaginación y la meditación en la actividad de rememoración”, p.10. En este sentido, en el corazón de la práctica meditativa medieval no había una verdadera distinción entre la sensibilidad y la actividad del intelecto, sino que, por el contrario, las operaciones del intelecto se valían – como siempre lo han hecho – del concurso de las imágenes (en el sentido más sensible de éstas).

sente en sus escritos – tal separación, de ser efectiva, constituiría una división extremadamente inoperante para la unidad del intelecto. Cabe hacer notar que el carácter operativo del aparato subjetivo es lo que concentra el interés tanto de Aristóteles como de Aquino, en los textos señalados.

Del mismo modo en que no es necesariamente el intelecto el que actúa sobre los datos de la percepción, sino que estos datos organizan un producto determinado de dicha facultad, la unidad del intelecto no se funda en su carácter aislado en relación a la diversidad contenida en la percepción, sino que surge a partir de un proceso de lucha por la predominancia llevado a cabo por los agentes imaginarios. La unidad, por consiguiente, no es una entelequia trascendente al dominio de la percepción, sino más bien un criterio que toca a la percepción considerada en actividad. En este sentido, no hay separación entre el intelecto y la percepción. La imaginación se encuentra permanentemente en la agencia recíproca de ambos. Ésta opera las particiones y las diferencias del encuentro. La imaginación es, en este contexto, algo así como la sensación en la subjetividad, la cual hace posible cada vez la manifestación del estado de cosas del mundo, ese mundo respecto al cual elaboramos permanentemente nuestros juicios. Nuestros juicios, según podemos constatar en todo momento, no están faltos de un gran componente imaginario, afectivo y sensitivo.

Más allá del tema de la imagen como elemento necesario – en cada momento cognitivo – para el desarrollo de la actividad del intelecto, Aquino nos hace ver un aspecto de las imágenes que concierne la habilidad de éstas para constituirse en espejos de las ideas: “los espíritus humanos no requieren solamente de imágenes en tanto que fuentes de ideas, sino también como algo en lo que éstas pueden ser observadas”²⁵. Esta noción de la imagen en tanto que espejo de la idea, refuerza el estatus puramente subjetivo de la escena en la cual tienen lugar los debates del conocimiento. Sería ésta una manera de anunciar la epistemología kantiana y, al mismo tiempo, una forma de superar todo tipo de postulado ingenuo, en lo que concierne el sujeto y su relación con la sensibilidad. El carácter indisociable de la acción de las imágenes y de la acción de la idea queda de este modo propuesto – una idea será siempre una idea imaginaria.

Hume. La imagen y la idea como auto-engendramiento y pérdida de intensidad

Hume desarrolla, hacia mediados del siglo XVIII, una teoría que trata de manera explícita el rol de lo sensible en la subjetividad. Para él, la idea no es más que

²⁵ Tomás de Aquino; “Sententia Libri de Sensu et [De Memoria]”, 449b 30-450a 25.

otro tipo de percepción. Ésta se divide en impresiones y en ideas. La diferencia de ambas, es que las primeras muestran un carácter más fuerte y vivo. Entre los dos tipos de percepción existe una gran semejanza, con excepción de este punto. Hume no distingue una subjetividad pre-racional de una subjetividad racional. Para él, la idea tiene un carácter material.

El autor postula que en la base del conocimiento existen objetos simples que comunican con impresiones y con ideas simples: “toda idea simple tiene una impresión que le es similar; y toda impresión simple tiene una idea correspondiente”²⁶. Las ideas son, según él, imágenes de las impresiones y, a pesar de que una idea pueda ser la imagen de otra – constituyendo así una imagen secundaria – ya sea de manera mediata o inmediata, tras toda idea habrá siempre una impresión simple.²⁷

Muchas de las ideas complejas que tenemos, nos dice Hume, nunca tuvieron una impresión que les corresponda, así como muchas de nuestras impresiones complejas no son nunca copiadas exactamente en ideas. Al distinguir de esta manera las ideas complejas de las impresiones, y las impresiones complejas de las ideas, el filósofo empirista establece una distinción que será posteriormente fundamental para los desarrollos del atomismo lógico.²⁸ Esta distinción concierne una separación de los datos que hacen posible las ideas o las impresiones complejas, de las variaciones que pueden ser llevadas a cabo sobre la base de estas ideas o de estas impresiones – gracias a su complejidad – y que pueden o no constituir nuevas ideas.

