

¿Imaginación sin cuerpos?. Notas para una crítica del concepto de imaginación en las teorizaciones contemporáneas de la identidad nacional.

Gisela Catanzaro.

Cita:

Gisela Catanzaro (2004). *¿Imaginación sin cuerpos?. Notas para una crítica del concepto de imaginación en las teorizaciones contemporáneas de la identidad nacional. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/284>

Gisela Catanzaro (UBA)

giselacatanzaro@yahoo.com

¿Imaginación sin cuerpos?. Notas para una crítica del concepto de *imaginación* en las teorizaciones contemporáneas de la identidad nacional

Podría empezar esta ponencia expresando los motivos que me movieron a escribirla. Podría empezar diciendo, por ejemplo, que en este texto intentaré fundamentar la sospecha de que viejos demonios medran en la sombra de muchos usos actuales de términos como *imaginación, invención y ficción*, en los análisis de procesos identitarios. Dichos estudios suelen asociar su esfuerzo a la necesaria deconstrucción de las identidades esenciales y manifiestan su compromiso con la reivindicación de la politicidad inherente a la producción de mitologías sociales. Su convicción -una suerte de acuerdo, tácito o no, entre autores muy diversos en otros aspectos- se podría enunciar sucintamente en el lema de que la identidad es un constructo cuya plenitud es efecto de las operaciones ficcionales puestas en juego en su producción y no el reflejo de una plenitud preexistente en la realidad.

Puesto que mi hipotética pretensión de empezar este trabajo enunciando los motivos extratextuales de este texto quedaría irremisiblemente presa de esa ilusión de plenitud y preexistencia subjetiva, para ser realmente contemporánea debería renunciar a ella. En su lugar debería comenzar denunciando aquella posición metalingüística como una ficción *producida* -discursivamente- e *imaginaria* en tanto refleja como unidad del yo lo que recibió como fragmentos de un cuerpo descompuesto. Podría incluso verme tentada a oponer a la lógica de fascinación y aprisionamiento propia del narcisismo imaginario, el carácter

estructurado y mediado de lo simbólico, o la traumaticidad árida e inaccesible de lo real como hace Mario Perniola¹, al precio de desconocer que la tripartición psicoanalítica entre Imaginario, Simbólico y Real no instaura la posibilidad de optar entre entidades independientes y distinguibles según un mayor o un menor grado de conservadurismo. Podría, en síntesis, asumir incuestionadamente la preexistencia de la subjetividad que aquí habla o emprender su demolición. Pero sospecho que mi presentación sólo se vuelve problemática cuando resiste ambos impulsos a la vez.

Para Lacan -dice Zizek²- el metalenguaje no es sólo una entidad imaginaria sino también real en el sentido de que es imposible ocupar la posición de aquel, no se puede alcanzar, pero es más difícil aún eludirlo. ¿No habría un intento de evasión de este tipo en la caracterización de la identidad como producto de una operación imaginaria infinitamente deconstruible? De existir ¿no encarnaría él la máxima certeza en cuanto a la propia plenitud del sujeto destructor, es decir, la operación imaginaria *par excellence*? Por último ¿no se anunciaría en su figura algo semejante a aquella actitud cínica que se quiere desilusionada porque pretende poder prescindir de toda imagen identificatoria para constituirse? Si lo imaginario es el reino de la ilusión de plenitud, es también síntoma de la presencia de un cuerpo carente que *porque* existe y le falta algo necesita proyectarse, reflejarse en un otro que le devuelva, entre otras cosas, su imagen compuesta. Prescindiendo de la existencia de aquellos cuerpos desmembrados -que ciertamente no son UN cuerpo pero tampoco una nada- lo imaginario no tendría razón de ser. Pero *con* ellos no todo puede ser imaginario. La deconstrucción realiza su tarea crítica mientras respeta la heterogeneidad que enfrenta en su esfuerzo antimitológico; de otra manera es

¹ Perniola, M.: *El arte y su sombra*, Madrid, Cátedra, 2002, cap. 1

² Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, México D. F., Siglo XXI, 1992

posible que devenga, ella misma, mito. Por eso, es posible que haya algo de esas “sombras que han perdido los cuerpos” de la que hablaba Marx³, en la obsesión deconstructiva de identidades imaginarias que caracteriza a nuestra época. Sólo que los ha perdido únicamente en el pensamiento, y no por primera vez.

