

**Notas para un pensamiento imaginal e
indisciplinado de la política**
*Notes for an imaginal and undisciplined thought of the
politics*

Juan Tapia Araya¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0003-6808-8782>
juan.tapia.a@ug.chile.cl

Recibido: 30/10/2025

Aceptado: 23/12/2025

DOI: 10.5281/zenodo.18452524

RESUMEN

El siguiente ensayo tiene por objetivo concentrarse en determinados gestos de la filosofía contemporánea que propician una alteración y desplazamiento en el estatuto discursivo, conceptual y disciplinar de la filosofía a la hora de pensar la política. Para poner de relieve dichos gestos, hace falta en primer lugar esbozar la manera en que el estatuto teórico de la filosofía tradicional resulta ser un impedimento para pensar la política en su rasgo excesivamente conflictivo y adversarial, pues al subsumirla bajo sus representaciones y conceptos, no hace otra cosa que reducirla, neutralizarla y finiquitarla. Sobre ese fondo, en segundo lugar, propongo hilvanar una serie de pensadores contemporáneos (Arendt, Badiou, Rancière, Derrida, Cavarero, Didi-Huberman) para apostar por *otra manera de pensar e imaginar la política*. Si esta escena contemporánea se aviene con la tonalidad escandalosa de la política, lo hace precisamente porque asume la alteración e inadecuación conceptual que permite sopesar la política en tanto que inestabilidad, aporía e inquietud, y cuyo ejercicio in-disciplinado de pensamiento se despliega como aventura y pasaje de fronteras. Es allí que se apuntala la chance de un saber político-imaginativo, cuyo conocimiento por figuras y contradicciones se abre paso desde y con los conflictos, al alero de revueltas y emancipaciones.

Palabras clave: Teoría; Política; Imaginación; Conflicto.

ABSTRACT

The following essay aims to focus on certain gestures of contemporary philosophy that lead to an alteration and displacement in the discursive, conceptual and disciplinary status of

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, Magíster en Filosofía, mención Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Candidato a Doctor en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile (estudios financiados por ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2024-21241230).

philosophy when it comes to thinking politics. In order to highlight these gestures, it is first of all necessary to outline the way in which the theoretical status of traditional philosophy turns out to be an impediment to think politics in its excessively conflictual and adversarial trait, for by subsuming it under its representations and concepts, it does nothing but reduce it, neutralize it, and terminate it. On this background, secondly, I propose to thread together a series of contemporary thinkers (Arendt, Badiou, Rancière, Derrida, Cavarero, Didi-Huberman) in order to bet on another way of thinking and imagining politics. If this contemporary scene agrees with the scandalous tonality of politics, it does so precisely because it assumes the alteration and conceptual inadequacy that allows us to weigh politics as instability, aporia and disquiet, and whose undisciplined exercise of thought unfolds as adventure and border crossing. It is there that the chance of a political-imaginative knowledge is underpinned, whose knowledge through figures and contradictions makes its way from and with conflicts, on the eaves of revolts and emancipations.

Keywords: Theory; Politics; Imagination; Conflict.

¿A qué llamamos pensar lo político y gracias a qué facultad podemos pensar lo político sin positivizarlo, ni transformarlo en objeto sociológico?

Miguel Abensour

I

¿Contra la filosofía política? Quizás esa pregunta no deje de resonar si la propuesta de fondo involucra encarar y reactivar una noción de imaginación-política que ha sido, si no desatendida, al menos mantenida en detrimento por parte de la filosofía política. Contravenir un discurso filosófico, esa tradición que se ha dedicado a sancionar las firmas que se deben suscribir y reafirmar, es nada menos que medirse con el papel rector y fundamental que caracteriza a la metafísica. Como bien lo recuerda Derrida, “el discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental” en la justa medida en que

lo que se llama “filosofía”, el *filosofema*, no se limita naturalmente a lo que se puede encontrar en los libros de filosofía o en las instituciones filosóficas; ese *filosofema* se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales. (Derrida, 1999, pp. 51-52).

El que sea dominante, el hecho de que impregne e inunde variados campos disciplinares, responde a que reúne, según Derrida, la mayor pretensión y concentración de sentido. Ello se debe a que la filosofía no deja de arrogarse la pretensión de *hacerse* en la realidad, de realizarse y volverse obra, de otorgar una forma según la cual la vida común de los hombres *tiene que* ser dispuesta, de organizar y fundamentar la política.