Hume entiende la imaginación en tanto que “facultad” imaginaria, en el sentido en que lo vimos con Aristóteles y con Tomás de Aquino y, al mismo tiempo, como “topos” imaginario. El autor concibe la imagen como un producto de la idea que queda no obstante en la forma de idea: “las ideas producen las imágenes de ellas mismas en nuevas ideas”²⁹. Notemos, en relación con esto, el paso del estatus de reflejo que tiene la imagen respecto a la idea en Tomás de Aquino, al de

²⁶ David Hume; *A treatise of Human Nature*, p.51.

²⁷ Según Jonathan Bennett nos señala, “la visión que tiene Hume respecto a la significación es esencialmente la visión de Locke: comprender una palabra es asociarla a un tipo de “idea”, y las “ideas” son estados cuasi-sensoriales [...] es así como éste comparte con sus predecesores [Locke y Berkeley] una imagen general en la cual no hay límites radicales entre pensar, imaginar, significar y comprender”. *Locke, Berkeley, Hume. Central themes*, p.222.

²⁸ El tema, desarrollado por Hume, de las impresiones y de las ideas complejas, en relación con las impresiones y las ideas simples, sentaría las bases del atomismo lógico al proponer una comunidad de estructura entre lo sensible y lo lógico o proposicional, así como una movilidad interna a esta estructura. Ver *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.04. También, R. Watson; *Representational Ideas*, p.78.

²⁹ David Hume; *A Treatise of Human Nature*, p.54.

auto-engendramiento de la idea – a partir de sí misma, y tomando la forma de una imagen que es a la vez una nueva idea – concebido por Hume. En términos de éste, la imagen no es más que una percepción débil y menos viva que la impresión. Sin embargo, las ideas simples, por su parte, pueden reunidas por la imaginación en la forma en que ésta lo determine.

El filósofo no está tan preocupado de la relación entre las imágenes y la percepción, como lo está de las diferenciaciones internas que las imágenes vienen a operar en términos de intensidad. “Nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones”³⁰. La imagen no constituye, para Hume, tanto el motor y el lugar del paso de lo sensible, como define las relaciones de intensidades internas entre las impresiones – las cuales son más próximas a la percepción – y las ideas. Si bien Hume no da demasiada importancia a la imagen – la idea – puesto que ésta constituye un derivado de la percepción y, en cierta forma, de las impresiones, sus investigaciones suponen la imagen como motor de la facultad intelectual – un motor a contracorriente, si queremos, pero un motor que establece no obstante las diferenciaciones que son indispensables para la gestación de ideas complejas, y para las variaciones efectuadas sobre la base de los datos empíricos.

Eso que llamamos entendimiento, nos dice Frédéric Brahami citando a Hume, “no es una facultad autónoma, sino que el conjunto “de propiedades generales y mejor establecidas de la imaginación” (Tratado I, p.361)”³¹. Las ideas son imágenes de ellas mismas o de las impresiones. En otras palabras, la imagen define relaciones de disyunción y juega de esta forma el rol de multiplicador para la vida subjetiva. En este contexto, las variaciones relativas a los datos empíricos se desarrollan en el modo de pérdida de intensidad. El mundo de las ideas será construido sobre la base de la variación de impresiones simples y también de ideas simples, mediante el concurso de las imágenes en tanto que auto-engendramiento de la idea como pérdida de intensidad.

Hume ve en la memoria una facultad que retiene gran parte de la vivacidad de la impresión. La imaginación, por el contrario, pierde completamente esta vivacidad, y puede ser llamada “idea perfecta”: “Las ideas de la memoria son mucho más vivas y fuertes que las ideas de la imaginación”³². Esta última distinción, así como el rol multiplicador de la imagen, pueden ser contrastados, puestos en tensión con las nociones sobre la imaginación que propusimos antes: la imaginación en tanto que memoria en actividad, en el continuo indecible de la subjetividad.