Voy a proponer una lectura de dos textos de referencia insoslayable en los análisis contemporáneos sobre las identidades nacionales: *Naciones y nacionalismos desde 1780* de Eric Hobsbawm y *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson, concentrándome particularmente en los sentidos que adquiere en ellos el término “imaginación”⁴, y que de alguna manera marcan, creo, la significación del término en la teoría actual de la identidad.

Incluyéndose entre aquellos que califica como “historiados serios”, Hobsbawm empieza por distanciarse del planteo nacionalista, enfatizando - con Gellner - “el elemento de artefacto, invención e ingeniería social que interviene en la construcción de las naciones”⁵. Esto supone, para Hobsbawm, que la lógica causal invocada por los ideólogos del nacionalismo en la relación Estado-Nación debe ser invertida: “Las naciones no construyen Estados y nacionalismos sino que ocurre al revés”. Las naciones y los fenómenos asociados a ellas son definidos como fenómenos contruidos esencialmente desde arriba pero que, no obstante, sólo pueden ser entendidos si también se analizan - reprocha Hobsbawm a Gellner- desde abajo, esto es “en términos de los supuestos, las esperanzas, las necesidades, los anhelos y los intereses de las personas normales y

³ En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*

⁴ Somos concientes de que la problemática de la “imaginación” / lo imaginado no es inmediatamente identificable con la de lo imaginario, así como de que resultaría sumamente productivo volver a revisar la relación entre estos dos campos conceptuales que probablemente hallan, no obstante, su base común en el problema de la representación. La limitada búsqueda que nos propusimos en este trabajo no pretende desconocer dicha diferencia sino subrayar el carácter imaginario de una concepción de la imaginación como potencia internamente homogénea, ya sea porque se ha independizado absolutamente de la corporalidad o porque la ha integrado como un elemento más de su propia lógica.

corrientes”. No es para nada inocuo el concepto de ideología implícito en este planteo. Tampoco lo es su identificación de la lectura crítica con un distanciamiento absoluto que, no obstante, deja incuestionadas las categorías heredadas, pretendiendo hacer surgir la complejidad de la inversión de la misma causalidad simple. No obstante, aquí no podremos hacer mucho más que aludir estas cuestiones indirectamente a partir del análisis del uso que hace Hobsbawm de la idea de *comunidad imaginada* que toma de Anderson.

En el capítulo dedicado a la perspectiva gubernamental, Hobsbawm explica el proceso por el que el Estado intenta neutralizar la amenaza representada por los nacionalismos -amenaza creciente durante el último tercio del siglo XIX- buscando integrarlos al patriotismo de Estado, para captar la componente emocional que aquellos eran capaces de movilizar. ¿Cómo extender esa componente emocional? Esto era posible, escribe Hobsbawm, “mediante la simple proyección de los sentimientos de identificación **auténtica, existencial**, con la patria ‘chica’ de uno sobre la patria grande... Simplemente a fuerza de convertirse en un ‘pueblo’, los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad, *aunque era una comunidad imaginada*, y, por lo tanto sus miembros *buscaban y, por ende, encontraban* cosas en común.”⁶ Pacería entonces que, a diferencia la patria chica, la patria grande no era una comunidad cuyos miembros tuvieran cosas existenciales en común sino donde se empeñaban en buscarlas, búsqueda que - llamativamente- para Hobsbawm no parece tener mucho que ver con su “existencia” sino sólo con su imaginación. Si la apelación a la existencia está aludiendo a la experiencia cotidiana efectiva de los sujetos como soporte del sentimiento de pertenencia a la comunidad, a pesar de que nos había advertido sobre la necesidad de tener en cuenta las

⁵ Hobsbawm, E.: *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991. Ésta y las siguientes citas del presente párrafo corresponden a las páginas 18 y 19 del libro.

esperanzas, las necesidades y los anhelos de la gente común, en su planteo Hobsbawm no parece considerar ese tipo de búsquedas como parte de esa existencia material. En las antípodas del existencialismo, lo existencial parece tener más que ver con lo preexistente⁷ que con la proyección que lo significa retroactivamente y es inescindible de la facticidad de la existencia.

