

La imagen en el pensar

Para acceder a algunas de las diversas respuestas a las preguntas por el ser, el bien y la verdad, los filósofos han requerido de siglos en su uso y recreación del lenguaje antes de poder contar con las palabras apropiadas, los conceptos, con que han designado y argumentado acerca de esas cuestiones que han acuciado el pensar del hombre acerca de su existencia en el mundo, es decir, acerca de su relación consigo mismo, con los otros hombres y con las cosas y situaciones con que se ha encontrado e imaginado en ese mundo y en el curso de la historia.

Si la modernidad filosófica es aquella época en que se logró decantar un estilo secularizado de pensamiento y lenguaje para circunscribir lo que es, lo que debe hacerse y los requisitos para considerar como verdadero lo que se logró pensar en esos dos ámbitos fundamentales de la experiencia del interrogar filosófico, y para acceder al conocimiento de lo que se muestra y se impone como objeto necesario de reflexión, ¿cuál es el costo exigido por ese estilo? ¿Cuáles son los requisitos con que ha debido cumplir esa racionalidad moderna para pensar y conocer al hombre y a las cosas más acá de aquella única instancia divina de la cristiandad y del medioevo que garantizaba en último término al hombre la verdad de lo que pensaba, o, incluso, más acá de la peculiar condición divina —aunque pagana, si se la juzga desde esa cristiandad— que en el mundo griego se asignaba al ejercicio mismo del pensar, de la razón, del *logos*?

Tal vez se podría responder con una sola palabra a lo que significó ese costo y esos requisitos en el mundo griego, medieval y moderno cuando, en cada caso, se intentó pensar el ser, el bien y la verdad, por diferentes que hayan sido las respuestas sistemáticas dadas a esas interrogantes en cada uno de esos mundos por parte de

distintos hombres. Esa palabra sería: la *abstracción*. Y la abstracción entendida como ese extraño proceso mediante el cual un hombre procura *tomar distancia* de la abigarrada, heterogénea multiplicidad de datos y aspectos con que se le ofrecen las cosas y los hechos del mundo circundante, cotidiano, para —según estima— poder entrar en relación con ellos y hacer algo determinado, específico con ellos, de un modo tal que su conducta responda y corresponda a una adecuada, correcta acción con esas cosas y hechos, y que pueda así responder a lo que ellas son y a lo que con ellas deba o pueda hacerse, de manera que esa respuesta sea susceptible de considerarse como verdadera.

Es un curioso proceso, el de la abstracción, pues si se tiene presente el significado del verbo latino, *trahere*: traer hacia sí, que está a la base del sustantivo abstracción, en tanto se le antepone el prefijo *abs*, que indica privación de algo, resulta que lo que allí está en juego, es un peculiar traer hacia sí a algo, pero precisamente en la medida en que se lo aleja de todas aquellas notas que inmediata, concreta y sensiblemente nos ponen delante a esa cosa o hecho percibidos mediante los sentidos en un momento y lugar específicos. La abstracción aparece así como la *separación* y *distanciamiento* frente a todo lo que hiera o afecta a nuestros sentidos, o bien frente a la respuesta inmediata —podría decirse— instintiva que nos pueda provocar aquello en medio de lo cual precisamente nos encontramos, y que de ese modo podría calificar o identificar nuestro más espontáneo modo de ser.

520

De manera que, sumariamente dicho, la abstracción supondría un doble proceso de alejamiento de un hombre, tanto con respecto a sí mismo y a sus primeras respuestas espontáneas ante lo que lo rodea, como alejamiento de aquello que lo rodea y que contribuye a darle un perfil específico, individual, a sus acciones. Y, sin embargo, en esa tradición aludida, es precisamente mediante esa abstracción que se estima que se puede acceder a la verdad de lo que es, para así actuar con ella y frente a ella como se debe. La abstracción entendida como un proceso reflexivo por medio del cual se llega a pensar la esencia misma de lo que se quiere conocer. Así es como se llega a los conceptos e ideas más propias, representativas de los distintos sistemas fi-

losóficos habidos, que implica dejar de lado, evitar o eliminar el uso de las múltiples y variadas *imágenes* que delimitan en la vida cotidiana a la pluralidad de cosas y a sus variantes y matices, imágenes que, a su vez, son recogidas en el lenguaje corriente con que el hombre nombra las cosas en su relación con ellas en el diario vivir.