³⁰ Ibid.

³¹ Frédéric Brahami; « Le scepticisme et la nature humaine », p.50.

³² David Hume; *A Treatise of Human Nature*, p.56.

En un sentido, la imagen aleja el continuo subjetivo de los datos de la percepción. En tal caso, sólo el encadenamiento lógico queda para servir de unión a las diferentes ideas, las cuales han llegado a ser abstractas en el curso de la acción imaginaria. Un segundo aspecto que nos interesa es la producción de la imagen como auto-engendramiento de la idea. Si bien se trata de una pérdida de intensidad, esta noción nos conduce al tema de la referencia de la subjetividad a sí misma como motor de toda producción.

El desarreglo. Voluntad, ficción y producción de sentido

Si podemos hablar de un momento volitivo en el proceso del conocimiento, es preciso hacer la distinción entre al menos dos maneras en las cuales concebir dicha operación. La primera, según propuse más arriba, dice relación con el continuo imaginario, el cual alcanza la hegemonía en el medio subjetivo, en la forma de una lucha por la predominancia. La segunda, concierne un vínculo posterior a la gestación propiamente imaginaria, una relación que genera, sobre la base de sus propias disposiciones idiosincrásicas, los modos del imaginar. Esta segunda forma de la volición interfiere a menudo con la transparencia del juego imaginario, pero establece, por otro lado, un límite, produce el movimiento de coacción que fuerza al continuo imaginario a revocar elementos degradados en el curso de las variaciones. Este mecanismo tiene lugar en la forma de una depuración.

En lo que concierne la apercepción, ésta desarrolla su síntesis sobre el conjunto de imágenes aportadas por los objetos percibidos, y no solamente sobre el objeto o imagen actual. Es así como el desfase y el juego de analogías se hace posible al interior de la subjetividad, instaurando para la referencia una intemporalidad relativa al evento. Los intercambios intra-subjetivos que sostienen el juego analógico generan un objeto propiamente “subjetivado”, atemporal y liberado de las limitaciones del presente, gracias a su inserción en las variaciones que lo enriquecen y que lo contrastan con los otros aspectos percibidos. A través de este proceso, el objeto se ve integrado en el mecanismo de depuración del cual hablaba en el párrafo precedente. Más allá de relaciones puramente imaginarias, esta depuración constituye la operación misma del lenguaje y de la gestación de sentido. En el tiempo absoluto de la imaginación, la actividad del proceso imaginario genera posibilidades indefinidas, en lo que concierne la producción de sentido.

Si debemos designar una facultad – tal como lo hacemos arbitrariamente con las otras divisiones de la subjetividad que llamamos intelecto, voluntad, memoria, etc. – que es la más apta para generar lo real, ésta es la imaginación. No porque la imaginación produzca un mundo de ilusiones que nos distraen del “verdadero” mundo, sino porque nos inserta en el proceso mismo de producción de ilusiones que nos presentan cada vez el mundo. La imaginación es, en este sentido, la facul-

tad fenomenológica por excelencia, el órgano que me muestra a mí mismo observando mientras observo, sintiendo mientras siento, pensando, amando, gozando³³ mientras me hago materia en tales intercambios, en principio, para nada más que establecer o simular el contacto con un yo que no deja de escapárseme. La imaginación es, en fin de cuentas, el instrumento del deseo y de la referencia a sí de la subjetividad que fecunda el mundo y sus relaciones.³⁴

Si el flujo real no estuviera presente en la subjetividad, dos lenguajes operarían – el de lo continuo y el de lo escindido – dos lenguajes que se rechazarían mutuamente en los límites de sus exterioridades. El encuentro tiene lugar, por el contrario, al interior de la subjetividad y en la objetividad del mundo. El lenguaje de la realidad se encuentra desde antes en el sujeto.³⁵ Es a partir de la situación del sujeto en la realidad que éste puede operar el retorno a su propio ilogismo fundador – y, no obstante, co-extensivo al logos – para establecer toda relación, así como todo reparto posible. Tanto la posibilidad del conocimiento, como las limitaciones en la comunicación entre el objeto y el sujeto no se encuentran al exterior del sujeto, sino al interior de éste. El factor del desfase del sujeto y el mundo, es decir, del desfase del sujeto consigo mismo, puede ser considerado según al menos tres formas, que son variaciones de una misma problemática que afecta a la subjetividad en su conjunto:

