

LA IMAGINACIÓN: UN ACTOR SECUNDARIO BASTANTE DESATENDIDO

Ángela Lorena Fuster Peiró*

RESUMEN

Ágnes Heller en *Una filosofía de la historia en fragmentos* se refiere a la imaginación en términos de «un actor secundario bastante desatendido en la filosofía moderna». A partir de esta expresión y al hilo de algunas otras menciones que Heller hace en sus obras se verá cómo Hannah Arendt introduce la imaginación en un sentido inédito convirtiéndola en un actor indispensable en su redescubrimiento de la vida del espíritu.

Palabras clave: Imaginación, Hannah Arendt, Ágnes Heller, Immanuel Kant.

ABSTRACT

Ágnes Heller in *A Philosophy of History in Fragments* refers to imagination in terms of «a secondary actor quite disregarded in modern philosophy». From this expression and following the thread of some other mentions that Heller does in her works, we will see the way in which Hannah Arendt proposes imagination in a new sense and she turns it into an indispensable actor in her rediscovery of the life of the Mind.

Key words: Imagination, Hannah Arendt, Ágnes Heller, Immanuel Kant.

A menudo nos damos cuenta de la verdadera importancia de algo a lo que habíamos atribuido un papel residual cuando sufre algún contratiempo y su función habitual se ve descalabrada. Fue el poeta Paul Valéry quien diagnosticó que «somos testigos, por tanto de una suerte de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión».¹ Un diagnóstico que Hannah Arendt convirtió en punto de partida de su esfuerzo por comprender no sólo la novedad del totalitarismo, sino también al afrontar una profunda situación de desconcierto en la que no se hallaban sumidos únicamente los profesionales del pensamiento y de la cultura. La tradición occidental de pensamiento filosófico, político e histórico demostraba la inadecuación de algunas de sus categorías fundamentales —escritas con las mayúsculas de los personajes principales— para abordar un presente denso. La dificultad para comprender, si no obvia, era lo suficientemente alarmante para que Arendt dejase constancia del descrédito de los valores y patrones, de la falta de legitimidad de «la sabiduría común heredada»² y del sentido común, el «sentido político por excelencia»,³ que esta tradición aseguraba a los hombres y mujeres para poder orientarse en el mundo. Nuestro mundo.

La misma tradición que así delataba su ruina, aunque no faltaban quienes continuaban defendiendo su solidez, había desgajado el mundo en dos. Un mundo aparente e inferior en rango ontológico a ese mundo verdadero que ostentaba una realidad superior: suprasensorial,

*Universidad de Barcelona, Becaria de colaboración en proyectos de investigación del Departamento de Historia de Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía, Montalegre, 6, 08001, Barcelona. lorenafuster@gmail.com

¹ H. Arendt, «Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)» (1953), trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, «Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)», en *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós Editores, 2005. Citado como *UP*. La trad. de la primera versión del artículo es de Fina Birulés en *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995. *UP*, p. 381.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 385.

supratemporal y extraespacial. La teoría de los dos mundos que Hannah Arendt definió como una de las falacias metafísicas «más antiguas y obstinadas».⁴

Como Nietzsche observó con esa mezcla de euforia y resignación característica de quien destruye asumiendo que una vez destruido el fundamento todo el edificio se viene abajo, el mundo de las apariencias se había desmoronado con la *muerte* del mundo suprasensible y de sus viejas metáforas. El resultado es que nada más nos queda un solo mundo en ruinas, un solo mundo fragmentado en mil pedazos cuya frágil realidad de lo visible y lo invisible se cifra en la apariencia.

Tal vez se debería suturar en la teoría la hendidura que separaba estos dos mundos, ¿pero cómo salvar un abismo que se sostiene parcialmente en la experiencia de lo invisible por excelencia, el pensamiento? Se ha de volver a pensar el pensamiento para comprender hasta qué punto el aislamiento y el abandono del mundo de los asuntos humanos son una desviación profesional, una hipostatización interesada. Como apunta Arendt: «Hablar de nihilismo en este contexto puede que no sea más que cierto rechazo a abandonar conceptos y razonamientos caducos desde hace bastante tiempo, aunque su desaparición no se haya admitido públicamente hasta hace poco».⁵