En una célebre entrevista que Hannah Arendt sostiene con Günther Gauss, este último reconoce en Arendt un ejemplar sumamente raro en medio del campo filosófico. Mas Arendt prefiere levantar una sospecha frente a esa afirmación, y responde defendiendo incluso su extranjería en medio del distrito filosófico: “no me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos” (Arendt, 2005, p. 17). Aun más, señala algo crucial para el problema que convoca el proyecto, cuando enfatiza su posición advirtiéndole que “la expresión «filosofía política» [...] está extremadamente sobrecargada por la tradición”, para agregar enseguida una tensión que ella advierte entre la filosofía y la política. Dicha tensión involucra, por lo demás, una relación determinante que la tradición filosófico-política sostiene con el ámbito de la política, la cual consiste –con algunas contadas excepciones– en “una suerte de hostilidad a toda política” (Arendt, 2005, p. 18).

En ese intento de desafiliarse de la filosofía, la apuesta de Arendt pasa por no seguir extendiendo esa hostilidad hacia la política que vertebra al discurso filosófico tradicional. De ahí que apunte a dar forma y consistencia a una otra perspectiva: “yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía” (Arendt, 2005, p. 18). ¿En qué consiste, por lo demás, esa turbiedad en la mirada hacia la política que trae consigo la filosofía? En efecto, la propia Arendt dirá de modo contundente que la filosofía nace en contra de la fragilidad de los asuntos humanos, en contra de la libertad y de la acción, en contra de la

pluralidad, pues intenta solamente establecer las condiciones de posibilidad de la vida contemplativa.

Diríamos que la filosofía termina obnubilada, preocupada por unos esquemas ideales que contempla desde lo alto y que aspira a implementar, desestimando así la radical contingencia de la política. Cuestión que, por cierto, la propia Arendt reconocía muy bien cuando subrayaba que “Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de diversas maneras oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía [...]” (Arendt, 2016, p. 164). A esto habría que agregar que dicha turbiedad conlleva precisamente lo que Esposito nombró de manera notable como un imperativo sumamente difícil de desacatar. Este consiste en una especie de firma característica que va desde la filosofía clásica hasta la contemporaneidad –más acá de sus matices y la fuerza con la que se ejerce–, y que se enuncia como el imperativo de la “*reductio ad unum*” (Esposito, 2012, p. 35). Imperativo de reducción que conlleva una *cierta manera de tratar con* la pluralidad, con la multiplicidad: una operación consistente en *representar* dicha pluralidad o multiplicidad y *reducirla a la unidad*. Podría decir, si sigo bien a Esposito, que la tradición occidental de la filosofía política cada vez que se topa o que se le presenta, cada vez que mira hacia al disturbio de la política, no puede sino someterlo a dicha representación que efectúa una reducción, neutralización o sofocación.

Frente a esa *manera de tratar* con el escándalo de la política, cabe preguntarse si es posible ejercitar *otro* modo, ensayar y habilitar otras aproximaciones. ¿Es posible, en ese caso, desafilarse de la filosofía? ¿Cómo ensayar otros gestos de pensamiento, otra aproximación con la política? ¿Cómo habilitar un pensamiento de la política que ya no se le oponga, que ya no se levante en franca hostilidad contra esas dimensiones frágiles y vulnerables de las acciones humanas? ¿O será que la filosofía,

de parte a parte, se encuentra sumida y agotada en este tipo de aproximación? ¿Acaso siempre y cada vez que invente un concepto, que elabore una teoría, se enfrente y comprenda la política y sus fuerzas –sus tensiones irresueltas entre el acuerdo y el conflicto–, tendrá esa imperiosa necesidad de neutralización o de subsunción de la materia con la que trata?

II

Tenemos noticia, por suerte, de algunas modulaciones que permiten contestar que la filosofía, pese a todo, no se agota en esta deriva, y que por eso mismo permite plantear la hipótesis de lectura gracias a la cual pudiese apostar por aquella *otra manera de pensar e imaginar la política* –aunque sea de manera aun tentativa, toda vez que dicha apuesta lidia con la vocación neutralizadora recién señalada.