1- la incapacidad del individuo de producir en él un intercambio permanente en el nivel de los diferentes momentos del continuo subjetivo, intercambio que hace de la empatía con su entorno una tensión perfecta, un desorden acabado entre las

³³ Dolmancé nos dice en *La Filosofía en el tocador*: “L’imagination est l’aiguillon des plaisirs; [...] elle règle tout, elle est le mobile de tout; or, n’est-ce pas par elle que l’on jouit? N’est-ce pas d’elle que viennent les voluptés les plus piquantes?” Sade; *La Philosophie dans le boudoir*, p101.

³⁴ Entiendo aquí el deseo en el sentido de la *Begierde* hegeliana, más que en el del *Wunsch* freudiano. En un artículo sobre «El estadio del espejo» de Lacan, Elisabeth Roudinesco nos recuerda: «la *Begierde* est le désir par lequel s’exprime la relation à soi de la conscience: il s’agit de reconnaître l’autre ou l’altérité en tant que la conscience s’y retrouve elle-même.» Lacan, nos dice Roudinesco, se inspira en las páginas manuscritas de Kojève, quien propone el paso de una filosofía del «yo pienso» (Descartes) a una filosofía del «yo deseo» (*Begierde*). «Le stade du miroir, concept et archive», en *Lacan*, p.47.

³⁵ En su artículo “Hombre y lenguaje” (1965), Gadamer nos dice: “Sólo podemos pensar dentro del lenguaje [...] el conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio.” *Verdad y método II*, pp.147-148. Esta encrucijada en la que se sitúa el lenguaje, en lo que concierne nuestra producción de mundo, estaba ciertamente presente en el pensamiento pre-socrático. Según Charles H. Kahn nos señala, “Diels was right in locating the central insight of Heraclitus in this identity of structure between the inner, personal world of the psyche and the larger natural order of the universe [...] the ignorance of men lies in their failure to comprehend the logos in which this insight is articulated, the logos which is at once the discourse of Heraclitus, the nature of language itself, the structure of the psyche and the universal principle in accordance with which all things come to pass”. *The art and thought of Heraclitus*, pp. 21-22. Ver Hipólito; *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, «Héraclite, Fragments», en *Les Présocratiques*, BL-BLI, p.157.

diversas capas de la interioridad y el movimiento de lo real. La consecución de tal estado supone la supresión del lenguaje, o bien el abandono a los mecanismo analógicos de éste. El movimiento analógico abre el lenguaje a la serie de variaciones y la identidad es abiertamente asimilada en tanto que digresión indefinida. Esta actitud – hecha posible a través de la escritura de la poesía o bien en las prácticas artísticas – consiste en el abandono por parte de facultades activas como la voluntad (segunda), a la materia interior (voluntad primera). Este gesto ya no concierne las dificultades de un organismo que lucha por la predominancia, sino más bien el perfeccionamiento del tono y del estilo.

2- Sólo algunos de los aspectos indefinidos del objeto se muestran en el flujo sensitivo presente en la subjetividad. La comunicación no es permanente, sino que se desarrolla en el continuo subjetivo en la forma de latencia, hasta reencontrarse una vez más con el objeto o su imagen y acrecentar de este modo la imagen real – que es una forma material y subjetiva de éste. Este mecanismo llama a una compenetración cada vez más grande con la cosa. Sin embargo, ésta no cesará nunca de mostrarse a nosotros de nuevas formas. La compenetración total de la cosa y del sujeto queda siempre algo por venir, y puede recibir el nombre de ilusión. El sujeto y el objeto son, en este sentido, dos materialidades disímiles e irreductibles el uno al otro. Esto dice menos del hecho que los objetos tendrían una riqueza infinita y exterior al sujeto, que del desfase entre la actividad y la pasividad intra-subjetivas, cuyos intercambios producen esos objetos.