Cabría decir que —al menos durante la modernidad, de la que algunas de sus líneas se extenderían aún hasta nuestros días—, la reflexión filosófica ha tenido como meta, punto de llegada o como norte, o bien, lo mismo pero dicho al revés, ha establecido como fundamento de su reflexión a lo *inimaginable*. El yo pienso cartesiano, primera verdad indubitable de su reflexión, el yo puro trascendental kantiano o el saber absoluto hegeliano, el yo trascendental husserliano o el ser heideggeriano, no son susceptibles de ser traspuestos en algún tipo de imagen que los exprese sin resquicio, precisamente porque son instancias mediante las cuales, más bien, se ha de llegar a pensar lo que aparece como inmediatamente sensible, fenoménico, como un hecho o un acontecimiento, traducible o accesible —éstos sí— de algún modo, en imágenes. Eso inimaginable es situado en un ámbito que, al menos desde Kant, es denominado como el de lo trascendental. Podría decirse que lo inimaginable de lo trascendental consiste en su pureza, puesto que aparece como la región de lo incontaminado con la mudabilidad y contingencia de todo lo concreto, sensible, y por ello también incontaminado de toda imagen. Pues ésta, a su vez, en cuanto imagen, aparecería como deudora de aquello de que es imagen, de la cosa o fenómeno mismo, que así se mostraría, al menos, como el punto de referencia de la imagen, pues su punto o lugar de origen se encontraría más bien en algún ámbito de las condiciones subjetivas del hombre, por ejemplo, en la imaginación, si aceptamos la definición que de ésta da Kant como «la facultad de representar en la intuición un objeto aún *sin que esté presente*». Pero, claro está, dentro de los ámbitos de esa modernidad señalada, los fenómenos y las cosas no son sólo contingentes y efímeras, sino además, y por ello mismo, lo que requiere de explicación, conocimiento o comprensión, las que, precisamente no pueden ser alcanzadas sino desde esa dimensión de lo trascendental, que no puede ser reducida a ninguna imagen y es, con

pleno derecho, lo inimaginable, pues sólo es asequible mediante el pensar, siendo así sólo pensable.

El valor o la verdad de lo inimaginable, de lo trascendental, deriva en que hace posible la universalidad y necesidad del conocimiento que de las cosas se llegue a tener. Y tales condiciones se hacen efectivas mediante aquel elemento del pensar capaz de presentar a las cosas de acuerdo a ellas, es decir, no de presentarlas con la cambiante inmediatez con que los sentidos permiten percibir las cosas, sino de re-presentarlas en su universal necesidad como objetos del pensar y del conocer a través precisamente de ese elemento que hace operativa la condición inimaginable de lo trascendental: la representación.

De alguna manera cabría decir que es el propio Kant quien, al establecer los límites de la razón mediante la distinción de las posibilidades propias al conocer y al pensar, quien, a la vez y a pesar suyo, abriría el camino a otras propuestas teóricas que harían estallar el planteamiento moderno de la razón. Pues en buena medida, y entre otras cosas, ese planteamiento deja fuera a la imagen —o más bien la subordina nítidamente a los conceptos y a las representaciones del entendimiento— como instancia válida para acceder a la variabilidad y pluralidad, a la contingencia concreta de las cosas, a la dimensión de la cotidianidad y de la historia en que ellas se hacen presentes en el diario vivir de los hombres, quienes entre ellas a su vez procuran hacerse a sí mismos.