Muerto el perro, la rabia no siempre desaparece con él. El sentimiento, a diferencia del pensamiento, es sumamente conservador y este abismo se originó precisamente, según Arendt, por el *re-sentimiento* de Platón hacia un orden de dignidades que se había cobrado la vida de su maestro y que acaso querría seguir alimentándose de la sangre *impía* de los filósofos. En este sentido, la deconstrucción arendtiana de la historia de la filosofía nos ofrece algunas pistas sobre cómo empezar a batallar contra esta rabia inveterada que los filósofos sintieron hacia lo peligrosamente humano. Una etapa ineludible consistiría en pensar el pensamiento de un modo todavía inaudito que intentara estar a la altura de las apariencias, cuya verdad poliédrica y contingente, fue descartada por la metafísica como sospechosa de todo error. Con el inicio de la filosofía se sentenció su fragilidad como si se tratase de una especie de versión laica del pecado original de la narrativa ontológica del cristianismo. No obstante, fue el intento de los filósofos de disminuir al máximo la dignidad de todo lo que pudiese llevar inscrito la marca mortal del error la que antecedió y configuró los derroteros teóricos de la religión: Platón es el padre de la gran tradición teórica occidental en cualquiera de sus versiones. No sólo lo dice Arendt, también Simone Weil, mucho más devota a Platón, coincide en que la autoridad en los asuntos del pensamiento es éste y no sólo: según Weil, el divino Platón fue «un *místico* heredero de la tradición mística de la que toda Grecia estaba empapada [...] un místico auténtico e incluso el padre de la mística occidental».⁶

Declarada públicamente la caducidad de algunos puntales que sustentaban la continuidad de esta tradición, pero reconociendo la urgencia de seguir pensando, ¿en qué sentido la imaginación puede tener un papel de personaje en mayúsculas en este drama contemporáneo cuando de lo que se trata es de volver a pensar también el pensamiento, el espíritu en general, una vez descubierta la matriz resentida de la filosofía hacia la política? ¿Cómo repensar la vida del espíritu con un ánimo decidido a no enfrentarla más de lo necesario a la *vita activa*, sin someter la una a las categorías y al control de la otra?

Ágnes Heller escribía en *Una filosofía de la historia en fragmentos*:

«En nuestra época, cuando la escenificación del viejo *theatrum mundi* de la filosofía se privatiza en forma creciente y las diversas configuraciones de personajes sólo aparecen en un único drama, cabe anticipar explicaciones incontables y diferentes. No es a pesar de esto, sino

⁴ H. Arendt, *The Life of the Mind* (1978), trad. cast. de Fina Birulés y Carmen Corral, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 49. Citado como *LM*.

⁵ *LM*, p. 38.

⁶ S. Weil, *La Source grecque* (1953), trad. cast. de J. L. Escartín Carasol y M. T. Escartín Carasol, *La fuente griega*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 77-80.

antes bien debido a este nuevo desarrollo, el hecho de que el personaje filosófico llamado Imaginación, un actor secundario bastante desatendido en la filosofía moderna (con la excepción de Kant), comience ahora a adquirir papeles más importantes, a veces incluso dominantes, en las obras (pos) modernas».⁷

No se puede obviar la huella arendtiana en esta afirmación de Heller en lo que concierne a la excepcionalidad de Kant respecto al personaje de la imaginación. Más allá de Arendt, entre las obras posmodernas en las que la imaginación ha adquirido un papel de primer orden, sin descuidar los casos singulares de Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger, cabe destacar los ejemplos de Gaston Bachelard, Henri Corbin, la misma Simone Weil, Cornelius Castoriadis, Jean Paul Sartre y Gilles Deleuze. Así pues, parece que ha sido sobre todo la intelectualidad francesa la que ha atendido a las posibles vetas de reflexión que abre la imaginación en un tiempo necesitado de relatos. Sin embargo, en la obra de Ágnes Heller la imaginación reviste también un papel relevante,⁸ en especial en los escritos tardíos donde analiza la historicidad constitutiva de la experiencia humana y se acerca en mayor medida a la posición arendtiana al levantar acta de la obsolescencia de los grandes relatos filosóficos y los metarelatos históricos. A partir de la década de los noventa, aquí y allá, Heller habla de imaginación filosófica, imaginación histórica, imaginación política, imaginación tecnológica... No obstante, la filósofa húngara parece más comprometida en pensar la imaginación, adjetivada por cada una de estas variantes, como modelo creativo de pensamiento del cual resultan ciertas ontologías modernas en litigio.