3- Existe una distancia permanente entre el continuo subjetivo consciente – el cual hacemos actual, configurando en el tiempo el presente de la imagen – y el continuo que conserva los objetos en su modo real, y tanto más inexpresable por cuanto escapa en uno o muchos puntos a la imposición volitiva (en sus diversos grados) que los lleva a manifestarse. Esta distancia concierne, en el nivel del lenguaje, la relación conflictiva entre el lenguaje de las transacciones y el lenguaje de lo real. La desintegración confluyente de ambos extremos genera, por una parte, la expresión propiamente poética y, por otra, el lenguaje común. Hay sin duda grados en esta relación de ambos, que van del purismo simbolista de Mallarmé al ilogismo contingente de Allen Ginsberg.

Al alejarse de su disposición instrumental, el lenguaje alcanza la acción en un primer grado: aquel que concierne las particiones estéticas del mundo. El problema es que la historia instrumental del lenguaje impone su peso sobre la totalidad del lenguaje, impregnándolo de motivaciones finalistas y que, en tanto que el lenguaje se aleja de su propia desocupación, éste se distancia al mismo tiempo de la más activa de las finalidades: no simplemente dar cuenta de ella, sino que ejercitarse en el arte de las agencias de la sensibilidad.

No es en absoluto imposible para el lenguaje romper con el automatismo operacional que le es transmitido – en cada reducto de su acción – a través de su historia. Se trata de trazar bien las coordenadas de su propio abandono, el cual figura en la base de su relación y de su no relación con el mundo. Para convertirse en el sujeto de las agencias de lo sensible, el lenguaje debe hacerse objeto y sujeto de una confrontación asidua con las instancias materiales y afectivas que lo constituyen, del mismo modo que debe templar su proceder en el dominio de la imposición analítica, la cual lo acerca a la materia respecto de la cual éste es un antiguo testigo.³⁶ En este sentido, y contrastando estos asuntos con la problemática de la continuidad generalizada de las apariencias en el mundo de nuestros días, debemos insistir en el hecho de que el pensamiento será superado por la imagen, si no se convierte en su propia circulación afectiva.³⁷ Tal determinación altera todo ciclo de recurrencia del lenguaje en un mismo trabajo de sensibilidad y de estilo. En esta dirección, en el centro de la articulación afectiva del ilogismo subjetivo que establece sus relaciones con el mundo, el gusto o sentimiento estético constituye la arquitectura desarreglada del evento.

La tercera perspectiva en la cual la voluntad puede ser entendida, constituye el sentido más común. Es decir, aquel que se vincula directamente con la acción espacio-temporal. Mi hipótesis aquí consiste en decir que, cuando los dos últimos sentidos en los cuales la voluntad puede ser entendida – el de momento posterior al continuo imaginario y el de la acción espacio-temporal – toman distancia del primero – el movimiento propiamente imaginario – cuando, por ejemplo, el análisis se aleja del imaginario o, a la inversa, cuando el imaginario toma distancia de

³⁶ Sería este el sentido en el que Baudelaire nos habla del genio, y del hecho que el adulto deberá usar de manera consciente la analítica para volver de manera inconsciente a la libre circulación imaginaria de la infancia. Ver « Le peintre de la vie moderne », en *Œuvres Complètes*, p.794.

³⁷ Antes de tomar la forma del lenguaje, si acaso la toma, la intuición se manifiesta en inclinaciones afectivas que son goce de su propio estado. Estas inclinaciones nos comunican disposiciones posibles, arreglos deseables. Es hacia tales arreglos que se dirige la encuesta lacaniana de la conexión entre significantes (no de la conexión entre significantes y significados). Ver Colette Soler; “Les paradoxes du symptôme en psychanalyse, Lacan sans paradoxes”, en *Lacan*, pp. 115-116. Michel Henry nos señala en esta dirección: “[...] la afectividad es el fundamento universal de todos los fenómenos [...] La afectividad de los fenómenos reside en la auto-afección de la trascendencia que despliega el horizonte.” *L'Essence de la Manifestation*, v.II, p.608. Ya sea en los términos de la “paradoja de la inmanencia y de la trascendencia”, que caracteriza la percepción según Merleau-Ponty (*Le primat de la perception*, p.50), en la formulación bergsoniana de la “visión directa del espíritu por el espíritu” (ver nota 16), en el “goce” lacaniano que se fija en el síntoma, pero que constituye primero el reencuentro del deseo del sujeto con su propio desear, o bien en “la auto-afección de la trascendencia que despliega el horizonte” de Michel Henry, la referencia a sí misma de la subjetividad como condición de la producción de mundo y de sentido puede ser entendida en términos de un retorno permanente a los intercambios intra-subjetivos e imaginarios como acto necesario para el pensamiento (en el sentido más amplio de éste).