Pues bien, rastreando como sólo podría haberlo hecho alguien que también era arrastrado por esa corriente de filósofos aventureros, Badiou nos pone al tanto de un gesto característico de lo que llama el momento francés de la filosofía. Se trata, dirá en definitiva, de la chance de establecer “una nueva disposición del concepto, de un desplazamiento de la relación del concepto con su exterior: nueva relación con la existencia, el pensamiento, la acción y el movimiento de las formas... lo novedoso de la filosofía francesa en el siglo XX fue esa relación entre el concepto filosófico y el exterior de ese concepto” (Badiou, 2007, p. 489). En ese caso, podríamos conjeturar que esa *nueva* relación se modula de una manera radicalmente distinta de aquella operación clásica de subsunción que acompaña al concepto filosófico, en la cual eso exterior siempre es retrotraído al ámbito de lo familiar y consabido, neutralizando su inquietud, o en la cual la realidad política –la facticidad de la fuerzas– no

tiene más remedio que ajustarse a las prerrogativas filosóficas. Es esa relación tutelar según la cual la teoría comanda a la praxis, según la cual la fragilidad de los asuntos humanos debe ser normativizada y dotada de consistencia o fijeza, la que, en este paisaje filosófico dibujado por Badiou, comienza a ser conmovida, para comenzar a tantear otro tipo de relación entre el concepto y eso que le resulta exterior.

Lo que ocurriría, me parece, es que comienza a tambalearse aquella posición fundamental de la filosofía, es decir, empieza a verse discutida la autoridad filosófica, pues allí el concepto ya no gobierna la vida, sino que más bien promueve la prolongación de una disposición abierta al desplazamiento, la modificación y la aventura: se trata de una disposición a “desear no una separación clara entre vida y concepto; no que la existencia se someta a la idea o a la norma, sino que el propio concepto sea un camino cuyo objetivo forzosamente uno no conoce” (Badiou, 2007, p. 495). Lo que es postulado por Badiou, entonces, no es tanto un nuevo concepto que destrabe el asunto, sino que la misma noción de concepto – diríamos, el gesto de pensamiento que involucra pensar conceptualmente– es la que resulta modificada y alterada. Todo ello exigió, por cierto, una transformación en el estilo y en la lengua filosófica (por eso Badiou enfatiza la confluencia entre filosofía y literatura en este momento francés), cuestiones ambas que en una investigación no pueden ser secundarias respecto de los contenidos o materias que trate, sino que deben imbricarse fuertemente.

En ese sentido, esta primera variación de lo que pueda significar ver la política sin los ojos enturbiados de la tradición, como decía Arendt, involucra ejercitar formulaciones, figuraciones o invenciones conceptuales que permitan esa apertura a lo desconocido y extraño, dejándose alterar radicalmente por aquello que tratan: la existencia, la acción, la política y el movimiento, para evitar de esa manera aquella tradicional y atávica subsunción que ha caracterizado a cierta deriva

dominante del pensamiento filosófico, ocupada insistentemente en prender y comprender, en reducir, conceptualizar, tematizar, conocer y prever-predecir, siendo todas ellas, como dijera Levinas, “*metáforas que hay que tomarse en serio y al pie de la letra*” (Levinas, 2006, p. 24). Contraviniendo esa deriva, entonces, desde esta perspectiva cabría considerar a la política como una materia excesiva y desbordante, que hace fracasar esa tradicional pretensión filosófica de subsunción y comprensión conceptual. Pero, hay que advertir que se trata de un exceso ya no en vistas a ser neutralizado o apaciguado, sino uno a partir del cual y sólo con el cual es posible pensar: recordemos, por cierto, esa bella y breve definición que da Jean-Luc Nancy, al aventurar una definición de pensamiento atravesada por la conmoción: “Agitarse, sí, ser agitado y responder a esta agitación, a esta excitación, a este desconcierto, a esta sacudida. Esto es lo que entiendo antes que nada por «pensar». [...] Pensar es, en primer lugar, ser removido por la distancia, la alteridad, la extrañeza, y reaccionar, responder, resonar” (Nancy & Cohen-Lévinas, 2015, p. 8).