Ahora bien, si la imaginación entra en escena sólo cuando se trata de sustituir sentidos y contactos reales⁸ ausentes parecería, a la inversa, que es posible prescindir de ella cuando hay contacto “real”⁹, y puesto que el elemento imaginario es concebido como un agregado, será tanto más fácil enfatizar su carácter de constructo, de invención arbitraria. Por otra parte, si la tradición puede inventarse, se necesita un sujeto individual o colectivo (por ejemplo el Estado, el gobierno o la clase dirigente) que, cual demiurgo absoluto, lleve adelante esa invención. La idea de que puede haber sujetos reales por fuera de las redes de lo imaginario sin duda facilita la tarea de concebir la existencia de tales sujetos no sujetos.

“Los gobiernos practicaban una ingeniería ideológica conciente y deliberada pero sería un error ver pura manipulación desde arriba”¹⁰, aclara Hobsbawm. ¿Cómo debemos interpretar esta aclaración? ¿Se trata de un nuevo gesto de distanciamiento en relación a la posición de Gellner o de un intento de atenuar las conclusiones a las que lógicamente

⁶ *Ibidem*, p. 99. El subrayado es nuestro.

⁷ De hecho los utiliza como sinónimos. Por ejemplo, refiriéndose a la apelación revolucionaria a la patrie como algo nuevo, comenta que ésta era vivida como “lo contrario de una unidad preexistente, existencial, y en vez de ello era una nación creada por la elección política de sus miembros”. *Ibidem*, p. 96

⁸ Que, según lo anterior, más que como “existenciales” deberían entenderse como meramente “fácticos”.

⁹ Cabe señalar que no se trata de un desliz. En el capítulo anterior del libro, que, a diferencia de éste, adopta la perspectiva de “los de abajo” Hobsbawm ya había apelado a esta dicotomía imaginario/ real, asociando el segundo término a las viejas comunidades locales, auténticas, existenciales, y que por lo tanto podían prescindir, aparentemente, de la imaginación: “Utilizando la útil expresión de Benedict Anderson, diremos que es una ‘comunidad imaginada’ ... [que llena]... el vacío emocional dejado por la retirada o desintegración, o la no disponibilidad, de comunidades y redes humanas reales...”. *Ibidem*, p. 55

¹⁰ *Ibidem*, p. 101

conducía su definición de lo imaginario? Esa definición no sólo consagra la tradicional identificación de la imaginación con la vana ilusión evitable sino que puede hacerlo porque presupone su disociación absoluta en relación a las afecciones de un cuerpo situado, para el cual no es posible imaginar cualquier cosa. Paradójicamente, ese resto desechable, una vez autonomizado, se vuelve omnipotente: no se trata aquí de la imaginación significativa de las afecciones de un cuerpo carente sino de las invenciones arbitrarias de un alma sin cuerpo. Nada demasiado nuevo para la espiritualizante tradición occidental, de la cual ciertos materialismos demostraron no ser más que una variación... invertida.

En cuanto a Anderson, su empleo del término imaginación es mucho más cauteloso. Luego de definir a la nación como “una comunidad política *imaginada* como inherentemente limitada y soberana”¹¹, con el mismo gesto que Hobsbawm pero con otra intensidad, se dedica a marcar distancia respecto de la “ferocidad” de Gellner: “Gellner está tan ansioso por demostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones, que equipara la ‘invención’ a la ‘fabricación’ y a la ‘falsedad’, antes que a la ‘imaginación’ y a la ‘creación’”. En esta forma da a entender que existen comunidades ‘verdaderas’ que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones. [Pero] de hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (o quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no pueden distinguirse por su falsedad o legitimidad sino por el *estilo* con que son imaginadas”¹²

Creo que Anderson (cuya crítica a Gellner tal vez pueda considerarse un tiro por elevación que no lo afecta sólo a él) realiza dos desplazamientos importantes: por un lado universaliza “diacrónicamente” -digamos- la imaginación destacando el componente

¹¹ Anderson, B.: *Comunidades imaginadas*, Bs. As., FCE, 2000, p. 23

¹² *Ibíd.*, p. 24

imaginario de todo lazo intersubjetivo y, podría decirse, de toda identificación; con lo cual la dimensión imaginaria del lazo social deja de ser exclusividad de una época y de un tipo de conciencia comunitaria particular. Por otro lado, destaca su dimensión productiva, positiva e ineliminable en la generación de realidades significativas, en lugar de concentrarse en la denuncia de su distorsividad en relación a la realidad¹³. Ambas características combinadas complotan contra la demonización in toto de los nacionalismos a la que es tan afecta cierta fe liberal que sólo ve rituales y religiosidad en aquellos, mientras mantiene intacta su confianza en la naturaleza antimitológica y transparente de la razón moderna.

