

Horizontes de posibilidad: repensando la imaginación política en tiempos de crisis global

Alba Torrents

Universitat Autònoma de Barcelona ✉

Borja Muntadas Figueras

Universitat Oberta de Catalunya / Universitat Autònoma de Barcelona ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98483>

Recibido: 12 de octubre de 2024 • Aceptado: 16 de enero de 2025

ES Resumen. El artículo explora cómo las crisis contemporáneas revelan la incapacidad de las estructuras sociales y políticas actuales para imaginar alternativas significativas. Se examina la relación entre la imaginación y lo desconocido, destacando la posibilidad de usar lo incierto como una oportunidad para el cambio. Proponemos una visión de la imaginación como un proceso creativo y relacional, influenciado por las ideas de pensadores como Arendt, Castoriadis y Simondon. La imaginación se presenta no sólo como una facultad individual, sino como una fuerza política que puede superar las narrativas apocalípticas que nos condenan a un futuro de colapso. Se exploran las nociones de imaginación radical, acción política y la relación con el entorno, sugiriendo que la transformación de nuestro *milieu associé* es clave para imaginar y crear futuros alternativos.

Palabras clave: imaginación; crisis; indeterminación; *milieu associé*; futuro.

EN Horizons of Possibility: Rethinking Political Imagination in Times of Global Crisis

EN Abstract. This paper examines how contemporary crises reveal the incapacity of current social and political structures to imagine meaningful alternatives. It explores the relationship between imagination and the unknown, highlighting the potential to use uncertainty as an opportunity for change. We propose a view of imagination as a creative and relational process, drawing on the ideas of thinkers such as Arendt, Castoriadis and Simondon. Imagination is presented not only as an individual capacity, but also as a political force capable of overcoming apocalyptic narratives that confine us to a future of collapse. The notions of radical imagination, political action and the relationship to the environment are explored suggesting that changing our *milieu associé* is key to imagining and shaping an alternative future.

Keywords: Imagination; Crisis; Indeterminacy; *Milieu Associé*; Future

Sumario: Introducción. 1. La imaginación: más allá de lo individual o lo colectivo. 2. Crisis y tiempo histórico. 3. Crisis y Antropoceno. 4. Crisis de la imaginación. Conclusión: el agotamiento de la imaginación Crítica a la noción de *telos* desde el concepto de potencia.

Cómo citar: Torrents, A.; Muntadas Figueras, B. (2025). Horizontes de posibilidad: repensando la imaginación política en tiempos de crisis global. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(1), 3-15

Introducción

El contexto contemporáneo se define por una serie de desafíos interrelacionados que no sólo configuran nuestra experiencia del presente y nuestras expectativas del futuro, sino que también ponen a prueba nuestra capacidad de imaginar y dar forma a nuevas realidades. Estos desafíos, que afectan

de manera desigual a diferentes regiones y poblaciones, incluyen la globalización y las crisis migratorias que han desencadenado, la expansión de las redes digitales y la proliferación del *big data*, la degradación ecológica y los diversos movimientos políticos y sociales que ha suscitado, así como las profundas brechas sociales, económicas y políticas,

y las injusticias inherentes al tardocapitalismo. En el corazón de estos desafíos, donde se configura la relación entre futuro, imaginación y colapso, radica el enfrentamiento con lo desconocido¹, que a menudo se desprende de la transformación de nuestro *milieu associé*². Esta entidad se erige como terreno fértil para el ejercicio de la imaginación, pero también como un espacio de incertidumbre que desafía nuestra capacidad de comprender y actuar. Esta confrontación con la alteridad desconocida nos presenta una bifurcación crítica: podemos tratar lo desconocido como tal, manteniendo una postura de apertura hacia su alteridad intrínseca; o podemos optar por inventar lo desconocido, proyectando sobre él nuestros temores, deseos y prejuicios. Esta elección tiene profundas implicaciones éticas y políticas, ya que la manera en que nos relacionamos con lo desconocido moldea nuestra capacidad de imaginar y construir futuros posibles, así como las relaciones de poder que sustentan esos futuros³.

En este artículo, una crisis no se entiende simplemente como una interrupción o un colapso de sistemas establecidos, sino como un momento crucial que revela la incapacidad de nuestras estructuras sociales, políticas y económicas para imaginar y concebir alternativas significativas. Una crisis, en este sentido, es tanto un síntoma como una oportunidad. Es un síntoma de agotamiento y estancamiento en nuestra capacidad de imaginar futuros distintos y, a la vez, una oportunidad para repensar y reconfigurar nuestras realidades.

La crisis de la imaginación, que se manifiesta en la incapacidad de concebir futuros alternativos y que se encuentra en el centro de las crisis globales, que abarcan desde lo económico y político hasta lo medioambiental, será el eje central de nuestra exploración. Analizaremos cómo las narrativas apocalípticas, al presentar el colapso como la única opción, reflejan un presente desprovisto de horizontes y posibilidades. La distinción filosófica entre “límite” y “final”, propuesta por pensadores como Deleuze y Virno⁴, nos permitirá comprender cómo estos dis-

cursos catastróficos, al asociar la crisis con un final inevitable, limitan nuestra capacidad de imaginar futuros alternativos y perpetúan un sentimiento de impotencia colectiva⁵. Esta incapacidad de imaginar un futuro diferente, agravada por un marco individualista que nos aísla de nuestra capacidad de acción colectiva, nos sume en un estado de parálisis y desesperanza.

Además, exploraremos cómo la noción de *milieu associé* propuesta por Gilbert Simondon nos brinda una perspectiva crucial para comprender la relación dinámica entre la imaginación, el individuo y su entorno. Argumentaremos que la imaginación no es un proceso aislado como mera abstracción, en la línea de Arendt o incluso Castoriadis, sino que está profundamente entrelazada con las condiciones materiales y relacionales en las que existimos. La crisis de la imaginación, por lo tanto, no es simplemente un fracaso individual, sino el síntoma de la incapacidad de nuestras estructuras sociales y tecnológicas para fomentar la creatividad y la visión de futuro.

Nuestro objetivo es desafiar las concepciones simplistas y deterministas que prevalecen en el abordaje de los problemas contemporáneos, las cuales a menudo pasan por alto la complejidad y la indeterminación inherentes al *milieu associé* en el que se desarrollan. Abogamos, en cambio, por una visión de la imaginación y la acción política como procesos intrínsecamente abiertos e indeterminados, siguiendo la línea de pensamiento de Gilbert Simondon. Esto implica un análisis crítico de la perspectiva clásica sobre las relaciones entre tecnología, política y ciudadanía, así como una reconsideración de la producción misma del futuro como un proceso abierto que se nutre de la indeterminación, tal como sugiere Koselleck⁶. En este contexto, la imaginación, como sostiene la filosofía tradicional,⁷ no se puede reducir a la representación porque es una actividad, un proceso y no un producto. La capacidad de imaginar va más allá de la mera reproducción de imágenes o ideas preexistentes: es un acto creativo que desafía y reconfigura las limitaciones del presente. Esta visión de la imaginación como proceso nos permite entender las crisis actuales no como finales inevitables, sino como límites que pueden ser superados mediante la creación de nuevas posibilidades.

La crítica a la noción de *telos*, desde el concepto de potencia, es fundamental para repensar el futuro como un espacio abierto y no predeterminado. Pensadores como Simondon, Arendt, Castoriadis, Deleuze y Virno nos proporcionan las herramientas para esta crítica, subrayando la importancia de la imaginación política como un vehículo para tras-

¹ Sobre la cuestión de lo extraño y lo desconocido ver en este mismo número el artículo de Garcés & Gozalo, “La imaginación como poiesis: una propuesta materialista contra la razón predictiva”.