Antes de aclarar brevemente esta afirmación, cabría decir que a pesar del indudable interés que revisten los modos de abordar la imaginación por parte de los pensadores y pensadoras citados —todos ellos de índoles y colores políticos muy heterogéneos— ninguno ha tratado la imaginación como intentaba perfilarla Arendt en los últimos años de su vida, rescatando algunas intuiciones muy tempranas. La pensadora alemana parecía apuntar hacia una actividad no creativa ni anticipadora, pero sin embargo imprescindible para arraigar cualquier ejercicio del espíritu a sus condiciones mundanas.

La misma Ágnes Heller escribió un artículo en 1987 en torno a la investigación arendtiana de la vida del espíritu, «Arendt on the “Vita contemplativa”».⁹ Según su perspectiva de análisis el intento de la filósofa alemana fue el de crear un sistema —no cerrado— en el sentido de «una fundación histórico-ontológica de la filosofía política».¹⁰ De manera coherente con esta tesis, Heller reconstruye brevemente en su texto los pasos de Arendt para después determinar las inconsistencias presentes entre la primera y segunda parte de su obra póstuma, partiendo del supuesto de que si Arendt hubiese tenido el tiempo suficiente así lo hubiese hecho. En un audaz intento de hacer aflorar la estructura sistemática de la obra arendtiana, la interpretación helleriana enfatiza las correspondencias entre las actividades que articulan de manera tripartita la *vita activa* y la vida del espíritu (labor/pensamiento, trabajo/voluntad y acción/juicio). Si Arendt hubiese logrado terminar su libro, habría coronado el proyecto de rehabilitación de la vida del espíritu para la política, puesto que el juicio se corresponde con la autonomía y la pluralidad de la acción, sintetiza el pensamiento y la voluntad y, a su vez, media entre la vida práctica y teórica.

⁷ Á. Heller, *A Philosophy of History in Fragments* (1993), trad. cast. de Marcelo Mendoza Hurtado, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 137.

⁸ En *Sociología de la vida cotidiana* (1970), Ágnes Heller dedica un apartado al pensar anticipador, un pensar separado de la praxis en el tiempo y/o el espacio y lo define como «sueño con los ojos abiertos». Frente a la mera fantasía, su función en la vida cotidiana es positivo, pues consigue proyectarse en los deseos y las esperanzas mediante una especie «de juego libre y despreocupado del espíritu humano». Ver «El pensamiento anticipador. La fantasía» en *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 2002, pp. 554-558.

⁹ Á. Heller, «Arendt on the “Vita contemplativa”» en *Philosophy & Social Criticism*, 1987, pp. 281-296.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 287-288.

Pero hay algo que no consigue cuadrar. Al principio del artículo Heller abre una cuestión oportuna cuando interpretando las peliagudas disquisiciones de Arendt se pregunta: «¿si Pensamiento, Voluntad y Juicio agotan las facultades del espíritu, dónde pueden ser colocados “conocimiento” o “intelecto”, al menos metafóricamente?». Extiende la pregunta también en referencia a la imaginación, la cual según la interpretación de Heller, Arendt identifica con *Vorstellung* y le «asigna un papel preeminente en la vida contemplativa». Se pregunta la filósofa húngara: «¿Es la imaginación simplemente inherente a estas tres facultades del espíritu?». A esta última cuestión la misma Heller responde: «Si lo es, no tiene nada que ver con el conocimiento; si no lo es tiene que ser una facultad adicional».¹¹