Simplemente a fuerza de convertirse en un 'pueblo', los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad, *aunque era una comunidad imaginada*, decía Hobsbawm. La nación es una comunidad imaginada porque "*aunque* sus miembros no se conocerán jamás entre sí, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión", dice Anderson. Si en el primer caso el "*aunque*" pretende marcar la distancia entre el lazo "real" y otro *meramente* imaginado, en el segundo podría estar aludiendo a la autonomía relativa y a la materialidad de los fenómenos de conciencia teorizada dentro del marxismo a partir de la crítica al economicismo. La centralidad que el desarrollo del capitalismo impreso adquiere en la formación de las conciencias nacionales en la interpretación propuesta por Anderson podría interpretarse, asimismo, como una reactualización de la idea de que las nuevas imágenes de comunidad se sostienen no en meras mutaciones de conciencias volátiles sino en prácticas y rituales específicos y relativamente novedosos (tales como la lectura simultánea de periódicos o las peregrinaciones de funcionarios). Sin embargo, la forma en que Anderson trata esas mutaciones de la imaginación recuerda más al tono ameno con que Richard Rorty describe el proceso aconflictivo y pragmático por el que los

¹³ Sobre este complejo problema volveremos más adelante

hombres dejaron de emplear algunas metáforas para utilizar otras, que a la dramaticidad con que aquellos críticos de la ideología pensaban la especificidad de los fenómenos de conciencia social. Su compromiso con la explicación de los procesos sociales por los que la nación llegó a ser imaginada, imprescindible para comprender las potencialidades integradoras y movilizadoras de la imaginación, parece haber podido desprenderse del problema de la verdad y de las potencialidades críticas de aquellas representaciones, problema que -por el contrario- constituía el punto de referencia (y de urgencia) central en la consideración de tales fenómenos identitarios, por ejemplo, en la obra de Lukacs, pero también en la de un Benjamin, con quien Anderson asocia su impulso.

Para Benjamin se jugaba algo grave en los mitos, en esas cristalizaciones de la imaginación social. Ellos no eran algo que simplemente se pudiera evadir espantando sus fantasmagóricas distorsiones, pero tampoco podía ser aceptada su pretensión de autosuficiencia. Ellos eran imaginados pero, siéndolo, eran también algo más. Sin embargo, la lectura crítica de la imaginación que realiza Benjamin no busca ese “algo más” ni en una verdad objetiva, transparente y externa al texto imaginario, ni en su confrontación con otras imaginaciones contiguas. Más inquietante aún resulta su negativa a buscarlo exclusivamente en el pasado, entendido como historia de un proceso productivo que, al historizarlo, desmantelaría las pretensiones naturalizadoras del presente. En todo caso, la “historización” no sería sólo crítica de la imaginación dominante donde la confronta con un origen histórico “anterior” que ella niega, sino allí donde señala la duplicidad constitutiva y negada del presente mismo. Para ponerlo en los términos que Benjamin emplea en *Para una crítica de la violencia*¹⁴ se podría decir que además de “tener” un pasado violento, la imaginación dominante es ejercicio presente de la violencia, y lo es no sólo en tanto

violencia ejercida sobre otras imaginaciones -reprimidas por el texto dominante- sino, sobre todo, en tanto *violencia negada* y encarnada en la afirmación de la positividad (imaginaria) del presente. Para este modo de la crítica hay violencia allí donde se afirma que solo hay violencia entre imaginaciones en pugna. Ella ensaya un modo de la lectura que, en cambio, busca en el texto imaginario mismo las huellas de un elemento heterogéneo, no imaginario, cuya presencia se anuncia en la positividad con la que el texto insiste en afirmar su carácter de exclusivamente imaginario. Creemos que esta segunda posibilidad se cierra cuando la imaginación se universaliza no sólo diacrónicamente sino - digamos- en profundidad: cuando pasa a ocupar toda la escena. La inflación del concepto deviene imposibilidad de su crítica.