² En el artículo, se emplea la noción de “*milieu associé*” (*milieu associé*) propuesta por Gilbert Simondon para describir el conjunto de condiciones materiales y relacionales que rodean al individuo y son esenciales para su funcionamiento y desarrollo. En el pensamiento de Simondon, el medio es descrito como “asociado”, puesto que acumula las tensiones y relaciones entre el ser viviente (u objeto técnico) y el campo de potencialidad que lo rodea. La fórmula empleada frecuentemente por Simondon nos dice: el medio condiciona la entidad, así como también es condicionado por ella (Simondon, G., *La Individuación a la luz de la de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Editorial Cactus La Cebra, 2009, p. 78). Este concepto destaca que el individuo no puede ser comprendido aisladamente, sino en interacción constante con su entorno; lo cual condiciona y es condicionado por el propio individuo. La imaginación, desde esta perspectiva, es un proceso dinámico que se desarrolla en interacción con el *milieu associé*, permitiendo la exploración y actualización de potencialidades latentes, y fomentando la creatividad y la invención necesarias para enfrentar y transformar las crisis contemporáneas.

³ M. Garcés, *Escuela de aprendices*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020, pp. 164-165.

⁴ P. Virno, *El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico*, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños, 2003. En

él, Virno explora cómo la experiencia contemporánea del tiempo desafía las nociones tradicionales de pasado, presente y futuro. Sostiene que, en la era moderna, el presente se percibe menos como un instante fugaz y más como una entidad continua que incluye tanto el recuerdo del pasado como la anticipación del futuro. Este “presente expandido”, a través de la lectura de Bergson, genera nuevas formas de acción política y social, donde lo que importa no es tanto la novedad, sino la reinterpretación constante de lo ya vivido.

⁵ P. Virno, *Sobre la impotencia. La ira en la era de la parálisis frenética*, Barcelona, Tercero Incluido, 2021.

⁶ R. Koselleck, *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

⁷ M. Ferraris, *La imaginación*. Madrid, Visor, 1999, p. 149.

cender los límites ideológicos y ontológicos que constriñen la acción humana. La imaginación, en este sentido, no es una mera facultad de evasión, sino una fuerza vital, arraigada en la potencia de lo indeterminado, que nos permite crear futuros alternativos y abrir la posibilidad de una acción política transformadora.

Este ensayo subraya la necesidad de una imaginación activa y materialista que esté firmemente anclada en los procesos materiales de existencia. Una imaginación que desafíe las narrativas que perpetúan el *statu quo* y explore alternativas basadas en la realidad material y social del presente. El enfoque materialista nos permite ver la imaginación no sólo como una proyección de deseos o temores, sino como un componente clave en la potencia y la acción social.

1. La imaginación: más allá de lo individual o lo colectivo

a) Arendt: Imaginación como acción política

La concepción de Arendt sobre la imaginación, arraigada en la tradición kantiana, subraya su papel crucial en la facultad de juzgar y en la acción política. Para Arendt, la imaginación permite al individuo situarse en la perspectiva de los otros, comprender el mundo compartido y emitir juicios que trascienden la mera subjetividad. Esta capacidad de “pensar en el lugar del otro” es fundamental para la acción concertada en el espacio público y la construcción de una sociedad plural y libre⁸. Por otro lado, Arendt quiso destacar la dimensión contemplativa y desinteresada de la imaginación que actúa retrospectivamente, como lo hace el juicio⁹. Mostraremos ambas propuestas.

En la primera concepción, introdujo la noción de juicio para fundamentar su concepción de la acción política como acción concertada de una pluralidad de individuos en un espacio público¹⁰. Los seres humanos pueden actuar como seres políticos porque pueden situarse en los puntos de vista de los otros; pueden compartir el mundo con los otros al juzgar sobre aquello que tienen y no tienen en común. Cuando la comprensión se encuentra al servicio del juicio requiere del libre ejercicio de la imaginación; es decir, la habilidad de comprender cómo se ven las cosas desde un lugar en el que de hecho no estamos. Juzgar exige hacer el esfuerzo por comprender a quienes no sólo no compartimos sus puntos de vista, sino que además pueden sernos poco gratos. Lo juzgado son las palabras y acciones en el espacio público de aparición. Esta lectura que Arendt defiende otorga a Kant más peso al “juicio” incluso que a la “razón práctica”. En la *Crítica del juicio* la libertad se define como una cualidad del poder de la imaginación y no de la voluntad; la potencia de la imaginación queda vinculada al pensamiento

político en su sentido más amplio, porque permite situarnos en la mente de otros hombres¹¹.

En la segunda concepción, la que engloba sus escritos de la década de los '70, ya no insiste en el poder de la imaginación como base del pensamiento representativo de los agentes políticos, sino que juzgar pasa a definirse como una *reflexión* sobre el pasado y sobre lo ya dado. Juzgar significa comprender lo singular bajo alguna forma de universal¹² sin que éste llegue a convertirse en una regla fija del pensamiento, en una forma de automatismo mecánico. Por eso juzgar requiere de la facultad de la imaginación como potencia que explora lo dado o bien que hace presente lo ausente. “La imaginación puede hacer presente lo que quiere” dice Arendt, con el fin de comprenderlo y juzgarlo sin la necesidad de ser guiada por la asociación temporal a la que obliga la memoria¹³. De no ser así, correremos el riesgo de no abrirnos a la riqueza de los fenómenos singulares que aparecen en el mundo y la sociedad. El pensamiento crítico es el encargado de despejar este espacio del que brota lo nuevo; por eso, igual que el mundo, la historia no tiene un final, porque de ser así la actividad de juzgar sería imposible.

También, bajo esta segunda concepción, el juicio tiene eficacia práctica únicamente en tiempos de crisis o en situaciones críticas. La experiencia del totalitarismo, sostiene, ha puesto al descubierto la crisis latente -moral e intelectual- en lo más profundo de la tradición occidental fruto de un falso racionalismo automatizado. Según Arendt, *crisis* significa que se ha perdido el marco conceptual en el que la comprensión y el juicio podían emerger¹⁴. Dicho con otras palabras: cuando desaparecen los criterios de juicio es cuando halla su justificación la facultad de juzgar. Concluye relacionando la comprensión con la facultad de la imaginación, pues nos permite un doble juego: alejarnos de lo que se encuentra demasiado cerca para comprenderlo sin parcialidad, y por otro, colmar el abismo de lo que se encuentra demasiado lejos. Sencillamente, la imaginación permite la proximidad que posibilita la comprensión, pero a la vez establece la distancia necesaria para el juicio; es decir, permite orientarnos en el mundo. La atrofia de la facultad de juzgar, que se sostiene sobre la imaginación, es lo que posibilitó los monstruosos crímenes de Eichmann¹⁵. El juicio nos permite comprender los acontecimientos y la comprensión de ellos es el verdadero sentido de la política.

En ambas concepciones la imaginación permite abrir el pensamiento a la alteridad, del mundo y de los otros. O lo que es lo mismo: es el prerequisite de la comprensión de ambos. Arendt piensa la imaginación como una facultad política, ya que permite figurarnos aquello que es condición fundamental de lo político: pluralidad de individuos que habitan en el mundo. Tal pluralidad es imposible si no hay

⁸ Esta concepción la desarrolla en textos como “Comprensión y política”, “Verdad y política”, “Qué es la libertad” o “La crisis en la cultura: su significado político y social”.

⁹ Esta propuesta la podemos encontrar en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* y en *La vida del espíritu*.

¹⁰ Esta cuestión la ha analizado ampliamente en este monográfico Marc Boqué en El poder toma la imaginación.

¹¹ H. Arendt, “La crisis en la cultura: su significado político y social”. En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Austral, pp. 347 y 369.

¹² H. Arendt, *Imaginación. Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 149-152.

¹³ *Ibidem*, pp. 144-145.

¹⁴ H. Arendt, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 38-41.

¹⁵ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, De Bolsillo, 2006, pp. 447-448.

mundo que los ponga en relación y les permita experimentar la libertad. La pluralidad invita a traspasar los límites de la propia subjetividad, pero, como hemos indicado antes, aferrándose a la propia subjetividad¹⁶.