los otros dos, digamos, en el curso del despliegue del ilogismo poético o de la obra de arte, entonces se producen las grandes arbitrariedades, y también las disidencias portadoras de cambio.³⁸

Tomemos el ejemplo de la escritura y de la lectura para ver cómo opera la relación entre estos tres sentidos en los cuales la voluntad puede ser entendida. El acto volitivo, en el tercer sentido, estaría en la decisión de escribir y de leer, y no en el escribir y en el leer mismos. En la escritura y en la lectura nos ejercitamos en el uso de los conceptos. En esta medida, podemos alcanzar niveles apelativos, representativos y estéticos cada vez más avanzados. Sin embargo, los conceptos son en el dominio del pensamiento lo que es manifiesto, el instrumento del cual nos servimos, pero no la habilidad. El proceso de perfeccionamiento de la lectura y de la escritura depende de otro mecanismo, el cual se hace manifiesto rara vez. Entre la decisión de leer o de escribir y la producción imaginaria en pleno despliegue, la volición segunda se ejerce en las digresiones y en las transgresiones recíprocas de una y otra esfera.

Es sobre el plano de las imágenes (o voluntad primera) que la habilidad del lenguaje se desarrolla, en la forma del largo y paciente ejercicio para alcanzar el estilo o la “voz propia”. El mecanismo de depuración se muestra como supresión de excedentes, como negatividad de la escritura y aprehensión sintética de gestos y de formas. Sólo con posterioridad, en una fase secundaria, está el movimiento desde el dominio de las imágenes al de los conceptos. Ahí, nuevas relaciones surgen en apariencia de la lógica que los comunica, pero tales lazos responden en realidad a una problemática anterior, indefinidamente insondable en los intercambios de lo conceptual y de lo pre-conceptual.³⁹ La lógica constituye un momento posterior al continuo imaginario, configuración determinada de un sustrato cuyas disposiciones escapan a toda disposición, y que se vincula con lo indeterminado de la materia.

La sensación interna, que surge de la confluencia y de la confrontación de las imágenes entre sí, es infinitamente más rica y más pobre que lo que el lenguaje alcanza a manifestar – tan rica y tan pobre como nuestra producción de mundo lo

³⁸ No puedo evitar referirme aquí a la importancia que otorga Aristóteles a la acción en su *Poética* – aquella que debe ser el objeto principal de la imitación por parte del poeta – así como de las dimensiones éticas decisivas de dicha concepción: “el fin de la vida, nos dice el filósofo, es una cierta manera de actuar, no una manera de ser; y es en razón de su carácter que los hombres son tales o cuales, pero es en razón de sus acciones que son felices o lo contrario. Entonces los personajes [entendamos aquí también, los hombres] no actúan para imitar los caracteres sino que reciben los caracteres por añadidura y en razón de sus acciones [...]” *Poética*, 1450 a.

³⁹ Tal vez en el modo en que Foucault entiende – en el marco de los conceptos de límite y de reparto originario – los vínculos entre razón y sinrazón, entre sueño y vigilia, así como, en lo que concierne la sexualidad, “la partición trágica del mundo feliz del deseo.” *Dits et écrits I*, pp. 187-194.

es. La sensación interna es más pobre, en el sentido que los conceptos del lenguaje nos presentan un mundo ya constituido de objetos, y más rica en el sentido que los aspectos desconocidos del mundo acceden primero al continuo imaginario (ya sea a través del lenguaje, o no) y no son necesariamente retransmitidos al lenguaje – lo son rara vez, en una búsqueda estética del pensamiento que combate formas degradadas, poco críticas en el uso del lenguaje. Es importante constatar este aspecto intransitivo del lenguaje que ilumina el imaginario con las complejidades del mundo, pero cuyo uso para producir el mundo requiere de un esfuerzo que supone, entre otras cosas, la superación de lo utilitario – o su sublimación – así como la búsqueda consciente de lo inexpresable imaginario.