La distinción psicoanalítica entre Imaginario, Simbólico y real , así como su relación determinada y sobredeterminada , podría interpretarse, precisamente, como un intento de afirmar el carácter ineliminable y a la vez no absoluto de lo Imaginario. La consigna althusseriana de que no hay fuera de la ideología pero que dentro de la ideología no todo es ideología, podría entenderse, asimismo, como un reconocimiento y a la vez una limitación del territorio de la imaginación. Operaciones complejas que no pueden dejar de producir cierta perplejidad al pensamiento. Tal vez la incomodidad que produce el texto de Anderson, radique en que, a la inversa, él no incomoda en absoluto. Su lectura genera la sensación de que sujetos preexistentes y cuya constitución como tales -su vida *humana*- no está en juego, van imaginando distintas cosas a medida que la historia les va dando las posibilidades para hacerlo. El drama subjetivo que se juega en la identificación, siempre abismada entre lo imaginario y lo que es heterogéneo a él - la corporalidad desmembrada y marcada, la violencia, etc- , sólo aparece en el “último acto” cuando, en el capítulo final,

¹⁴ en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999

Anderson analiza la famosa frase en que Renan sostiene que para ser francés es necesario tener muchas cosas en común y también haber olvidado muchas cosas.

Sin duda muchos podrían objetar que Anderson da cuenta de esa heterogeneidad cuando explica las condiciones sociales que hacen posible el surgimiento de una imaginación histórica determinada. Historizar la “comunidad imaginaria nacional” es, de hecho, uno de los objetivos centrales del libro. Pero lo que esa historización hace es, en todo caso, explicar la posibilidad del surgimiento de lo imaginario por algo “exterior” a él, presumiblemente otro modo de la imaginación cuyas acciones están en baja en ese momento. En lugar de extrañarlo *en* el lugar nos lo hace familiar volviéndolo aprehensible en su proceso formativo.¹⁵ Puesto que lo imaginado mismo parece carecer de una heterogeneidad interna, de algo que lo tensione desde adentro, una vez establecido un sentimiento de comunidad imaginada determinado, resulta algo así como invulnerable, y sólo queda oponerle, otra vez desde afuera, otra imaginación dada.

La imaginación universalizada, como antes lo real, parecería tornarse el horizonte monolítico y pleno en sí mismo de toda lectura. En ambos casos “imaginación” e “invención” pueden ser identificados porque han sido, previamente, despojados de todo resto de corporalidad que se anuncie, conflictivamente, en sus formas. Sin embargo, ellos no han mostrado la misma productividad en el pensamiento político, ni forman necesariamente parte de los mismos campos problemáticos, y sólo en una época reciente se ha aceptado incuestionadamente su sinonimia. Si tras la “invención” no es difícil intuir al soberano sujeto de conciencia e intención que cultivó un sector del racionalismo preocupado por independizar las facultades racionantes del hombre de su corporalidad (y del cual es

¹⁵ No deja de ser paradójico que aún habiendo afirmado que la cuestión no es confrontar comunidades imaginadas a otras reales sino comprender el *estilo* con que son imaginadas, Anderson opte -de hecho- por una explicación exterior,

heredero el liberalismo), el concepto de “imaginación” tiene un pasado bastante más complejo en la historia de la filosofía y el pensamiento social del que aquí apenas intentaremos bosquejar algunos tonos en la obra de Spinoza.

En la parte segunda de su *Ética*,¹⁶ dedicada a la naturaleza y origen del alma humana, y luego de haber establecido la pluralidad de los *modi cogitandi* (que incluyen al amor, el deseo y “otros afectos del ánimo” entre los modos del pensamiento), Spinoza afirma que “el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo”¹⁷. O sea que el “hombre piensa” en tanto tiene ideas de las afecciones del cuerpo humano, y su alma será tanto más apta para percibir muchas cosas a la vez cuanto más apto sea su objeto, es decir el cuerpo humano, para obrar o padecer muchas cosas a la vez. Sin embargo, en tanto productora de ideas de las afecciones de su cuerpo, el alma humana puede representarse como estando presentes cuerpos exteriores por los que su cuerpo ha sido alguna vez afectado y que ya no existen o no están presentes. A estas representaciones de las cosas Spinoza las llama “imágenes”, e “imaginación” a la actividad del alma que las produce. En tanto alude a las formas en las que nos vemos afectados por las cosas, antes que a cualidades dadas en las cosas mismas, éste tratamiento de la imaginación indica -como señala el filósofo argentino Diego Tatián¹⁸- una inversión radical en el modo en que las imágenes eran tradicionalmente consideradas y que se da contemporáneamente a la irrupción de la óptica en la cultura filosófica y científica del siglo XVII.