Al establecer Kant esos límites de la razón, dejaría un vacío dentro de ella, o dicho de otro modo, abriría en ella una fisura por la cual se introducen los hechos y los cambios que la historia pone de manifiesto, no sólo como transformadores, sino también como hacedores de las cosas dentro del complejo proceso en que ellas son hechas y rehechas, creadas y recreadas en el entramado de acciones de los hombres con las cosas, y de los efectos y huellas que las cosas producen y dejan en los hombres, de una manera tal que resulta ya cada vez más insostenible la distinción entre el dentro y el fuera que venía marcando la relación entre el sujeto pensante y el obje-

to existente y pensado. La disolución de esos dentro y fuera se produce, se impone, una vez más, en ese ámbito espacial y temporal que, a la vez, es la historia, es decir, de esa historia cotidiana —y por ello individual a la vez que social— en la que los hombres se han preocupado y preguntado una y otra vez acerca de cómo dar cuenta de eso que allí les sucede y acontece, y que, por ello mismo, se les ha convertido en problema, en un problema que de nuevo da qué pensar. Es el problema de lo que la historia, el diario quehacer de los hombres consigo mismos y con las cosas, trae aparejado como un asunto que no puede ser obviado en sus dimensiones contingentes y aleatorias, y por eso continuamente sorprendentes y acuciantes. De aquí la exigencia de tener que repensar las condiciones del pensar mismo y, por consiguiente, del uso de la imagen en el pensar, de los imaginarios del pensar, cuando lo concreto de la historia y del acontecer vuelven intransitable, o en un callejón sin salida, a la dimensión trascendental del pensar moderno.

*

Referencias indicadoras de la presencia en el lenguaje del pensar filosófico de palabras recogidas del habla cotidiana y que operan como imágenes de una experiencia inmediata con las cosas y situaciones vividas, en las que luego se apoyan algunos de los conceptos del lenguaje filosófico para abrir su espacio de reflexión y propuesta teórica, mediado por la abstracción.

Homero y su carencia de una palabra para designar el *cuero* como una realidad viva, aunque tenga muchas palabras para denominar a cada uno de sus miembros, en contraposición al hecho de que sí tenga una palabra para designar al cuerpo muerto, inanimado, cadáver: *sema*. Paralelamente para designar lo viviente en el cuerpo, Homero disponía más que de un concepto, de una imagen para algo sensible en el cuerpo y perceptible cuando abandonaba a éste: *psyché*=hálito, el último hálito de alguien que al expirarlo, muere.

Heráclito: el río, el fluir de sus aguas, para indicar el devenir. Un niño que juega con dados, para indicar el tiempo. El fuego, para indicar las diversas formas que toman

todas las cosas: día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre¹; así como para indicar lo que es siempre viviente, que se prende y se apaga.² Zeus o el rayo, como imágenes para designar lo uno-todo y lo que lo gobierna.

Parménides: los caballos que impulsan el carruaje de su reflexión hacia la mansión de la diosa Justicia, son una imagen para señalar el ímpetu de la ley divina y de la justicia que mueve en él, lo impulsa a esa misma reflexión, y para la cual se requiere disponer del mismo intrépido corazón que posee la Verdad, asequible sólo a quienes se atrevan a tomar ese camino.

Categoría: designa a lo que se dice y acepta sin más en la plaza pública o en el mercado: *katé agorein*. Lo que es común a los hombres, más tarde, lo universal.

Substancia: lo que está por debajo de algo y sostiene a eso que está a la vista. *Substante. Hypokéimenon*.

Platón y su acuñar el término idea, *éidos*, para referirse a aquello en donde se mostraría lo que propiamente es de una cosa; aunque *éidos* haya significado primariamente el aspecto de una cosa, lo rosado de una mejilla que denota la buena salud del hombre en que se la percibe. Caleidoscopio: mirar una bella imagen —*kalós, éidos*.

Dios nombrado como padre y Cristo como su hijo, con dos imágenes de la vida humana, inaplicables, por lo pronto, a Dios: como ser eterno, omnipotente, etc., no puede ser un padre que tenga un hijo, ¿con quién lo habría de haber tenido, si él es puro espíritu? Sin duda, una manera de hacer accesible a los hombres lo inaccesible por naturaleza, lo absolutamente otro que el hombre. (Sin hablar del número mágico y del dogma de la trinidad: padre, hijo y espíritu santo). El vino y el pan consagrados como imágenes para referirse a la sangre y a la carne de Cristo y volver a comunicarse con él en el ritual de la comunión.