Para no limitar los datos de la sensación imaginaria, hacemos uso de la analogía. Con ésta, determinamos dos o diversas coordenadas que abren un espectro más o menos amplio de posibilidades que nos permiten proyectarnos al *agon* del imaginario, más que confinar este movimiento en una abstracción. En el caso de la poesía, el uso del lenguaje en tanto que ilogismo analógico nos conduce a lo inexpresable. A través del lenguaje poético, se trata de romper con ese aspecto del lenguaje que el poeta contemporáneo Jeremy Prynne describe como “ondulaciones acres (...) tan llenas / de convenientes giros de extinción”⁴⁰. El lenguaje poético es, en este sentido, un ejemplo para el saber teórico, así como para toda ambición del pensamiento, en lo que concierne modos lúcidos de superación de usos de lenguaje fundamentalmente degradados.

La analogía y sus actuales modos de desencadenamientos asimétricos son una forma de continuar con el “flujo” de las imágenes. Con ella debuta en la conciencia el uso de la ficción, del artificio, en tanto que funciones que desarreglan el lenguaje que confina el impulso imaginario en zonas arbitrarias: los conceptos. La designación de facultades, de entidades, las ideas, constituyen limitaciones arbitrarias que nuestra espontaneidad cognitiva impone a las agencias del saber. Que los límites que asignamos a las entidades subjetivas sean necesarios para referirlas, así como para promover su acción, no significa que dichos límites abarquen tales entidades, que los límites y las entidades no sean en gran parte ficciones que nos conducen a una productividad que escapa a toda asignación, y cuya agencia necesita de momentos que actúan más como aceleradores que como núcleos identitarios. Ésta es una manera posible de concebir la operación analítica.

⁴⁰ J.H Prynne; « Break it » en *Poems* (1999), p.51.

Conclusión

El tema de los límites nos remonta a lo que veíamos a comienzos de este artículo: las relaciones descentradas entre lo que podemos llamar un “sitio” subjetivo y una “facultad”. La ficción y el desarreglo se muestran como mecanismos de producción de sentido, a través de estrategias que transgreden divisiones estrictas entre la materia subjetiva (“sitio”) y sus operaciones (“facultades”). No es sino una manera en que la subjetividad, nuestros intentos de aproximación, así como los desafíos que implica el desarrollo de una fisiología de la imaginación, proponen diversas hipótesis que pueden ayudarnos a comprender la producción de sentido en las condiciones específicas de nuestro mundo actual.

Una de las tareas principales que he presentado en el transcurso de estas páginas, es la de una lectura histórica de la tradición de pensamiento, entendiendo con esto la interpretación de las teorías anteriores desde nuestros propios instrumentos discursivos, abriendo de este modo dichas doctrinas en todas las dimensiones que les pertenecen, e intentando iluminar con esto los requerimientos actuales del saber. El examen de distintas nociones relativas a la subjetividad nos habrá permitido evaluar la importancia del desarreglo, tanto respecto a conceptos demasiado alejados de los desarrollos que los vieron nacer (para ver de este modo actualizada su competencia y operatividad), como respecto a una determinada posición, sesgada, de la subjetividad, en lo que concierne la evolución del sentido, el carácter en cierto modo caótico e impredecible del mundo y de sus relaciones.

Es para aproximarnos a estos asuntos que he querido evaluar aquí la posibilidad de una estética y de políticas del desarreglo. Este propósito nos habrá permitido avistar algunas conexiones y agencias de los mecanismos operativos que se encuentran detrás de la αἴσθησις (sensación, percepción) y de la διάνοια (pensamiento, intención, significado). Una última tarea, si no completamente acabada, al menos propuesta aquí, concierne la caducidad inherente al presente escrito, tanto su ambición como su capacidad de dejar lugar a la experiencia afectiva, en el núcleo continuamente inexplorado de su producción y de su desaparición. En este sentido, el esfuerzo realizado y la tarea de la filosofía deben ser entendidos en el marco de un arte del abandono. En el desarrollo de este arte, el lenguaje se abre a nosotros en tanto que exceso, síntoma innecesario y a la vez regulador.