Algo que generalmente se subraya en relación a las consideraciones spinozianas sobre la imaginación, es que si bien él distingue el conocimiento imaginario del

en lugar de enfrentar *en* el análisis estilístico lo real de la historia (la violencia negada, los cuerpos carentes) que se anuncia en el texto imaginario.

¹⁶ Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 1999

¹⁷ *Ibíd.*, p. 127

¹⁸ Tatián, D.: *Spinoza y el amor del mundo*, Bs. As., Altamira, 2004

conocimiento de las causas eficientes de los fenómenos, se ocupa de señalar que “las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno”¹⁹ y que lo que define su inferioridad como modo de conocimiento es, antes bien, su parcialidad o insuficiencia, puesto que “si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud y no a un vicio de su naturaleza...sobre todo si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre”²⁰. En seguida retomaremos brevemente este memorable pasaje de la *Ética*. Pero lo que nos parece fundamental señalar en relación a nuestro problema anterior, es que ya sea considerada como una virtud o no, la imaginación spinoziana no es algo que pueda tener lugar independientemente de una corporalidad situada, no pudiendo ser nunca - no obstante- su retraducción literal en el pensamiento.²¹ Como *imaginación y violencia* para Benjamin, como *imaginario y real* para el psicoanálisis, como *ideología y ciencia* para Althusser, *cuerpo y pensamiento* permanecen -en Spinoza- heterogéneos sin poder ser, no obstante, concebidos aisladamente.

Esta imaginación se distingue de las connotaciones habituales del término “invención” porque las ideas, que no son reflejos de cuerpos exteriores, sí están siempre marcadas por las huellas de las afecciones actuales o pasadas del propio cuerpo. La que imagina es un alma encarnada que aún cuando imagine cosas inexistentes, no dadas o posibles, imaginará siempre -como diría Sartre- en situación. Una situación en la que el cuerpo existe como un cuerpo marcado, surcado. No como portador de un contenido latente a ser expresado, algo que pueda buscar una retraducción literal, pero sí algo que, como

¹⁹ Spinoza, op cit., p. 142

²⁰ *Ibidem*

²¹ Es probable que esta imposibilidad de literalidad, así como la heterogeneidad inmanente a la que nos referíamos antes y a la que volveremos en seguida, estén relacionadas con el lugar que ocupa el paralelismo de los atributos en el sistema filosófico de Spinoza y cuya figura, tal vez podría ser la del anverso y el reverso de la hoja.

huella, limita la infinitud de las traducciones posibles y que, al mismo tiempo, permanece como heterogéneo e inmanente a todas ellas. Las imaginaciones posibles no necesariamente seguirán del mismo modo los surcos previos ni duplicarán las formas originales a partir de aquellos vestigios corporales, pero ciertamente serían impensables independientemente de ellos, si no los tuvieran como extraños disparadores que no están nunca en el mismo plano que las ideas. El alma imagina -dice Spinoza- “porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los *vestigios* de un cuerpo externo, de la manera que lo fue cuando ciertas de sus partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior”²² “Vestigios”, es el término que utiliza para dar cuenta de esa impronta, y los ejemplos de imaginaciones semejantes que da a continuación no son nada menos que la memoria y el lenguaje.

Si supiese que está imaginando, el hombre podría atribuir esa potencia imaginativa a una virtud y no a un vicio de su naturaleza...sobre todo si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre, decía Spinoza. No se trata de reemplazar el lente de aumento de las pasiones sino de pulirlo colectivamente, dice Tatián comentando la diferencia entre la Óptica spinoziana y la de Hobbes. Pero es urgente pulirlo. Para ello tal vez sea imprescindible recordar tanto que no inventamos los lentes con los que miramos, como que la imaginación es una potencia, ante todo, como imaginación crítica y situada, y no como figura de una falsa plenitud autorreferencial que se deconstruye infinitamente para encontrarse siempre a sí misma.

²² *Ibíd*em