¹ [Cfr. Heráclito, fragmento 67].

² [Cfr. Heráclito, fragmento 30].

Descartes: su uso de la palabra *res=cosa*, para referirse a lo evidente, indubitable en el ámbito de lo espiritual y de lo material: lo pensante y lo extenso, con la primacía del «yo pensante» como fundamento verdadero.

Kant: su referencia al cielo estrellado y a la ley moral como las dos realidades máximas que admira y respeta en cuanto ser racional: una fuera de él y la otra dentro de él.

*

Los siglos de la modernidad filosófica han sido —visto por uno de sus lados— aquellos en los que la razón, junto con desplegar su esfuerzo por delimitar, regular y asegurar su ejercicio autónomo para disponer de un discurso apodíctico en el que se muestre la verdad de lo que es, se autoimpuso una fuerte restricción en el uso de imágenes como elementos y recursos del pensar. La modernidad filosófica —a diferencia de lo que pareciera haber ocurrido entre los griegos, y tal vez porque ellos ya lo hicieron y acuñaron los conceptos centrales de la reflexión filosófica, sobre cuya base se siguió trabajando en tiempos posteriores— tomó progresivamente distancia del ámbito contingente de lo sensible y de cuanto afecta de modo inmediato al hombre y, por consiguiente, limitó su uso de las imágenes en el pensar. Esta asepsia de la razón metafísica podría verse como un síntoma de su afán por que se reconociese su mayoría de edad, la autonomía alcanzada por su lenguaje conceptual y categorial sobre la base de un yo trascendental que actúa como fundamento de su pensar. Un síntoma también de su aspiración a secularizar el ejercicio de la razón.

Cabe plantearse como pregunta y como problema para el pensar, hoy y una vez más, cuánto y cómo puede éste ejercitarse en su referencia al hombre y a las cosas, a los hechos contingentes y mudables del mundo, con prescindencia de esos elementos mediante los que se hacen patentes los hechos, sucesos, acontecimientos y azares que configuran la dimensión de la historia, entendida como aquella en que los hombres experimentan la realidad inmediata de lo que les afecta, conmueve e impulsa precisamente a pensar para hacer frente a eso que, de otro modo y si no lo

hiciera, permanecería como un enigma, como unas series de renovados enigmas e incertidumbres que traen consigo el hecho simple y complejo, a la vez, de existir. Y las imágenes serían uno de los elementos mediante los que se puede visualizar la materialidad y la trama de esa contingencia de la historia.

Nietzsche y su recurso a las imágenes para repensar las condiciones de existencia cotidiana del hombre, más acá de lo que es en sí, como idea o valor de algo: recuperación de la multiplicidad de elementos constitutiva de la existencia del hombre —multiplicidad que se aloja en su cuerpo, como la pluralidad de fuerzas que lo configuran— y de la historia como horizonte cercano del devenir y de las transformaciones que experimenta en esa cotidianidad suya y que se asientan en los hábitos y costumbres de la sociedad en que habita y a la que pertenece, o a la que no tiene mucha más alternativa que aceptar como un dato.

El recurso nietzscheano a las imágenes pone de manifiesto el intento de encontrar o recuperar alguna puerta abierta al callejón sin salida en que parece haberse convertido el curso de desarrollo del pensar occidental, que habría alejado cada vez más al hombre de la experiencia inmediata que procura tener de sí mismo en el ámbito de su existencia y del mundo de su tiempo. Un recurso que procura contrarrestar esa vía secularizada de la abstracción del pensamiento moderno mediante la que se acaba lanzando al hombre hacia la dimensión universal y teleológica de la historia, en que habrían de cumplirse los designios y los fines de una razón metafísica que entiende al hombre como un fin en sí mismo, para el cual la libertad —como idea privilegiada con que esa razón define y distingue al hombre frente a otros seres vivos— aparece más como un postulado que permitiría pensar y organizar la vida en común del hombre en cuanto género humano, antes que como una realidad constatable y vivible en tanto individuo. Así, esa vía termina despojando a éste de la percepción de la diversidad, contingencia y transformación —hoy, acelerada— de su entorno inmediato, en la medida misma en que lo desvaloriza como instancia relevante y constituyente de sentido para la configuración de su nueva condición de ciudadano de una sociedad-Estado, como ciudadano teóricamente intercambiable