III

Dicho esto, hallamos una segunda escena que reformula la noción de concepto en Derrida, quien en medio de *Políticas de la amistad* escribe lo siguiente:

El concepto de lo político corresponde sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede *querer* enunciar como más riguroso acerca de la idealidad de lo político. *Pero ninguna política ha sido adecuada jamás a su concepto* [énfasis añadido]. Ningún acontecimiento político puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos conceptos. Y esta inadecuación no es accidental, desde el momento en que la política es esencialmente una *prâxis*. (Derrida, 2010, p. 134)

¿Qué conllevaría asumir en toda su radicalidad esta inadecuación? Primero, habría que reconocer la manera en que todo concepto de lo político estaría comandado por lo que Derrida nombra en una valiosa entrevista como “ensoñación metafísica” (Derrida, 2003, pp. 313 ss.), la cual consiste en el desesperado intento de olvidar las aporías que trae consigo la política, en la pretensión incansable por disolver los atolladeros, en resolver todo malentendido, en conciliar los desacuerdos y aminorar las tensiones. Todos esos ademanes superadores y reconciliadores harían parte de aquella metafísica política recurrente y tradicional, ahí donde precisamente soslayar el carácter aporético y, con ello, adecuar la política a un concepto, expone en última instancia que lo que se pretende es olvidar la política misma bajo la exigencia de que debiese ajustarse a una idealidad y rectificar su eventualidad y facticidad. A todas luces Derrida podría suscribir sin complicaciones la alerta que lanzaba Arendt, según la cual la mirada dirigida hacia la política por parte de la tradición occidental tiene como objetivo principal ser hostil y no aceptar bajo ninguna condición el carácter aporético de la política.

Pero Derrida agrega un énfasis que no puede desatenderse. Uno que se halla en consonancia con esa nueva relación del concepto advertida por Badiou. Esta vez, sin embargo, el concepto no sólo se verá alterado y modificado por todo lo que le resulte exterior, sino que Derrida propondrá que todo concepto permanece sin descanso en una inadecuación: “ocurre que la inadecuación al concepto forma parte del concepto mismo”, desajuste o desgaste que, por lo demás, tiene lugar precisamente cuando se trata del terreno político: “[e]sta inadecuación consigo mismo se manifiesta por excelencia en el orden de lo político o de la práctica política [...]” (Derrida, 2010, p. 134). En ese caso, cabe considerar que el desajuste advertido está lejos de resultar accidental, o una especie de avería en la aspiración conceptual de la filosofía, sino que ahora más bien le es consustancial. Es como si la política, es decir, el conflicto y la contienda

de fuerzas que con ella se desencadenan, el disturbio que irrumpe en el frágil ordenamiento del mundo y los asuntos humanos, exigiese que sea pensada como inestabilidad, como aporía, tensión e inquietud, ya que su inherente inadecuación conceptual le viene de aquellas contradicciones irresueltas, insuperables e irreconciliables, de la ocurrencia imprevisible e incontrolable de las acciones políticas.

De ahí que, contra la reconocida hostilidad que mantiene la filosofía hacia la política, en su infatigable pretensión de nombrarla y comprenderla –lugar en el que se apuntala, por lo demás, su potencia de dominación: “Ahora bien, el pensamiento es por esencia una potencia de dominación. No para hasta encauzar lo desconocido a lo conocido, hasta fragmentar su misterio para hacerlo suyo, aclararlo. Nombrarlo” (Derrida & Dufourmantelle, 2006, p. 32)– hará falta llevarla hacia su desconcierto, hacia ese umbral en el que se convierta en hospitalidad, puesto que el pensamiento, además de ser agitación como planteaba Nancy, puede ser también invitación y llamamiento:

“¿A qué invita el pensamiento?”. Así pues, se trata de invitar, de prometer. El pensamiento también es pensable en un movimiento a través del cual llama a venir, él llama, nos llama, aunque no sepamos de dónde viene la llamada, lo que significa la llamada; él llama. De ahí (aunque no voy a iniciarla aquí), toda una meditación sobre la nominación, la apelación, sobre el hecho de dar un nombre, de llamar, de saludar, de invitar a un huésped. *Cuestión de hospitalidad: el pensamiento llama, es hospitalario a lo que viene justamente*. Encontramos una y otra vez esta experiencia del evento, de lo que/de quien viene, etc. (Derrida, 2013, p. 64 [énfasis añadido])

Hacer del pensamiento un movimiento que convoca, invita y saluda, que se ejercita como una hospitalidad a lo que viene, tanto a la irrupción del acontecimiento como a aquello que vuelve y regresa, a las herencias y anacronías que hacen del tiempo una insufrible discordancia, sería una manera de dotar de consistencia a un pensamiento y un concepto inadecuado, desajustado y dislocado de la política.