Como es de sobras conocido, Arendt tomó directamente del filósofo de Königsberg la definición de la imaginación como capacidad desensorializadora, sintética y esquematizante. En consecuencia, la primera precisión que se podría hacer a la pregunta de Heller es que la imaginación que ocupa a Arendt por lo que se refiere a su desenmascaramiento de la vida del espíritu como contemplación inmóvil —en especial, en referencia al pensamiento— no es la *Vorstellungskraft*, la capacidad empírica de crear imágenes. Tanto para Kant como para Arendt, la imaginación relevante, es la *Einbildungskraft*, la facultad transcendental postulada por Kant ante la necesidad de encontrar un *tertium* que ponga en relación la sensibilidad y el entendimiento, sin el cual no se podría sostener el análisis transcendental del conocimiento y del juicio. La *Einbildungskraft* nombra la capacidad de crear figura, de construir aspecto. Pero esta imaginación no es una facultad más que sumar a las anteriores, sino que constituye la «desconocida raíz común» de donde surge toda la actividad del *Gemüt*, el espíritu.¹² En consecuencia, concierne tanto a las condiciones de posibilidad de los juicios de conocimiento, que son el modelo de universalidad conceptual para los juicios prácticos, como a las condiciones de posibilidad de los juicios reflexionantes, en cuanto resultado del libre juego de la facultad ante el fenómeno bello —sin llegar a segregar una regla—.

Así pues, no es en absoluto evidente que si Arendt concibe la imaginación como facultad inherente al pensamiento, la voluntad y el juicio, tenga que ser ésta una facultad más. La función de la imaginación como capacidad de desensorialización y síntesis, tal como se trata en las dos primeras partes de *LM*, es necesaria para cualquier actividad del espíritu, incluso para el conocimiento, se incluya o no éste en la cartografía de actividades mentales relacionadas con la búsqueda de sentido. De hecho, considero que si Arendt no hace ninguna precisión al respecto es porque está usando la imaginación en el sentido transcendental kantiano.

Dicho esto, podemos observar que el papel que Arendt asigna a la imaginación como potencia desensorializadora previa a cualquier actividad poco tiene de innovador. Sin embargo, al analizar las ideas contenidas en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* y el seminario de 1970 «Imaginación»¹³ a la luz de los textos de las décadas anteriores, podemos ver cómo Arendt contribuyó a convertir la imaginación en un personaje relevante mediante un uso inaudito para el propio Kant.

Arendt aludía en un escrito tempranísimo sobre su admirado Franz Kafka a una imaginación espiritual de los poetas y de los narradores, cercana al pensamiento y que la autora tenía a bien diferenciar de la libre fantasía. Un modo de construir el relato que en ocasiones demanda de un uso de la misma imaginación por parte de sus lectores. Así podemos leerlo cuando en su interpretación del proceder narrativo de Kafka considera que la técnica kafkiana «se podría definir más bien como la construcción de modelos». Y Arendt prosigue: «Así como el que quiere construir una casa o asegurarse su solidez ha de proporcionarse unos

¹¹ *Ibid.*, p. 282.

¹² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Ver A 15, B 29, B 136, B 180, A 835, B 863.

¹³ Publicado como *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), trad. cast. de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

planos del edificio, del mismo modo podríamos decir que Kafka elabora los planos del mundo existente».¹⁴

Ya desde los escritos de los años cincuenta Arendt señala la importancia de la imaginación como personaje principal en el proceso del pensamiento y de la comprensión valorándola en términos de «visión», de una mirada lúcida y penetrante *adorada* por los poetas románticos. La imaginación en este contexto aparece como una especie de amplitud de miras y, a su vez, como una actividad sinónima del discernimiento, encarnada en la sabiduría práctica del rey Salomón.¹⁵

Estas observaciones preceden a su progresiva articulación del juicio en los escritos de la década siguiente, que van a la par con su lectura interpretativa de la *Crítica del Juicio* kantiana.¹⁶ A partir de la lectura de Kant, las intuiciones de Arendt sobre las virtudes de la imaginación encuentran una caja de resonancia de la que ella sabrá extraer nuevos tonos. Pues Arendt aprovecha la definición general kantiana de la imaginación como «facultad de hacer presente lo ausente», además de las dos definiciones circunscritas a las funciones que ejerce la imaginación transcendental en los juicios cognoscitivos determinantes, junto con la función de la imaginación consistente en proponer ejemplos al juicio reflexionante estético. Pero sobre todo, siguiendo sus intuiciones originales, la pensadora introduce su innovación al identificar, de modo sorprendente, la imaginación con lo que en el §40 de la última crítica se nombra como «mentalidad ampliada» (*erweiterten Denkungsart*), uno de los principios regulativos del juicio.