con cualquier otro dentro de ésta a partir de su igualdad jurídico-constitucional y, en último término, intercambiable también internacionalmente —al menos en la teoría de los derechos humanos sancionados universalmente— entre los Estados que recíprocamente se reconocen como tales y hayan sancionado esos derechos en tratados validados y vigentes en ellos.

Series de imágenes empleadas por Nietzsche para intentar repensar la pluralidad de fuerzas que señala como configuradoras del hombre, pero también de la sociedad, entendida como punto de partida para acceder a aquello en que el hombre se ha ido convirtiendo a lo largo y a través de la historia.

Cuerpo: estructura social de muchas almas.

Alma: estructura social de los instintos y afectos.

Cuerpo: centro de gravedad de una pluralidad de fuerzas: emociones, sentimientos, pasiones, querer, conceptos, ideas, valores.

¿Cómo pensar esa pluralidad? Rebaño y pastor; juego y lucha; guerra y paz; movimientos planetarios dentro de sistemas con más de un sol, y en galaxias con toda la irregularidad de sus configuraciones; jardinero y su jardín; relación del artista con el material empleado en la obra que crea; gobernante y los gobernados.

Europa: una suma de juicios de valor que comandan y se nos han convertido en carne y sangre.

¿Qué acciones y cuánto tiempo se requiere para que una idea se haga cuerpo en nosotros y para que, luego, haga historia? Al lograrse esto, si bien puede no encontrarse allí un criterio de verdad para esa idea, sí se encontraría allí un índice de realidad vital, individual y social de ella; eventualmente podría verse allí un criterio de valor humano, aunque sólo sea humano, ¿se estará dispuesto a aceptar criterios de valor nada más que humanos? Si no se lo acepta, ¿por qué se estima en tan poca cuantía a lo humano, por qué se le reconoce tan poco valor a lo humano? ¿De qué sería síntoma esa subestimación y subvaloración?



Regreso a la cotidianidad exhibida a través de las imágenes con que los hombres diariamente nombran las cosas. Dificultad para aprehender y pensar esa cotidianidad. Dificultad mayor, tal vez, cuando esas imágenes del lenguaje son reduplicadas por las imágenes audiovisuales con el ritmo frenético que pueden alcanzar y las infinitas síntesis y recreación de ellas logrables mediante los dispositivos altamente refinados de la tecnología actual. ¿Cómo pensar ese mundo de las imágenes generadas audiovisualmente, digitalizadas, y cómo y en qué medida ellas pueden hacerse cuerpo en los hombres para disponer frente a ellas de alguna referencia que se constituya en criterio de evaluación, valoración y acción humana real? ¿Qué tiempo y cuánto tiempo se requiere para hacerse cuerpo con esas imágenes? ¿Es eso posible? ¿Qué cambio de mundo y de cotidianidad trae eso consigo?