IV

Si partíamos intentando desautorizar a la filosofía como discurso rector, esto es, como discurso conceptual que adecua la materialidad de la política en virtud de su representación y reducción, de la nominación y comprensión que se afincan como sus gestos característicos, aún permanece pendiente otra pregunta que no cesa de rondarnos. ¿Es la filosofía –o la filosofía política– una disciplina entre otras? ¿Corresponde y hace parte de un campo disciplinar, puede y debe constituirse bajo esa forma? Me parece que el rechazo arendtiano con el que comenzábamos, esa actitud por desafiliarse de la filosofía se entronca también con un intento de negar en cierta medida este rasgo disciplinar.

En esta dirección, ha sido Jacques Rancière quien ha propuesto que la filosofía se podría considerar como un “pensamiento in-disciplinario” (Rancière, 2012, p. 289). Removiendo el tablero de los saberes, Rancière explica que todo saber no es, como podría parecer a primera vista, únicamente un conjunto de conocimientos, sino además que implica una distribución de posiciones y de lugares, es decir, arrastra consigo un reparto que liga de manera fuerte las aptitudes a las ocupaciones respectivas (allí donde, como recuerda bien Rancière, de un obrero se supone que sabe construir un palacio, pero a la vez no sabe cómo apreciarlo estéticamente). Esa distribución de lo pensable se aviene con la correspondencia y adecuación que debiese existir entre los cuerpos, las percepciones, las sensaciones y los pensamientos, para que cada quien se reafirme en su identidad, se sujete a ella. Aun más, ese reparto se instala de manera forzosa y cruenta, no por nada Rancière hablará de una guerra que emprende y lleva a cabo el pensamiento disciplinario contra la perturbación de los órdenes: “El pensamiento disciplinario debe contrariar [las disociaciones] para establecer relaciones estables entre los

estados de los cuerpos y los modos de percepción y de significación que les corresponden. Deben llevar a cabo la guerra constantemente, pero llevarla a cabo como una operación de pacificación” (Rancière, 2012, p. 289).

¿A qué apunta Rancière cuando recuerda que hay una guerra de los saberes y de los repartos? Me parece que dicha guerra llevada a cabo como pacificación se corresponde con el rechazo y la reapropiación del disenso que, para Rancière, caracteriza a la filosofía y le permite subrayar su rasgo policial. De ahí que, si hay una vocación policial en la filosofía, no hay que perder de vista que radica en “realizar la esencia de la política mediante la supresión de esta diferencia consigo misma en que consiste la política, realizar la política mediante la supresión de la política, mediante la realización de la filosofía «en lugar» de la política” (Rancière, 1996, pp. 85-86) A todas luces eso involucra nada más que olvidar la aporía de la política; en los términos de Rancière, olvidar la distinción entre policía y política.

Por ello, cabe pensar también a la misma “filosofía política” en tanto campo disciplinar, en el sentido recién apuntado, allí donde toda disciplina se comporta policiacamente, puesto que ella “bien podría ser el conjunto de las operaciones mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política” (Rancière, 1996, p. 11). Si esto es así, nuevamente es confirmado que lo que se intenta a toda costa evitar es la inadecuación o el desajuste, toda vez que la política y sus prácticas están signadas por todo lo que se resiste a la puesta en forma, ya que refiere de manera insistente a lo que permanece fuera de quicio y lo irresueltamente contradictorio. Sobre todo esto, la filosofía política y el pensamiento disciplinar tienen necesidad de operar su respectiva neutralización y expulsión por razones vitales y de supervivencia en tanto disciplina, pues ¿qué podría ser un saber disciplinar sin un objeto sobre el que aplicarse,

con un método fallido según el cual la materia no puede ser ordenada, ahí donde el concepto fracasa en construir su objeto?