Bibliografía

Aquino, Tomás de; “Quaestio Disputata de Anima, 13” “Sententia Libri de Sensu et [De Memoria],” en *Textos Filosóficos de Tomás de Aquino*, Trad. y notas de Giannina Burlando, inédito.

- Aquinas, Thomas; *Introduction to Saint Thomas Aquinas*, Edited, with an introduction, by Anton C. Pegis. The modern library, New York, 1948.
- Aristotle; *On the Soul*, with an English translation by W.S. Hett, the Loeb classical library, London, 1986.
- Aristotle; *Poetics*, edited and translated by Stephen Halliwell, Loeb classical library, Harvard University Press, London, 1999.
- Baudelaire, Charles; *Œuvres Complètes*, Editions Robert Laffont, Paris, 1980.
- Bennett, Jonathan; *Locke, Berkeley, Hume. Central themes*, Oxford University Press, London, 1971.
- Bergson, Henri; *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.
- Brahmi, Frédéric; "Le scepticisme et la nature humaine," in "Magazine littéraire" (Dossier: "Le retour des sceptiques") n°394, janvier 2001.
- Carruthers, Mary; *Machina memorialis, Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Age*, trad. de l'Anglais par Fabienne Durand-Bogaert, Editions Gallimard, 2002.
- Deleuze, Gilles; *Cinéma 2 – L'Image-Temps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1985.
- Empiricus, Sextus; *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires de Pierre Pellegrin, Editions du Seuil, Paris, 1997.
- Foucault, Michel; *Dits et écrits*, Editions Gallimard, Paris, 1994
- Gadamer, Hans-Georg; "Hombre y lenguaje," en *Verdad y método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994.
- Hamlyn, D.; "Aristotle's account of aesthesis in De Anima," in "Classical Quarterly," 9, 1959.
- Henry, Michel; *L'Essence de la Manifestation*, v.II, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.
- Héraclite; "Fragments," in *Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, Paris, 1988.
- Hume, David; *A treatise of Human Nature*, Penguin Classics, London, 1985.
- Kahn, Charles H.; *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Lacan, sous la direction de Jean-Michel Rabaté, traduit de l'anglais par Camille Fort, Bayard, 2005.
- Lefebvre, René; "La phantasia chez Aristote: subliminalité, indistinction et pathologie de la perception," in "Les études philosophiques," Presses Universitaires de France, janvier-mars 1997.
- Liddell & Scott; *An intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford University Press.
- Malraux, André; *Le Musée Imaginaire*, Folio essais, Gallimard, Paris, 1997.
- Merleau-Ponty, Maurice; *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Editions Verdier, Paris, 1996.
- Minsky, Marvin; *The society of mind*, Simon and Schuster, New York, 1986.
- Panaccio, Claude; *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Editions du Seuil, 1999.
- Prynne, J.H.; *Poems*, Bloodaxe Books Ltd., printed in Great Britain by Cromwell Press Ltd., Trowbridge, Wiltshire, 1999.
- Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, 1994.
- Sade; *La Philosophie dans le boudoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976.

- Singer, Wolf; "Phenomenal Awareness and Consciousness from a Neurobiological Perspective" in <http://www.mpib-frankfurt.mpg.de/global/Np/index.htm> (Max-Planck-Institut für Hirnforschung), 05/01/2006.
- Varela, Francisco; «Cuatro Pautas para el Futuro de las Ciencias Cognitivas», «El Reencantamiento de lo concreto», en *El Fenómeno de la vida*, traducción: Traduki, Dolmen ediciones, Santiago, 2000.
- Vauday, Patrick; *La matière des images*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Watson, Richard; *Representational Ideas, from Plato to Patricia Churchland*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico-philosophicus*, German text with an English translation en regard by C.K Ogden, Routledge, New York, 1998.