Así pues, el papel con mayúsculas que Arendt hace jugar a la imaginación es triple a nivel analítico aunque en el fondo se trata de un *continuum*: por una parte es la capacidad sintética al servicio de lo que ella denomina pensamiento; en segundo lugar, la imaginación es esencial en su apuesta por un pensamiento de lo particular que se nutre de los ejemplos; y por último, y esta es su principal baza, la imaginación es la capacidad de barajar en el *theatrum mentis* los posibles puntos de vista, siempre plurales y a menudo contradictorios, desde los cuales se puede percibir desde la parcialidad un mismo acontecimiento del *theatrum mundi*.

Entendida en esos términos, la imaginación no es una mera capacidad representativa que organiza a partir de datos sensibles, consiste más bien en construir una figura coherente a partir de lo que no aparece totalmente pero se manifiesta como posible. Es diversa y previa a cualquier tipo de empatía, puesto que ha de tener cuenta de las opiniones potencialmente afines y potencialmente contrarias. Se trata de una actividad representativa —a falta de una expresión más certera— del acontecimiento y las perspectivas potenciales sobre éste. Mediante la imaginación se reconstruyen los diferentes aspectos en juego sin absolutizar uno sobre los otros. De una manera doxástica y narrativa garantiza la imparcialidad para el juicio, pero al mismo tiempo reafirma la intersubjectividad y el vínculo con la mundanidad de una modalidad de pensamiento que antecede al juicio y que Dana Villa ha acertado en llamar «un pensar ordinario».¹⁷

Así pues, la virtud de la imaginación en la concepción de Arendt, a mi modo de ver, reside en haber introducido una imaginación olvidada por la imaginación filosófica de todos los tiempos. Apuntó por primera vez hacia una actividad imaginativa cuya solvencia hubiera podido poner barreras a esa adhesión acrítica a algunas opiniones que se alzaban como verdades únicas. Arendt supo disociar la imaginación ante todo de la fantasía y la ficción,

¹⁴ Hannah Arendt, «Rethinking to Franz Kafka» (1944), trad. cast. de Vicente Gómez Ibáñez, «Franz Kafka» en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 101.

¹⁵ *UP*, p. 392.

¹⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790).

¹⁷ Ver D. R. Villa, «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», en Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, pp. 335 y ss. y el subcapítulo «Un pensar ordinario» en Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2006, p. 201 y ss.

pero sobre todo de la noción de la creatividad que la mantenía ligada todavía a la esfera de la producción (*tékhne*). La imaginación, tal como la concibió Arendt, es tejedora de fragmentos, pero no creadora absoluta de un nuevo tapiz.

Ágnes Heller ofrece en *Una filosofía de la historia en fragmentos* una definición de la imaginación creadora, actividad sobre «la cual es posible dar innumerables explicaciones»:

«Si hay dos mundos, es la imaginación creadora la que los une. La imaginación creadora da a luz todo aquello que perdura, el mundo que tenemos, compartimos y no compartimos. La imaginación creadora es a la vez pública y privada, a la vez racional y sensible, y es así en todos los niveles: en el nivel de los creadores, en el nivel de la objetivación y en el nivel de los receptores».¹⁸

Una imaginación que por su misma caracterización es apta para actuar un papel protagonista en este juego de la filosofía pos(moderna), como una especie de reactualización posmetafísica del *poietikós nous* aristotélico, el nivel más sublime del *nous*, capaz de unir los dos bordes del abismo ontoepistemológico de los dos mundos. Cabe señalar que la imaginación arendtiana poco tiene que ver con esta imaginación creadora sobre la cual Castoriadis reflexionó brillantemente: una imaginación que irrumpe desde el magma de lo inconsciente y se institucionaliza en las propias instituciones de la sociedad. Frente a esta gran imaginación que produce imágenes, narrativas, configuraciones de conciencia, Heller define la imaginación productiva como la imaginación que referida al pasado y también a un futuro tiene más alcance que la imaginación creadora: «el pensamiento, a excepción del mero pensamiento repetitivo, actúa con el apoyo de la imaginación que explora nuevas posibilidades para el pensamiento y también sintetiza los pensamientos dentro de una corriente».