Con todo, es el propio Rancière quien abre una brecha para sortear este escollo. Apostará por una práctica indisciplinaria de la filosofía que, al practicar cierta ignorancia de las fronteras disciplinares, convierte a los saberes y los discursos en armas con las cuales la guerra y la contienda vuelven a aparecer en escena. Para devenir indisciplinaria, en todo caso debe poder desacatar esa posición subordinada e instrumental que se le achaca a la filosofía, allí donde es convocada tan solo para apuntalar y dotar de fundamentos a los métodos y lineamientos de otras disciplinas. Será a contramano de esa instrumentalización que surge en la práctica indisciplinada de la filosofía la osadía para provocar el desarreglo de las jerarquías que comandan el orden de los discursos, gracias a la cual ella misma “se convierte en la declaración [...] de lo arbitrario de ese orden” (Rancière, 2012, p. 290). ¿Cómo asumir esa arbitrariedad, la vacilación de todo orden? ¿Cómo trabajar en medio del desarreglo, o incluso, en medio de la desfundamentación o destitución de los saberes y disciplinas? Será que, con todo, a pesar de la pretensión de fungir como principio gracias al cual se sostiene la metafísica (en tanto *filosofema* como decía Derrida), la filosofía también pueda pensarse a la vez como principio de anarquía allí donde se ejercita ignorando toda frontera y delimitación.

V

Quizás en ninguna otra cosa resida la incierta posibilidad de proponer un concepto que anude imaginación y política, que dibuje un engarce frágil entre esas nociones, que permita la oscilación y el desajuste entre ambas, su mutua implicación y alteración. Me refiero a que todo eso involucra hacerse hospitalarios a esa vacilación, instalarse en la

inquietud que conlleva trabajar con la desestabilización, en seguir el trayecto desviado y aventurero de todo lo que desplaza de modo incesante las adecuaciones, ahí donde las correspondencias y las “adherencia[s] está[n] permanentemente perturbada[s]” (Rancière, 2012, p. 289). Rancière reconoce que precisamente en palabras apátridas, en letras y discursos huérfanos y migrantes, de los cuales cualquiera puede hacerse parte e instalar así el disenso en el corazón del orden, se halla la chance de dichas perturbaciones: “[h]ay palabras y discursos que circulan libremente, sin dueño, y que desvían a los cuerpos de sus destinos, para ponerlos en movimiento alrededor de ciertas palabras: «pueblo», «libertad», «igualdad», etc.” (Rancière, 2012, p. 289). En ese caso, sólo a condición de acoger sin reducir, de comprender sin neutralizar “la aporía o la confusión propia de la política” (Rancière, 1996, p. 7) es que la filosofía puede politizarse. Dicho de otro modo, se trata también de la indisciplinada atención filosófica a esos momentos políticos interruptivos, ahí donde se vuelven a poner en juego los órdenes –reanudándolos o suspendiéndolos–, releyendo incansablemente los tiempos en los que una “fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos” (Rancière, 2010, p. 11).

Entonces, propiciar una “politización de la teoría” (Cavarero, 2022, p. 133), una acogida hospitalaria del escándalo político, me parece que involucra seguirle el ritmo desacompasado a las contiendas de toda especie, a su incontestable voluntad de pasaje y traspaso, en una errancia desbordante de las fronteras disciplinares *entre* la estética y la política. Sería también un dispar e inquieto saber de lo extraño, en el cual “se daría el *alborozo arriesgado* de quien salva las fronteras, explora territorios extranjeros, rebasa los límites, canta su errar [...]” (Didi-Huberman, 2010, p. 79), una especie de extraño saber que “consiste en una visión y que moviliza la imaginación” (Cavarero, 2022, p. 159). Ya

que, no privativamente pero sí con cierta consistencia, el saber imaginativo se aviene con la inestabilidad de la política, con las contradicciones y las aporías, siempre y cuando se trate de una “imaginación dialéctica no estándar”, una “dialéctica inquieta, infinita, inacabada, irreconciliada” (Didi-Huberman, 2017), o como lo recuerda Franco Rella, para quien es la imaginación –esa facultad de la contienda– lo que habilita un “conocimiento por figuras, por formas [...] capaz de capturar y hacer visibles en una experiencia cognoscitiva las heridas y las irreconciliables contradicciones del mundo” (Cit. en Rivera, 2020, p. 12). Saber imaginativo que da lugar a lo que Etienne Tassin nombró como filosofía política crítica, en donde el conflicto “está en el corazón de la filosofía política, no como uno de sus objetos entre otros, sino como una fuente de sentido” (Tassin, 2012, p. 62).