Arendt, desde una perspectiva liberal que piensa al individuo como sujeto privado, explora y fuerza el concepto de “desconocida raíz común”¹⁷ que Kant expone en la *Crítica de la razón pura* y desarrolla en la *Crítica del juicio*¹⁸ no sólo como el subsuelo que conecta las facultades¹⁹, sino incluso como una suerte de a priori intersubjetivo²⁰ que parte siempre de individuos aislados que entran en relación los unos con los otros. La imaginación esconde, por tanto, esa potencia singular de permitir la relación de facultades diferentes, pero también en el espacio social, de sujetos o de pensamientos de sujetos que difieren. Es, pues, condición no sólo para todo conocimiento y toda experiencia estética, sino también para toda relación ética y política. La imaginación se presenta prácticamente como la primera de nuestras facultades políticas²¹.

No obstante, a la luz de la filosofía de la individuación de Simondon, podemos enriquecer y complejizar esta visión arendtiana. Si bien, Arendt reconoce la importancia de la alteridad y la relación con el mundo, su enfoque permanece anclado en una concepción del individuo como sujeto privado, aislado en su subjetividad. La imaginación, en este sentido, opera como un puente entre subjetividades individuales, pero no cuestiona la premisa de la separación original entre el individuo y su entorno. Desde la perspectiva simondoniana, la imaginación no es simplemente una facultad individual de representación, sino un proceso relacional que emerge de la interacción constante entre el individuo y su *milieu associé*. El *milieu associé*, como conjunto de condiciones materiales y relacionales que rodean al individuo y que, además, son condición de posibilidad de él, no es un mero telón de fondo, sino un elemento activo y constitutivo de la individuación. La imaginación, en este sentido, no se limita a tender puentes entre subjetividades preexistentes, sino que participa en la creación misma de la subjetividad y su relación con el mundo.

b) Castoriadis: Imaginario social y transgresión

Otro de los autores que han pensado en profundidad tanto la imaginación como el imaginario social es el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis. Dos referentes importantes en su pensamiento, como son Freud y Marx, desconfiaban de la naturaleza de lo imaginario al considerarlo respectivamente delirio sublimado o falsa conciencia. La revitalización de lo imaginario que desarrolla Castoriadis debe ser comprendida en el contexto histórico en

el que se desarrolla: la revisión de los fundamentos economicistas y científicistas del marxismo. Castoriadis, junto a otros autores como Lefebvre, está preocupado en los años sesenta del siglo XX en renovar la teoría marxista, tras el desenlace al que llevó la materialización histórica del socialismo soviético²². Marx había establecido una diferencia más o menos clara entre el orden supraestructural y el orden infraestructural²³. Castoriadis nos alerta de la imposibilidad de un ámbito infraestructural objetivo desvinculado de una preconstitución simbólica previa que lo dota de significado; es decir: nos muestra que la infraestructura está construida por un imaginario que la hace comprensible. Simplificando, para Marx la eliminación de las contradicciones sociales llevaría implícita la eliminación de lo imaginario en tanto que ideología. Para Castoriadis lo imaginario tiene autonomía propia y quedaría ligado al orden del sentido, en tanto que orienta toda la vida social sin la cual ésta no podría desarrollarse.

Una lectura atenta sobre Kant también está presente en sus textos. Castoriadis reprocha a Kant el no haber dotado a la imaginación de un poder creador ni en la *Crítica de la razón pura* ni tampoco en la *Crítica del Juicio*. Tanto en una como en otra nunca se desliga a la imaginación del proceso de un conocimiento verdadero²⁴. A partir de Kant extraemos una primera definición de la imaginación. Recordemos que en la síntesis del reconocimiento del concepto (tercera síntesis) era fundamental la continuidad de la reproducción en la serie de las representaciones²⁵. El concepto asegura esa continuidad. Castoriadis va más allá y para él siquiera es necesario tal concepto; las representaciones pueden apoyarse en una simple y sencilla imagen, o incluso en otra imagen que las sostiene. En el ser humano el punto de este anclaje último es el signo: la palabra es la que mantiene la continuidad de la serie, lo que nos lleva directamente a la institución social del lenguaje como soporte que sostiene al pensamiento.

La *conciencia* de la mismidad apoyada en el signo o la palabra es propia del psiquismo humano, y presupone un giro decisivo en la historia de la imaginación: esa capacidad de ver una cosa en otra cosa que no tiene *ninguna relación* con lo que ella ‘representa’. Pero también presupone algo distinto que ni la psique como tal, ni ningún sujeto trascendental son capaces de producir: el lenguaje como creación del imaginario histórico-social²⁶.

Para Castoriadis, la sociedad se mantiene unida porque establece una urdimbre de significaciones sociales que son creadas por los seres humanos que integran esa sociedad. Esta red es lo que él de-

¹⁶ Á. L. Fuster Peiró, “Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (60), 2013, pp. 141-158.

¹⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1993, A15, B29 y A835, B863.

¹⁸ I. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 2013, &35, p. 226.

¹⁹ F. Marzoa, *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid, Visor, 1987, p. 35.

²⁰ M. Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 105.

²¹ G. Didi-Huberman, *Imaginar y recomenzar. Lo que nos levanta*, Madrid, Abada Editores, 2023, p. 284.

²² A. E. Carretero, “La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis” en VVAA, *Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales en la modernidad*, Barcelona, Revista Anthropos, n° 198, 1981, p. 95.

²³ K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 4-6.

²⁴ C. Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión. En Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Madrid, Enclave libros, 2018, p. 293-294.

²⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., A103- A110.

²⁶ C. Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión”, op. cit., p. 295.

nomina *magma*. Ahora bien, el magma no es creado por nadie, sino que todos lo crean. Y al decir “todos” crean ese magma se está diciendo también que nadie crea el magma. En ese magma está el imaginario social²⁷. Esta mecánica de percibir, valorar, distinguir y jerarquizar determinadas cosas implica un grado de *clausura*²⁸: es decir, que no se puede cuestionar lo que ya ha sido pensado²⁹. Desde lo social se determina que “lo malo” es malo y que “lo bueno” es bueno. Estas situaciones de clausura se aprecian en sociedades tradicionales poco permeables a los cambios. Pero la sociedad es un algo no determinado, algo no completo; un algo dinámico en un hacerse permanente. Y esto se refleja en el imaginario social radical que es, además, instituyente. El imaginario radical da forma a una sociedad abierta, autónoma, que aun resistiendo da oportunidad al cambio.

Sobre Freud, Castoriadis reconoce las valiosas aportaciones que ha hecho al pensamiento crítico, pero en su condición de psicoanalista le reprocha el haber reducido la imaginación a simple fantasía; a su vez, reconoce importantes elementos de sus propuestas sobre las que elaborar su teoría sobre la imaginación. La naturaleza de la fantasía, a través de la cual se expresa lo imaginario, descansa en la esencia del deseo, en la imaginación radical ligada al principio de placer. Pero una lectura atenta le permite extraer algunas conclusiones claras. La *desfuncionalización* propia del lenguaje humano lleva asociada la consecuencia de que para él el placer de la representación de lo real predomina sobre el placer del órgano; en consecuencia, representación y placer están también desfuncionalizados³⁰. Castoriadis, sin embargo, concibe al hombre como un ser propiamente imaginante, fantasioso, de ahí que la fantasía esté ligada al deseo: “[...] la imaginación humana es desenfrenada, liberada de la servidumbre al funcionamiento biológico y a sus finalidades, creadora de formas y contenidos sin correspondencia con ‘necesidad alguna’ [...]”³¹ En definitiva, el fundamento antropológico de lo imaginario tiene su fundamento en la propia condición humana y no en una simple carencia previa que cubre a través de una ilusión³². En el ser humano la imaginación ya no está funcionalmente supeditada a la existencia. Conviven imaginación sensorial e imaginación radical. Ahora bien, Castoriadis no consigue desprenderse de un cierto dualismo conectado a la propia tradición filosófica, cuando afirma que la psique es independiente del cuerpo³³ y establece una distinción entre una imaginación radical (psique) y una imaginación sensorial (cuerpo).