Según lo enunciado, la autora identifica en una nota al pie esta función de la imaginación productiva en relación al pensamiento con el análisis del «pensamiento puro» que Arendt ofrece en *LM*.¹⁹ Esta afirmación no tiene ulteriores justificaciones en el texto, con lo cual Heller no llega a explicitar qué entiende por «pensamiento puro» cuando se trata de Arendt. ¿En qué sentido puede afirmar Heller que Arendt analiza el pensamiento puro en relación a la actividad productiva de la imaginación respecto al pensar? Tal vez con «pensamiento puro» Heller se esté refiriendo al pensamiento en general, respecto al cual la imaginación —sin necesidad de salirse de la concepción kantiana— juega un papel sintético y es capaz de transitar entre las coordenadas temporales y espaciales.

Acaso podamos encontrar alguna aclaración en su «Arendt on the “Vita contemplativa”». En este texto Heller habla de «pensamiento puro» e indica que, según Arendt, este «pensamiento puro», ha sido poco representado por la filosofía a excepción de Sócrates. La afirmación se sostiene en el hecho apuntado por la propia Arendt de que sólo Sócrates entendió el pensamiento como una búsqueda incesante de sentido, como un *Selbstdenken*.²⁰ Así pues, efectivamente, la imaginación relacionada con lo que Heller llama «pensar puro» es la imaginación productiva, pero no solamente ésta.

Pues en este punto la sospecha es que Heller utiliza «pensamiento puro» como sinónimo de lo que con Villa llamamos «pensamiento ordinario», distinguiéndolo del «pensar extraordinario».²¹ Esta denominación, según mi parecer, sería más adecuada para dilucidar las distinciones internas a la noción del pensamiento en la obra arendtiana.

Si Arendt define el pensamiento como «actividad pura» es porque con esto recalca su autonomía entendida también kantianamente. Es decir, el pensar no es autónomo respecto al mundo, sino por el hecho de que es una actividad sin resultados concretos que se ocupa de lo

¹⁸ Á. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, op. cit., p. 137.

¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁰ Á. Heller, «Arendt on the “Vita contemplativa”», op. cit., pp. 283 y ss.

²¹ D. R. Villa, «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», op. cit., pp. 335 y ss.

invisible y de la persecución del sentido: no es instrumento en vistas a algo, es su propio fin. Respecto a esta definición tanto Sócrates como Heidegger se encuentran en un mismo barco, como también algunos otros filósofos. Pero en el interior de una misma capacidad de pensamiento que se interroga por lo invisible Arendt distingue, aunque tal vez no con la suficiente contundencia, entre dos modalidades de ejercicio vinculadas a dos diferentes actitudes hacia el mundo de los asuntos humanos: por una parte, un pensamiento que cuida el particular consiguiendo estar a la altura de las apariencias y, por la otra, un pensamiento profesional, intrínsecamente antipluralista, que adolece de no tener los pies en la tierra porque opta por instalarse en la región de los inteligibles, hipostasiando la experiencia de la retirada momentánea de las apariencias. El pensamiento extraordinario sería un pensamiento «puro» en el sentido de *purificado de sus lazos con el mundo* y de cualquier interés por lo que acontece en concreto. Por ello podría ser adjetivado de «acósmico».²²

En este sentido Villa tiene razones de peso para distinguir en la obra arentiana entre el pensamiento *extraordinario* de un Heidegger y el pensamiento *ordinario* de un Sócrates, caracterizado a la arendtiana como pensador en el ágora y ciudadano entre ciudadanos. Y precisamente, de acuerdo con Villa, este pensamiento extraordinario como «pensamiento puro» significaría «la muerte del juicio». Desde esta perspectiva, nada más alejado de cómo nos presenta Arendt el pensar socrático en *LM*.²³

Sócrates es una figura controvertida en el pensamiento arendtiano, sin embargo, en *LM* es Sócrates, junto con Solón, la figura que puede encarnar un pensamiento pre-filosófico todavía desnudo de los solemnes ropajes metafísicos. Sócrates constituye el ejemplo de un pensar no profesional y siempre vinculado a un mundo común de apariencias que suscita esta actividad espiritual. La suscita, puesto que manifiesta algo que no aparece e insta a interrogarse por sus medidas invisibles (*aphanes metron*).