La tecnología actual de la producción de imágenes ha multiplicado, al parecer, ilimitadamente los horizontes de experiencias dentro de los cuales puede situarse el hombre, y lo ha hecho de un modo en que esas experiencias alcanzan una dimensión cada vez más masiva. Se sabe ya que cualquier lugar del mundo puede transformarse mediante la televisión satelital en un lugar común de experiencias, sin importar la distancia geográfica que separa a los actores reales de un hecho y a sus espectadores repartidos por cualquier latitud. Pareciera que en todas partes pueden experimentarse de manera similar las emociones básicas que despiertan algunos hechos que corrientemente allí se difunden, tales como escenas de guerra, de catástrofes y de miseria, manifestaciones públicas, acontecimientos solemnes o populares, fiestas, escenas de nacimientos, de amor y de muerte. Pero también esas mismas escenas suelen poner de manifiesto a cantidades cada vez mayores de hombres que ante ellas abren de otro modo los ojos, con asombros marcados por diversos matices, con grados de conciencia que se ponen en alerta y se despiertan a distintos ritmos y con frecuencias de niveles diferentes, que los puntos cardinales, las latitudes y los paralelos dibujados en los mapas y que sirven para orientarse en el mundo, pueden ser también algo más que meros elementos convencionales de la geografía universal.

Ellos remiten a ciudades y países en los que durante siglos han habitado hombres que también han hecho historia de distintas maneras. Por entremedio de esos conceptos ubicuos de la cartografía se deslizan a la vez remanentes de hábitos, tradiciones, costumbres, valores, que persisten en diversificar el entramado de emociones y de sentimientos que rodean y se levantan por sobre las primeras impresiones y emociones desatadas. Probablemente allí se exhibe un cierto margen de diferencia cultural que distingue y especifica a unos pueblos frente a otros, cuando se sitúan ante un mismo hecho humano básico. La acelerada confluencia de semejanzas y diferencias de hechos y conductas humanas, puestas de manifiesto con la intensidad que una imagen delicada o fulgurante impone ante nuestra mirada, tendrían que contribuir también a hacernos repensar cuáles puedan ser los reductos esenciales en los que se aloja nuestra individualidad como seres humanos, eso que, en cada caso, pueda llamarse nuestro sí mismo, nuestra identidad o nuestro yo.³

Las veloces e intensas imágenes recogidas desde distintos lugares del mundo con que la televisión y el cine, las redes computacionales y la Internet suelen impactarnos, dejan huellas en nosotros que, a veces, pueden resultarnos enigmáticas. Bien puede tratarse allí que lo enigmático sea la conjunción extrema, instantánea, de una emoción pensante, de una sensación pensante. Es decir, que lo que allí conmueve sea una escena en la que es imposible disociar el estremecimiento o la delicadeza física, corporal experimentada, del rechazo o la complacencia en la situación humana percibida y que se asienta en las ideas o en los valores que aceptamos o vivimos como nuestros, con los que nos identificamos consciente o inconscientemente y, en cualquier caso, como algo que está más acá de cualquier grado de reflexión que lo soporte. Lo enigmático que puedan resultarnos esas imágenes apuntaría al hecho de tener que repensar el modo como se está ahora configurando nuestra más íntima

³ Y no es casual que aquí juntemos en una misma expresión la primera persona plural y singular para referimos a lo que cada quien sea o experimente como suyo; muchos son ya los pensadores que han señalado que el camino hacia el yo parte desde un nosotros, y que el yo es más un eventual punto de llegada antes que un punto de partida.

subjetividad en este mundo de abigarradas imágenes manipulables y manipuladas en el ámbito de la telecomunicación y la comunicación mediática pública y privada.

El sujeto de la imagen

Si en algún momento de la modernidad lo inimaginable fue lo trascendental de la razón metafísica, ¿cómo habría que pensar y relacionarse con las cosas, situaciones, hechos de la realidad virtual, configurada sólo por imágenes producidas por códigos y digitalización de máquinas de sofisticada tecnología que remiten al mundo de la combinatoria matemática y de dispositivos electrónicos? En este mundo que cada vez más parece ser el de la imagen total: globalización del mundo vía CNN, Internet, satélites, láser, realidad virtual, pero también esa otra dimensión humana que es la de vivir de la imagen en la vida profesional, social y cotidiana, necesidad de proyectar imagen, personal o corporativa, etc. ¿Cabe preguntarse por alguna dimensión que fuese lo inimaginable dentro de este mundo de la imagen? ¿o más bien habría que preguntarse por las condiciones de realidad de lo proyectado por el mundo de la imagen, por lo realizable de ese imaginario del mundo de la imagen?