La imaginación radical es lo que precede a toda forma de pensamiento. Entiende por imaginación radical la creación *ex nihilo*, como el poder de hacer lo que en realidad no es. Hemos visto en el aparta-

do anterior cómo la imaginación, según Kant, pertenecía a la sensibilidad, pero Castoriadis trata de demostrar lo inverso: “la sensibilidad pertenece a la imaginación”³⁴. Visto así, la imaginación es condición de posibilidad tanto del pensamiento como de la sensibilidad. A su vez, la imaginación radical es lo que le permite a cualquier individuo crear para sí un mundo propio en el que también él se incluya³⁵. Lo hace en un doble sentido: crea un mundo propio genérico lo suficientemente compartido con los demás miembros de la especie humana, y un mundo propio singular, propiamente psíquico, que permite un cierto distanciamiento con relación al mundo simplemente ya dado, pero la institución social logra cortar la comunicación entre imaginación radical y pensamiento:

Imagine lo que imagine (sabiéndolo o no), el sujeto no pensará ni hará más que lo que socialmente es obligatorio pensar y hacer. Esta es la vertiente histórico-social de ese mismo proceso que en psicoanálisis llamamos proceso de represión³⁶.

No existe una oposición entre individuo y sociedad: el individuo es una creación social en su forma histórica, en consecuencia, existe una dimensión social de la imaginación, a la que Castoriadis llama imaginación social instituyente. En sociedades abiertas y no represivas esta imaginación social hace que la sociedad esté en constante transformación. Dicho esto, existen ciertos condicionamientos externos como el hábitat natural o las significaciones imaginarias ya instituidas que son impuestas a la psique y que están determinadas históricamente. Los condicionamientos internos, por otro lado, provienen de la misma psique. Ésta debe socializarse, y al hacerlo debe abandonar su mundo propio y orientarse a través de roles socialmente creados. Cuando la institución social imaginaria es capaz de proveer de suficiente sentido a la psique, afirma Castoriadis, la sociedad puede hacer con ella prácticamente cuánto desee. Finalmente, destaca los condicionamientos intrínsecos en su doble manifestación: las significaciones imaginarias sociales deben ser coherentes y completas.

A pesar de que el equilibrio socialmente instituido proporciona una estructura, siempre queda abierta la posibilidad de la transgresión, aunque sea una transgresión codificada y regulada. Castoriadis recurre a Kant para reimaginar una transgresión más profunda, lo que consigue mediante el concepto de reflexión. Para él, la reflexión es ese esfuerzo por romper la clausura en la que los sujetos están atrapados, ya sea por su historia personal o por la institución sociohistórica que los formó y humanizó. Así, Castoriadis argumenta que la reflexión es inseparable de la “imaginación radical del sujeto”, que le permite verse no como objeto, sino como actividad representativa, es decir, un “objeto-no objeto”. En este giro reflexivo, el pensamiento se desvincula de las certezas de la conciencia, suspendiendo temporalmente las reglas que lo constituyen como consciente para poder abrirse a lo desconocido. A

²⁷ N. Tello, *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*, Madrid, Campo de Ideas, 2003, pp. 100-102.

²⁸ C. Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión”, *op. cit.*, p. 320.

²⁹ *Ibidem*, p. 332.

³⁰ *Ibidem*, pp. 297 y 312.

³¹ *Ibidem*, p. 313.

³² C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, II. Barcelona, Tusquets, 1989, p. 213.

³³ C. Castoriadis, “Imaginación, imaginario, reflexión”, *op. cit.*, p. 315.

³⁴ *Ibidem*, p. 284.

³⁵ *Ibidem*, p. 291.

³⁶ *Ibidem*, p. 319.

este proceso lo denomina “interrogación reflexiva”, o la creación de nuevos esquemas imaginarios que sostienen lo pensable en cada situación.

c) Imaginación en Simondon

¿En qué consiste la propuesta de Simondon? La crítica a la noción de *telos*, desde el concepto de potencia, es fundamental para repensar el futuro como un espacio abierto y no predeterminado. La filosofía de Gilbert Simondon, con su énfasis en la individuación y el *milieu associé*, ofrece una perspectiva valiosa para comprender la imaginación como un proceso relacional y material que emerge de la interacción dinámica entre el individuo y su entorno. La imaginación, en este sentido, no se limita a la representación mental, sino que se materializa en la transformación del *milieu associé*, abriendo así nuevas posibilidades de acción e interacción con el entorno. La indeterminación, lejos de ser un obstáculo, se convierte en el motor de la creatividad y la invención, permitiendo la adaptación y la innovación continuas. La crisis, desde esta perspectiva, no es un callejón sin salida, sino una oportunidad para la invención y la reconfiguración de nuestras realidades.

En este sentido, la propuesta de Simondon se distancia tanto de la visión de Arendt, que enfatiza la imaginación individual como facultad de representación, como de la perspectiva de Castoriadis, centrada en el imaginario social como determinante de la realidad. Simondon nos invita a superar la dicotomía entre sujeto y contexto, concibiendo la imaginación como un proceso relacional y material que emerge de la interacción constante entre ambos. La imaginación, en esta perspectiva, no es ni puramente individual ni puramente colectiva, sino un proceso de individuación que se despliega en el *milieu associé*, transformándolo y siendo transformado por él.

La teoría de la imagen y la imaginación de Gilbert Simondon se fundamenta en su concepción de la individuación y la preindividualidad. La individuación es el proceso mediante el cual se forma un individuo a partir de un campo de potencialidades preindividuales. Este campo preindividual contiene tensiones y cargas energéticas que no están completamente resueltas en el individuo, permitiendo así que la individuación no sea un evento único y definitivo, sino un proceso continuo y dinámico. La individuación física, por ejemplo, resuelve ciertos problemas iniciales del nivel preindividual³⁷, pero deja abierta la posibilidad de nuevas formas de individuación en niveles vitales y psíquicos.

El *milieu associé* juega un papel crucial en este proceso. Para Simondon, un individuo no puede ser comprendido aisladamente, sino que siempre está en relación con un *milieu associé* que proporciona las condiciones necesarias para su funcionamiento y desarrollo. Este medio incluye tanto elementos internos como externos al individuo, y es lo que permite la comunicación y el equilibrio dentro de un sistema. Así, la materia viviente que actúa como un fondo para los órganos del cuerpo no sólo los vincula entre sí, sino que también crea un entorno

vital que posibilita el organismo en su totalidad³⁸. De manera similar, en los objetos técnicos, el *milieu associé* incluye otros dispositivos y seres vivos, formando un ecosistema técnico que facilita su operación y evolución. Esta interrelación constante entre el individuo y su *milieu associé* desafía la visión hilemórfica tradicional, que separa forma y materia, subrayando en cambio una realidad completa y en constante devenir³⁹.

La imaginación, en la teoría de Simondon no es una simple reproducción de imágenes preexistentes, sino un proceso dinámico que se desarrolla en interacción con el *milieu associé*⁴⁰. Este medio, rico en potencialidades y fuerzas organizables, condiciona y es condicionado por el individuo. La imaginación, en este contexto, se entiende como una función vital que permite la exploración y actualización de estas potencialidades latentes. A través de la imaginación, los seres vivos pueden anticipar, percibir, simbolizar e inventar nuevas formas de relación con su entorno⁴¹. Este ciclo imaginativo no solo responde a las condiciones del medio, sino que también las transforma, creando nuevas posibilidades de ser y conocer.

La indeterminación es una característica esencial de este proceso. La imaginación no se dirige hacia la irrealización, sino que se mantiene en un estado de transición constante con lo real. Esta capacidad de permanecer en suspensión, de no resolver completamente las tensiones preindividuales, es lo que permite la creatividad y la invención. La anticipación, por ejemplo, es una propuesta creativa que interactúa con las condiciones cambiantes del entorno, acumulando conocimiento vital y abriendo nuevas vías de resonancia. Así, la indeterminación se convierte en una fuerza productiva, un motor de cambio que permite la adaptación y la innovación continuas.