En un «pensamiento puro», extraordinario, la imaginación sigue jugando un papel de síntesis y representación de lo sensible, pero la actuación de la imaginación como mentalidad ampliada brilla por su ausencia. Sólo en el pensamiento ordinario, tanto en el pensamiento crítico como en el llamado «pensamiento representativo», la imaginación garantiza la validez doxástica de dicha actividad. Únicamente sería respecto a esta diferenciación que el pensamiento de Sócrates es una excepción respecto a la historia del pensamiento filosófico: Sócrates se empeñó en averiguar las perspectivas de los otros sobre el mundo; cómo aparecía a cada uno (*dokei moi*) aquello que tenían en común.

En este sentido, Arendt apuntaría a una imaginación relacionada con lo político, bien distinta al diseño ingenioso de los estados o a cualquier creación simbólica de instituciones sociales. No consistiría en una «imaginación política» propia de cada época histórica, por ejemplo, la imaginación política moderna en oposición a la imaginación política de los griegos, es decir, una imaginación que produciría una nueva ontología como la del estado de naturaleza opuesta a la *koinonía politiké* aristotélica. La imaginación cuyas características dibuja Arendt a grandes rasgos es una imaginación tal vez menos ambiciosa, más cotidiana y cuyo ejercicio es exigible a cualquiera que pretenda buscarle sentido a nuestro mundo compartido. No es imaginación política porque tenga por tema la política o determine sus formas, sino que lo es por su forma característica de poner en relación la mundanidad con su manera fenomenológica de darse y porque arraiga su juego libre en el principio anárquico de la pluralidad, en el reconocimiento de la diferencia y la finitud.

²² F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, op. cit.*, p. 206.

²³ A pesar de que, como apunta Margaret Canovan, nuestra pensadora todavía se preguntaba «¿Sócrates o Heidegger? ¿Cuál es el mejor modelo para las implicaciones políticas del pensamiento filosófico?». Ver M. Canovan, «¿Sócrates o Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, nº 57, 1, primavera de 1990, p. 159.

Su imperativo propio, según Arendt, es el de mantenerse lo suficientemente elástica, entrenada, para poder «ir de visita» cuando las circunstancias lo requieran. Tendría que recoger en sus amplias redes una buena colección de perspectivas posibles que contribuyesen a una narración rica de un mismo hecho. Esta imaginación presupone la capacidad desensorializadora donde enraíza cualquier modalidad de pensamiento y de juicio, pero excede dicha función cuando de lo que se trata es de ofrecer un sustrato plural y mundano al pensamiento y al juicio, en la medida en que ambos se hallan comprometidos con las apariencias y han de reconquistar la experiencia para el espíritu.

La primera vez que Arendt trae a colación a Kant respecto al tema de la imaginación apunta: «[...] puedo añadir mi convencimiento de que la comprensión está estrechamente relacionada con la facultad de la imaginación que Kant denominó *Einbildungskraft* y que nada tiene que ver con la habilidad para la ficción. Los *Ejercicios espirituales* son ejercicios de imaginación y pudieran ser más relevantes para el método de las ciencias históricas de lo que la formación académica advierte».²⁴

Entonces, ya para concluir, la imaginación que en mayor medida se asemejaría a lo que Arendt entiende por imaginación entre las diversas referencias que hace Heller en sus escritos no es ni siquiera a la imaginación política: «la fantasía de hombres y mujeres que son conscientes, tanto de su libertad para iniciar acciones como de su fragilidad e ignorancia, tanto de las posibilidades de su (propio) mundo como de todas las incertidumbres que puedan traer el presente y el futuro».²⁵ Más que a esta fantasía anticipadora, se acercaría a la imaginación histórica definida como actividad, no como de-marcación creativa ontológica.