Allí, en ese resquicio, formando parte y desafiliándose de la filosofía, trabajando un concepto, es decir, haciéndolo variar y sacándolo de sus dominios habituales, ejercitando una práctica indisciplinaria de la filosofía, no habría que desatender que después de todo “*la imaginación despierta en la teoría* como un llamado a la desobediencia” (Canseco & Santucci, 2024, p. 9), el cual no cesa de propiciar una “reconexión con las potencias resistenciales” (Canseco & Santucci, 2024, p. 11), permitiendo así comenzar a elaborar y dotar de cierto espesor a la invención conceptual de «imaginación-política».

Referencias

- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos* (A. Serrano de Haro, A. Serrano de Haro, & G. Larrañaga, Trads.). Caparrós.
- Arendt, H. (2016). *La promesa de la política* (F. Birulés & E. Cañas, Trads.). Paidós.

- Badiou, A. (2007). Panorama de la filosofía francesa contemporánea (J.-P. Grasset, Trad.). *Archivos de filosofía* (UMCE), 2/3, 483-495.
- Canseco, A., & Santucci, S. (2024). Contra imaginaciones burocráticas. En A. Canseco & S. Santucci (Eds.), *El despertar de la teoría a la imaginación: Indisciplinas y articulaciones díscolas* (1.a ed., pp. 6-11). Editorial de la UNC.
- Cavarero, A. (2022). Politizar la teoría (N. Martínez Prado, Trad.). En E. Biset (Ed.), *Teoría política: Definición de un campo* (pp. 123-164). Ediciones CIECS.
- Derrida, J. (1999). Lo ilegible (R. Ibáñez & M. J. Pozo, Trads.). En *No escribo sin luz artificial* (1.a ed., pp. 49-64). Cuatro ediciones.
- Derrida, J. (2003). No la utopía, lo im-posible (C. de Peretti & P. Vidarte, Trads.). En *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas* [2002] (1.a ed., pp. 305-320). Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger* (P. Peñalver & F. Vidarte, Trads.). Trotta. (Obra original publicada en 1994)
- Derrida, J. (2013). Pensar hasta no ver (J. Masó & J. Bassas, Trads.). En G. Michaud, J. Masó, & J. Bassas (Eds.), *Artes de lo visible (1979-2004)* (1.a ed., pp. 53-77). Ellago Ediciones.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2006). *La hospitalidad* (M. Segoviano, Trad.; 2.a ed.). Ediciones de la Flor. (Obra original publicada en 1997)
- Didi-Huberman, G. (2010). *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo auestas? El ojo de la historia*, 3 (1.a ed.). TF Editores. (Obra original publicada en 2010)
- Didi-Huberman, G. (2017). La imagen y las signaturas de lo político. *Fractal. Revista de teoría y cultura*, (82).
<https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal82Didi-huberman.php>

- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política* (L. Padilla López, Trad.; 1.a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad: Seguido de una conversación* (J. M. Ayuso, Trad.). Encuentro.
- Nancy, J.-L., & Cohen-Lévinas, D. (2015). *Inventions à deux voix: Entretiens*. Éditions du Félin.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (H. Pons, Trad.; 1.a ed.). Nueva Visión. (Obra original publicada en 1995)
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos* (G. Villalba, Trad.; 1.a ed.). Capital Intelectual.
- Rancière, J. (2012). Pensar entre disciplinas (H. García, Trad.). En G. Frigerio & G. Diker (Eds.), *Educación: (Sobre)impresiones estéticas* (pp. 283-291). Fundación La Hendija.
- Rivera, M. (2020). *Pensar por imágenes: Montaigne y la caída* (1.a ed.). Cuadro de tiza.
- Tassin, É. (2012). La philosophie politique critique d'expression française: Un aperçu. *Princípios. Revista de filosofia*, 19(32), 55-94.