En la teoría de Simondon, la invención es una respuesta a las discontinuidades y obstáculos que surgen en el proceso de individuación. Estas interrupciones provocan cambios en la organización del sistema de imágenes y en la relación entre el individuo y su medio. La invención no es solo la creación de nuevas formas, sino también la aparición de compatibilidades entre el organismo y su entorno, y entre los diferentes subconjuntos de la acción del individuo. Este proceso de invención actualiza un deseo implícito de superar los límites del sujeto individual, permitiendo una reconexión con el medio y la creación de nuevas estructuras de interacción.

La crisis, en este sentido, se convierte en una oportunidad para la invención. Es en los momentos de crisis, cuando las estructuras existentes no pueden resolver las tensiones e incompatibilidades, es entonces cuando surge la necesidad de nuevas soluciones y formas de ser. La imaginación juega un papel crucial en este proceso, proporcionando los medios para visualizar y construir estas nuevas posibilidades. La indeterminación, lejos de ser una limitación, se revela como una condición necesaria para la invención y la creatividad. Es a través de la

³⁸ *Ibidem*, p. 238.

³⁹ *Ibidem*, pp. 47-89.

⁴⁰ G. Simondon, *Imaginación e Invención*, Buenos Aires, Editorial Cactus La Cebra, 2013, p. 11.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 153-154.

³⁷ G. Simondon, *La Individuación a la luz de la de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Editorial Cactus La Cebra, 2009, p. 29.

interacción continua con un *milieu associé* indeterminado que los individuos pueden explorar y actualizar las potencialidades latentes, transformando la realidad y superando las crisis.

2. Crisis y tiempo histórico

En 1982, Koselleck señalaba que en los medios de comunicación se registraba desde hacía tiempo un uso excesivo del término “crisis”. El abuso de esta palabra podría reflejar una crisis más profunda de la imaginación, donde el término se ha convertido en una frase comodín que oculta las particularidades y complejidades de los desafíos a los que nos enfrentamos. Es frecuente asociarlo a otro concepto, el de “inquietud”, que describe estados de ánimo o situaciones de perturbación relativamente ambiguas. Como defiende José Luis Villacañas: “No debemos perder de vista la tesis de que la crisis es una experiencia del tiempo”⁴². Hablar de crisis es algo más que un simple desajuste entre resultado y expectativas.

En la cultura griega el término crisis se refería a una decisión definitiva irrevocable: vida o muerte, salvación o condena⁴³. Según la escuela hipocrática, la fase crítica de una enfermedad es el momento en el que la lucha entre la muerte y la vida se decide definitivamente y de forma inminente. Por otro lado, en la teología cristiana aparece el término crisis en el Nuevo Testamento referido al Juicio Final de los tiempos. Lo que tienen ambas interpretaciones en común es la dimensión temporal del término. Koselleck sostiene que el concepto nunca se desprendió del todo de sus connotaciones teológicas, a pesar de que las crisis siempre se presentan como immanentes a complejos procesos históricos que pueden prescindir de la influencia divina.

«Crisis» se refería en cierto modo a la falta de tiempo. Comprender esto constituía el sentido del concepto. En casi todos los discursos sobre la crisis aparecen el conocimiento de la incertidumbre y la necesidad predicción con el fin de evitar una desgracia o de encontrar una salvación⁴⁴.

Con la aparición de las diferentes ciencias, el término comenzó a independizarse cada vez más de los ámbitos médicos y teológicos. Con la Ilustración pasa a ser un concepto histórico fundamental que reivindica su capacidad de interpretar los procesos históricos a partir del diagnóstico de su propia época, que se experimenta como periodo de crisis. La reflexión sobre el propio contexto temporal permitía tanto el conocimiento del pasado como el pronóstico del futuro. Se convirtió así en un concepto central para comprender la historia política y social.

Koselleck acota la definición del término crisis con relación a procesos históricos bajo tres modelos semánticos conceptuales. Los modelos de crisis de Koselleck ofrecen un terreno fértil para tal exploración. Al vincular explícitamente estos modelos con el concepto de lo “desconocido”, podemos

iluminar cómo diferentes comprensiones históricas de la crisis han moldeado nuestros encuentros con la incertidumbre y los límites del conocimiento. Los dos primeros los piensa como proceso, mientras que el último lo hace como final definitivo. En primer lugar (concepto jurídico), la historia puede interpretarse como crisis permanente: como un proceso judicial en el que la historia funciona como un tribunal universal que juzgaría acontecimientos y comportamientos.

En segundo lugar (concepto iterativo), y menos ambicioso que el anterior, crisis significa un proceso único en el que los conflictos resquebrajan el sistema y que unidos dan lugar a un nuevo contexto tras la crisis. “En este caso, ‘crisis’ hace referencia a la superación del umbral de una época, a un proceso que, *mutatis mutandis*, puede repetirse.”⁴⁵ Este concepto apunta a que los deseos transformadores pueden repetirse de forma semejante dentro de la historia. Este segundo concepto trataría de poner en conexión los diferentes acontecimientos históricos para encontrar características comunes y diferencias. “Cualquiera que es consciente de lo que significa la historia, sabe que puede definirla como la divergencia entre la planificación y la realización. Esa divergencia en el fondo nos permite hablar de tiempo histórico. El contenido de la historia no es previsible”⁴⁶. La noción de crisis económica, política y social podría comprenderse dentro de este concepto. Las crisis aparecen siempre que un estado inicial de equilibrio se rompe. “La paradoja de esta teoría de la crisis parece consistir en que el equilibrio solo puede mantenerse o recuperarse si la productividad sigue aumentando y no se estanca, ya que en ese caso el retroceso parece inevitable. En este sentido, este modelo depende hasta hoy del progreso, sin el cual no podría cumplirse empíricamente.”⁴⁷ En este sentido, el concepto de progreso dependería del concepto de crisis.

En tercer y último lugar (concepto de futuro), crisis significa crisis final tras la cual el tiempo se acaba. Son especialmente interesantes las reflexiones que hace sobre este tercer sentido, pues si hasta la fecha su sentido era estrictamente metafórico, hoy se trata de una posibilidad real (Catástrofe, Apocalipsis o Colapso son conceptos que se moverían en el interior de este tercer concepto de crisis). En este sentido, nos encontramos ante una sustitución del dogma teológico del Juicio Final por el de la historia immanente al mundo como resultado de la actividad humana. Por decirlo de una manera sencilla: hemos pasado del Apocalipsis al Colapso y después a la Catástrofe. Sostiene Koselleck que es propio del ser humano confundir el término crisis con crisis final, es decir, confundir el segundo concepto con el tercero. El Apocalipsis cristiano planteaba el fin de los tiempos como una salvación de los elegidos. Este acortamiento del tiempo, que era presentado a modo de salvación, se ha convertido a partir de la Modernidad en aceleración del tiempo histórico.

Es parte de la doctrina cristiana la creencia de que Dios acortará el tiempo antes de que so-

⁴² J. L. Villacañas, “Crisis: ensayo de definición”, en *Vínculos de Historia*, núm. 2 (2013), pp. 121-140.

⁴³ R. Koselleck, *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, op cit., 132.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁶ J. L. Villacañas “Crisis: ensayo de definición”, en *Vínculos de Historia*, núm. 2 (2013), pp. 121-140.

⁴⁷ R. Koselleck, op cit., p. 138.

brevenga el fin del mundo. A esto le subyace la idea cosmológica de que Dios, señor de los tiempos, puede provocar con antelación el fin del mundo previsto para acortar el sufrimiento de los elegidos. [...] Pero si observamos el *topos* del acortamiento escatológico del tiempo a lo largo de sus interpretaciones históricas, nos encontraremos con la sorprendente conclusión de que lo que inicialmente era un acortamiento del tiempo de carácter supra-histórico se ha convertido en una aceleración de la historia misma⁴⁸.