Heller contrapone la imaginación histórica a la imaginación tecnológica en *Una filosofía de la historia en fragmentos*²⁶ y en la conferencia «The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination», impartida en el Collegium de Budapest.²⁷ En ambos textos usa los términos «imaginación histórica» e «imaginación tecnológica» como las dos fuentes desde las que surge el diseño del mundo moderno: un mundo fundado paradójicamente en un *arkhé* que no funda, la libertad, y que, en consecuencia, habrá de reinventarse constantemente. Pero mientras que en la conferencia señala que «toma estos dos marcos de la imaginación [entendido “marco” como *Gestell* heideggeriano] más o menos (*roughly*) en el sentido de Heidegger y Castoriadis»,²⁸ en *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Heller también cita a Robin George Collingwood,²⁹ quien atribuye tanto a la imaginación, como a la imaginación histórica la cualidad de *a priori*.

Justo porque no podemos hacer otra cosa que representarnos lo que fue, la imaginación es *a priori* y constituye la facultad indispensable para toda construcción histórica, puesto que articula con coherencia y verdad, de una manera no arbitraria, sino necesaria, la narración sobre el pasado. Collingwood, distingue como Kant, entre imaginación y fantasía, apostando por una imaginación perceptual que consolida los datos de la percepción a los que no

²⁴ H. Arendt, «A Reply to Eric Voegelin», (1953), trad. cast. de Agustín Serrano de Haro, «Una réplica a Eric Voegelin», en *Ensayos de comprensión*, op.cit., p. 486.

²⁵ Á. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, op. cit., p. 307.

²⁶ *Ibid.*, pp. 60-61.

²⁷ Á. Heller, «The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination», en *Public Lectures Series* (Budapest), n° 22, 2000, pp. 1-23.

²⁸ Heller opondrá al modelo de la imaginación tecnológica clasificadora que rinde culto al Trabajo (*tekhné*) y que parte de la identificación de conocimiento y verdad, a otro modelo alternativo de la modernidad: la imaginación histórica. Ésta *enmarca* la modernidad con una idea de límite que corresponde a la verdad histórica «lo que nosotros llamamos, sentido, significado, dar significado, etc.». Escribe Heller: «Y de la misma manera que la esencia de la tecnología no es nada tecnológico, la esencia de la historia (*Geschichte*) no es histórica. La imaginación histórica proporciona el sentido al mundo presente/moderno presentando la verdad/la no verdad histórica por el camino de la interpretación». Ver Á. Heller, *Ibid.*, p. 5.

²⁹ R.G. Collingwood, «La imaginación histórica» en *Idea de la historia*, México, F.C. E., 1952.

accedemos de hecho.³⁰ Junto a ésta, la imaginación histórica *a priori*, cuyo objeto es imperceptible porque corresponde a lo que ya no es, logra convertir el pasado en objeto del pensamiento mediante su actividad autónoma. De este modo, inspirándose tan libremente en Kant como Arendt, Collingwood vincula la posibilidad del relato histórico a la capacidad creativa de la imaginación del historiador para representarse lo que no se da como prueba de la historia, los pensamientos de los agentes. En síntesis, a pesar de la dificultad de dichas recreaciones ideales, la imaginación sería indispensable para construir una narración de los hechos conocidos.

Probablemente Arendt no estaría de acuerdo con Collingwood en definir esta actividad como creativa, puesto que sería continuar incluyendo su juego libre y autónomo en la esfera de la producción. Quizá su postura consistiría en mantener bien distintos los límites, apostando por una especie de imaginación que aunase lo político con lo narrativo. Aunque sólo consiguió trazar un pequeño esbozo de lo que pudo haber sido, Arendt incluyó en el léxico filosófico y político una actividad capaz de interpretar lo potencialmente presente, imprescindible no sólo para el oficio del historiador, sino sobretudo para el oficio cotidiano del vivir con sentido lo común y lo propio.³¹ Surgiendo desde lo profundo del corazón y el espíritu, este actor indispensable llamado imaginación sabría encarar los acontecimientos sin limitarse a representar lo dado: alumbraría para el espíritu modos inéditos de dar razón y de reconquistar la existencia.

³⁰ *Ibíd.*, p. 234 y ss.

³¹ En este sentido se puede entender la cita de Arendt a Karen Blixen: «Sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del todo vivo, la *falta de imaginación* impide que las personas *existan*», citado en H. Arendt, «Isak Dinesen: 1855-1962» (1968), reed. en *Men in Dark Times* (1968), trad. cast. de Claudia Ferrari, «Isak Dinesen: 1855-1962», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 105.