En nuestros días la crisis se conjuga con los términos colapso, catástrofe o apocalipsis⁴⁹. Es frecuente encontrar en la historia diagnósticos más o menos elaborados de la llegada del final, por ejemplo, en el cristianismo (Viveiros de Castro nos muestra otros ejemplos⁵⁰). Lutero observaba directamente el desmoronamiento de la Iglesia de su época. A su vez Bacon observaba que las ciencias naturales y el desarrollo tecnológico permitían que las invenciones y los descubrimientos se produjeran en intervalos de tiempo cada vez más cortos. Leibniz y Kant creían que el progreso y las ciencias llevarían a un mejor orden mundial. El acortamiento apocalíptico del tiempo se transformó en la aceleración moderna del progreso histórico. El tiempo se acelera de tal manera, que lo que antes sucedía en años ahora lo hace en meses, incluso en semanas o en días. Esta aceleración del mundo moderno también puede percibirse como crisis. Crisis, es el concepto común que permite pensar el acortamiento apocalíptico del tiempo que precede al Juicio Final y la aceleración histórica.

Se nos plantea, por tanto, la cuestión acerca de si nuestro modelo semántico de la crisis como crisis final no tiene ahora más posibilidades que nunca de hacerse realidad. De ser esto cierto, todo dependería de concentrar todas las fuerzas en evitar perecer. El *katechon* también es una respuesta teológica a la crisis⁵¹.

Este compromiso con lo desconocido a través de la mirada de Koselleck puede profundizarse aún más examinando el papel distinto de la imaginación dentro de cada modelo. En el modelo jurídico, la imaginación puede servir para reinterpretar el pasado y reevaluar las normas establecidas, como sostenía Arendt. El modelo iterativo requiere de la imaginación para visualizar y llevar a cabo futuros alternativos en medio de la ruptura de la crisis, en la línea de Simondon. Y frente a la finalidad inminente del modelo futuro, la imaginación puede ser la chispa que enciende la resistencia o, trágicamente, sucumbe al desespero.

Es crucial que el concepto del *milieu associé*, desarrollado sobre todo por Simondon, ofrece una herramienta poderosa para entender cómo estos diferentes modos de imaginación son moldeados

por y, a su vez, moldean los contextos materiales y relacionales en los que emergen. Al explorar cómo las crisis históricas han transformado los medios asociados, podemos revelar la interacción dinámica entre las condiciones materiales, las estructuras sociales y las posibilidades imaginativas.

3. Crisis y Antropoceno

Paul J. Crutzen y Eugen F. Stoermer acuñaron el término Antropoceno en el año 2000. Si bien se trata de un concepto complejo y no exento de polémicas⁵², se ha convertido en un tema multidisciplinar que va más allá de la frontera entre ciencias naturales y ciencias sociales en un mundo globalizado.⁵³ “Según Fischer-Kowalski et al. (2014) el Antropoceno es una fase de la historia de la Tierra en que los humanos han devenido una fuerza planetaria capaz de producir transformaciones en el planeta similares a las fuerzas naturales.”⁵⁴

Para comprender la complejidad del Antropoceno, es crucial examinar las diversas perspectivas que lo enmarcan. Comenzaremos con el modelo dominante, que considera la Tierra como un sistema en equilibrio. El concepto de Antropoceno ha generado un rico debate en torno a la comprensión de la crisis ecológica actual y sus implicaciones para el futuro de la humanidad y el planeta. La perspectiva dominante en las ciencias ambientales considera a la Tierra como un sistema en equilibrio que puede ser perturbado por la actividad humana, enmarcando el Antropoceno como una era de disrupción de sistemas previamente estables.

Esta visión tradicional, donde la actividad humana introduce perturbaciones significativas, sienta las bases para comprender cómo se ha concebido históricamente la estabilidad de los sistemas terrestres. Este enfoque enmarca el Antropoceno como una disrupción de sistemas previamente estables (Rockström et al., 2009). El cambio climático producido por la acción humana sería una de estas fases, pudiendo llevar al sistema al colapso total o incluso al final de la civilización y de la especie humana, como sostuvo en 2004 el astrónomo Martin Rees en su libro *Nuestra hora final*.

La hipótesis de Gaia de James Lovelock y Lynn Margulis amplía este modelo de equilibrio al considerar la Tierra como un sistema fisiológico complejo que se autorregula para garantizar unos parámetros aptos para la vida, incluyendo partes animadas y no animadas. En contraste con los supuestos sustancialistas de la Modernidad, esta teoría se pregunta por la interioridad de la tierra como sistema. Se basa en la idea de que la biosfera autorregula las condiciones del planeta para que su entorno físico (especialmente temperatura y química atmosférica) sea uno capaz de albergar las especies que conforman la vida. La hipótesis Gaia define esta “capacidad” como una homeostasis completa, es decir, una pro-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁹ M. Garcés, *El tiempo de la promesa*, Barcelona, Anagrama, 2023, pp. 59-61.

⁵⁰ D. Danowski & E. Viveiros de Castro, ¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

⁵¹ R. Koselleck, *op cit.*, p. 141.

⁵² De hecho, la Unión Internacional de Ciencias Geológicas ha rechazado el término: <https://www.bbc.com/mundo/articulos/cnl7kpvwg9ro>

⁵³ D. Charabarty, *El clima de la historia en una época planetaria*, Madrid, Alianza editorial, 2022, p. 238. Y C. Taibo, *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Madrid, Libros de la Catarata, 2020, p. 12.

⁵⁴ C. Soriano, *Antropoceno. Reproducción de capital y comunismo*, Madrid, Maia ediciones, 2021, p. 10.

piedad de los organismos que consiste en la potencialidad de mantener una condición interna estable compensando los cambios en su entorno mediante el intercambio regulado de materia y energía con el exterior (metabolismo). Se trata de una forma de equilibrio dinámico que se hace posible gracias a una red de sistemas de control realimentados que constituyen los mecanismos de autorregulación de los seres vivos. En este tipo de explicación, se concibe el planeta tierra y su entorno como un ecosistema de relaciones en el que se organiza y se produce la vida. Esta perspectiva resalta la capacidad de los sistemas naturales para la autocorrección, contrastando con el impacto disruptivo humano enfatizado en el discurso del Antropoceno. Algo más optimista es la propuesta de James Lovelock, que entiende la Tierra (Gaia) como un sistema fisiológico complejo que se autorregula para garantizar unos parámetros aptos para la vida, incluyendo partes animadas y no animadas.⁵⁵ A partir de aquí, el período actual está muy próximo a alcanzar un punto crítico. El actual sistema ya no es capaz de absorber el exceso de CO₂ que produce la actividad humana.

El problema no sería tanto que Gaia desapareciera, ya que se estima que lo hará en mil millones de años, sino que sea un ecosistema apto para la vida humana tal y como la entendemos hoy en día⁵⁶. En este sentido el colapso no sería un acontecimiento único, sino un proceso en el que aparecería un determinado momento de cierta irreversibilidad. Tampoco se trataría de un único proceso, sino la convergencia de varios procesos o colapsos: financiero, político, cultural y ecológico⁵⁷. La confluencia de todos ellos nos llevaría a un colapso general o punto de no retorno⁵⁸. Autores como Servigne y Stevens se atreven incluso a poner fecha a esta confluencia: alrededor de 2050⁵⁹.

Sin embargo, críticas como las de Donna Haraway⁶⁰ o Kohei Saito⁶¹ han preferido llamar a este estado de emergencia Capitaloceno, y dar así nombre a la forma histórica que ha destruido el sistema Tierra. Ambos, desde posiciones teóricas distintas, defienden que la emergencia climática del Antropoceno reclama una crítica al capitalismo y una propuesta de futuro postcapitalista. Un paso más allá, Chakrabarty hace una distinción entre lo Global y lo Planetario. Lo Global implica asuntos que suceden dentro de horizontes temporales humanos, como la política. Los procesos planetarios operan según diferentes calendarios, algunos compatibles con los tiempos humanos y otros que exceden a los cálculos científicos. La diferencia entre ambos es principalmente de escalas temporales: lo planetario no puede ser englobado apelando a formas ideales ni esquemas conceptuales propios de la Modernidad.

Los humanos nos hemos convertido en una fuerza planetaria en la medida en que somos capaces de intervenir en algunos procesos a largo plazo, pero nuestras capacidades y nuestro desarrollo tecnológico actuales están lejos de poder 'arreglar' dichos procesos⁶².

La propuesta de Chakrabarty es acercar lo global a lo planetario. Para ello se abre en el campo del pensamiento un nuevo espacio conceptual para la emergencia de una nueva antropología política y filosófica capaz pensar uno dentro del otro, es decir: lo global y lo planetario⁶³.

El colapso, como señala Diamond, a menudo surge de la incapacidad de anticipar, reconocer y abordar los problemas de manera efectiva. Esta incapacidad, fruto de una desconexión con nuestro entorno y de una imaginación atrapada en la linealidad del presente, nos impide concebir futuros que rompan con las estructuras y dinámicas que nos han llevado a la crisis actual. En este sentido, algunas de las respuestas al Antropoceno pueden perpetuar el mismo pensamiento antropocéntrico y determinista que ha contribuido a la crisis actual⁶⁴.

La mayoría de las posturas colapsistas (al menos las más optimistas, las más pesimistas estarían en la línea del ecofascismo⁶⁵), que han recogido ampliamente Carlos Taibo y Emilio Santiago Muíño, vaticinan la posibilidad de un futuro postcolapso bastante prometedor, en el cual todas las injusticias del presente serán superadas. Una suerte de paraíso terrenal en el que la vida social, la cooperación, la economía verde y la democracia directa se impondrán.⁶⁶ Pero lo que sí que dejan claro es la necesidad de transitar este período colapsista, con todo lo que ello conlleva de dolor y sufrimiento humanos.

Las narrativas de «El mundo sin nosotros» que disfrutaban de cómo Gaia o la naturaleza regresarán después de que la humanidad se extinga son fantasías peligrosamente ideológicas en las que el lector o espectador ocupa la posición privilegiada y antropocéntrica del último hombre⁶⁷.

En contraste, el concepto de Capitaloceno, al enfatizar las raíces sistémicas de la crisis ecológica, ofrece una respuesta imaginativa más prometedora. Al señalar al capitalismo como el principal impulsor de la degradación ambiental, el Capitaloceno abre la posibilidad de una transformación social y ecológica radical, cuestionando las estructuras de poder y las relaciones de producción que sustentan la explotación de la naturaleza y la desigualdad social. Esta perspectiva nos invita a imaginar futuros donde la humanidad no se define por su dominio sobre la naturaleza, sino por su capacidad de coexistir y colaborar con ella en la construcción de un mundo más justo y sostenible.

⁵⁵ J. P. Lovelock, *Pertenecemos a Gaia*, Barcelona, Editorial GG, 2021, pp. 9 y 18.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 37-39.

⁵⁷ R. Servigne, & P. Stevens, *Colapsología*, Barcelona, Arpa, 2020, pp. 143-145.

⁵⁸ C. Taibo, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁵⁹ P. Servigne & R. Stevens, *op. cit.*, pp. 128-132.

⁶⁰ D. Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chuthuluceno*. Consonni. Bilbao, 2019, p. 59-99.

⁶¹ K. Saito, *El capital en la era del Antropoceno*, Barcelona, SIN-EQUANON, 2022, p. 309.

⁶² D. Charabarty, *El clima de la historia en una época planetaria*, Madrid, Alianza editorial, 2022, p. 154.

⁶³ *Ibidem*, p. 159.

⁶⁴ J. Diamond, *Collapse. How cities Choose to Fail or Succeed*, London, Penguin, 2006.

⁶⁵ T. Morton, *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2019, p. 47.

⁶⁶ C. Taibo, *op. cit.*, pp. 147-168.

⁶⁷ T. Morton, *op. cit.*, p. 226.

En última instancia, el Antropoceno nos desafía a confrontar los límites de nuestra imaginación y a desarrollar nuevas formas de pensar y actuar en el mundo. La superación de la crisis actual requiere no sólo soluciones técnicas o políticas, sino también una profunda transformación de nuestra imaginación, que nos permita trascender las narrativas dominantes y abrazar la complejidad y la indeterminación del futuro. El Antropoceno, como sugiere Morton, es el momento en el que el ser humano se vuelve verdaderamente pensable en un sentido no-teleológico, no metafísico, un momento que nos invita a repensar nuestra posición en el mundo y a imaginar futuros que vayan más allá de las limitaciones del presente.

4. Crisis de la imaginación

“Ser capaz de imaginar algo diferente del mundo que nos rodea es liberarse de la opresión”⁶⁸

Hoy en día nuestra percepción del futuro ha cambiado radicalmente desde la era de la Modernidad. Durante esa época se creía firmemente en la promesa de un futuro mejor, basado en el progreso continuo y predecible. El futuro era visto como algo cognoscible, donde las tendencias históricas parecían seguir trayectorias lineales que podrían ser anticipadas y gestionadas mediante la ciencia y la razón. Además, se consideraba que el futuro estaba al alcance de la voluntad humana, que podía ser moldeado y mejorado a través de la técnica, la ciencia y la política. Sin embargo, el presente nos enfrenta a la incertidumbre y la indeterminación, desafiándonos a reconceptualizar nuestra capacidad de imaginar y construir futuros alternativos en un contexto mucho más complejo y menos predecible. Dicho de otra manera, nos sitúa ante la impotencia de imaginar un futuro que vaya más allá del colapso. Como sostiene Horvat en su tesis 7 en *Después del apocalipsis*, la especie humana es a la vez capaz de destruir la biosfera, pero incapaz de comprender o anticipar las repercusiones de esta capacidad. La extinción es supraliminal, porque va más allá de los límites de nuestra comprensión y hasta de nuestra imaginación⁶⁹. Esta creciente incertidumbre y la pérdida de fe en el progreso nos confrontan con fenómenos que desafían nuestra comprensión tradicional, como los *hiperobjetos* que caracterizan al Antropoceno. Al presentar los hiperobjetos, es fundamental revisar el concepto de lo desconocido, recordando su papel central en nuestra argumentación. Los hiperobjetos, con sus vastas escalas temporales y espaciales, contribuyen significativamente a la sensación contemporánea de incertidumbre e imprevisibilidad. Estos fenómenos complejos y masivos desafían nuestra capacidad de comprensión y, a la vez, nuestra capacidad de imaginar futuros coherentes.

Existen ciertos fenómenos, como el calentamiento global, la evolución y la extinción, que son registrables y computables en términos de procesamiento de información, pero difíciles de comprender. Este es el caso de los hiperobjetos a los que se

refiere Morton. “El hecho de que los hiperobjetos subciendan sus partes es la razón por la que no podemos encontrarlos.”⁷⁰ Subcedencia significa que las totalidades son tan reales como las partes, sin embargo, el todo es menos que la suma de las partes. La propuesta de Morton simplemente nos recuerda que las totalidades caen fácilmente en cierto misticismo religioso. Si las totalidades son más pequeñas que la suma de las partes, y el Apocalipsis y el Colapso lo son, entonces la fragilidad de los hiperobjetos es una buena noticia política y un estímulo para la imaginación.

La catástrofe climática no sería un desastre histórico, porque no tendría lugar en la historia; sería más bien el final definitivo de la historia. El fin total del mundo sería un hiperobjeto supraliminal. Los puntos de no retorno escatológicos actuales son supraliminales en el sentido de que van más allá de lo que se puede comprender. Tras el tiempo del fin no habrá época histórica, porque lo que habrá finalizado será la misma historicidad: será el final del tiempo humano. Es el lenguaje mismo y nuestra capacidad de imaginar un final diferente el que se perderá en el abismo ontológico. El sentido de un final ya no tiene que ver con imaginar un fin, sino más bien con la incapacidad de imaginar algo que se acerque a la naturaleza supraliminal del futuro más próximo⁷¹. Esta perspectiva se conecta explícitamente con el “modelo de futuro” de crisis de Koselleck. El supraliminal, como fenómeno que excede la comprensión humana, puede verse como una manifestación del desconocido último: el potencial fin del tiempo en sí mismo. Este vínculo resalta el desafío profundo que el Antropoceno plantea a nuestras capacidades imaginativas.

En su tesis 8 Horvat nos invita a pensar en un tiempo que vaya más allá del progreso. Necesitamos de una escatología que nos lleve a pensar más allá de la idea lineal y reduccionista del tiempo encarnada en la manera de entender el progreso en el capitalismo. Nuestra tarea no es sólo proyectar y predecir el apocalipsis, sino la de imaginar un futuro que conviva con el presente capaz de emprender una lucha por la posibilidad de un futuro en las ruinas de nuestro presente.⁷² Este enfoque requiere explorar cómo el *milieu associé*, del que ya hemos hablado en el primer capítulo, puede tanto habilitar como restringir nuestra capacidad de imaginar futuros alternativos. El *milieu associé*, con sus condiciones materiales y relacionales, puede limitar nuestra imaginación si se mantiene dentro de estructuras opresivas y normativas que refuerzan el *statu quo*. Sin embargo, intervenir en la transformación de nuestro *milieu associé* mediante la acción colectiva y prácticas creativas es esencial para cultivar una imaginación más expansiva y transformadora. Al transformar nuestro entorno material, podemos desarrollar una capacidad imaginativa que desafíe las narrativas dominantes y abra nuevos horizontes de posibilidad.

Como bien explica Casacuberta en su libro *La Era de Casandra*, nos encontramos en un momento en el que hay una tendencia a generalizar, explicar y

⁶⁸ T. Morton, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁹ S. Horvat, *After the Apocalypse*. Cambridge, Polity Press, 2021, p. 53.

⁷⁰ T. Morton, *op. cit.*, p. 159.

⁷¹ S. Horvat, *op. cit.*, pp. 177-179.

⁷² *Ibidem*, pp. 57-58.

simplificar a partir de un principio unificador cosas basadas en evidencias anecdóticas⁷³; en la misma línea se movían las reflexiones de Koselleck ante el término crisis en los años '80. En parte, uno de los argumentos de Casacuberta es que existe cierto miedo a la incertidumbre. Este miedo a la incertidumbre puede ser visto como una tendencia a aferrarse al “modelo jurídico” de crisis descrito por Koselleck, buscando consuelo en la ilusión de control y predictibilidad. Nowotny, en su libro *In AI We Trust*⁷⁴, hace referencia a la socióloga Elena Esposito para trazar paralelismos entre las prácticas divinadoras antiguas y los algoritmos predictivos modernos, destacando el cambio de tendencias generales hacia predicciones individualizadas, similar a un regreso a las raíces divinadoras del mundo antiguo. En este sentido Ed Finn se plantea qué papel le queda hoy a la imaginación desde el momento en que ésta se acerca a una suerte de imaginación algorítmica⁷⁵. Nowotny examina críticamente la naturaleza ambivalente de nuestra dependencia de estos algoritmos, reconociendo su utilidad en la gestión de la incertidumbre y la optimización de la toma de decisiones, mientras advierte contra la erosión de la privacidad y el potencial para un mundo determinista. Nowotny alerta sobre los riesgos inherentes a ceder demasiado control a los algoritmos predictivos, lo que podría conducir a una sociedad determinista donde el horizonte abierto del futuro se cierre de nuevo. Esta autora insta a abrazar la incertidumbre, de una forma que recuerda a la de Casacuberta, para preservar el amplio espacio de posibilidades, enfatizando la importancia de mantener un horizonte abierto para el futuro, manteniéndose cautelosa con las limitaciones y posibles impactos en la agencia y la libertad humanas.

Aspiramos a contestar a aquellas visiones estrictamente deterministas (en su versión tecnooptimista o tecnopestimista) de un mundo que hoy en día puede ser calificado como en crisis. Nuestro objetivo ha sido explorar la noción de indeterminación como elemento clave que facilita la comprensión de las relaciones entre lo humano y lo no humano y entre individuo y *milieu associé*, y que permite, a través de una imaginación material, entender el futuro como un horizonte de posibilidad que pueda convertirse en campo fértil para la creación de nuestras propias condiciones materiales de existencia. Tal existencia exige establecer una relación más responsable con el medio social, tecnológico y natural y con nuestro futuro colectivo. Así, nos disponemos a explorar esta idea de indeterminación como fundamento de un futuro concebido como un horizonte abierto a las posibilidades.

Conclusión: el agotamiento de la imaginación crítica a la noción de *telos* desde el concepto de potencia

La concepción clásica de potencialidad formulada por Aristóteles es útil para comprender el movi-

miento y el devenir, por un lado, y la formación de individuos por el otro. En Aristóteles, la dicotomía entre actualidad y potencialidad (*energeia/dynamis*) se relaciona estrechamente con su teoría de las cuatro causas⁷⁶. Aunque no profundizaremos en cómo los pares materia/forma y actualidad/potencialidad se interrelacionan con esta teoría y el principio de individuación, es crucial resaltar que, en el pensamiento aristotélico, la actualidad está asociada a una forma activa y generadora, mientras que la potencialidad se vincula con la materia pasiva e indeterminada. Además, Aristóteles introduce el concepto de entelequia (del griego *telos*, propósito), para referirse a la actualidad, descrita como un proceso inmanente de realización de la potencialidad⁷⁷. Así, aunque Aristóteles abandona el esquema trascendente platónico para explicar el movimiento y la pluralidad individual, su modelo teleológico mantiene un vestigio de trascendencia⁷⁸.

Aún más, según su explicación, el cambio no puede entenderse solo con las nociones de forma y materia o actualidad y potencialidad; el concepto de privación también es necesario. La potencialidad existe mientras no haya actualización. En su libro *Potencialidades*⁷⁹, Agamben analiza la teoría aristotélica de la potencialidad, señalando que Aristóteles distingue dos formas de potencialidad. La primera es la potencialidad genérica, como la de un niño que tiene el potencial de saber o de ser presidente. Pero, según Agamben, Aristóteles está más interesado en lo que podríamos llamar la *existencia* de la potencialidad en sí misma, una potencialidad que no se reduce simplemente a la capacidad de hacer algo, sino también a la capacidad de no hacerlo, una potencialidad de no pasar a la actualidad.

Here we already discern what, for Aristotle, will be the key figure of potentiality, the mode of its existence as potentiality. It is a potentiality that is not simply the potential to do this or that thing but potential to not-do, potential not to pass into actuality.

This is why Aristotle criticizes the position of the Megarians, who maintain that all potentiality exists only in actuality. What Aristotle wants to posit is the existence of potentiality: that there is a presence and a face of potentiality. He literally states as much in a passage in the *Physics*: «privation [*steresis*] is like a face, a form [*eidos*]]»⁸⁰

⁷⁶ Para Aristóteles la metafísica ha quedado definida como la búsqueda de las *causas primeras*. Veamos cuáles son estas causas. Estas causas deben ser finitas en cuanto al número, y son las siguientes: 1) causa formal, 2) causa material, 3) causa eficiente y 4) causa final. Las dos primeras son la forma o esencia y la materia que configuran todas las cosas. Si consideramos el ser de las cosas desde una perspectiva estática, nos valdría con las dos primeras –materia y forma–, pero si contemplamos las cosas desde una perspectiva dinámica, es decir, en su desarrollo, en su devenir, en su generarse, con tales causas no basta. *Metafísica*. Libro 1, cap. 3.

⁷⁷ Para Aristóteles el acto, desde un punto de vista genético y ontológico el acto tiene prioridad y superioridad respecto a la potencia; en realidad la potencia es siempre en función del acto y está condicionada por el acto de que es potencia. Aristóteles, *Metafísica*. 1017 b.

⁷⁸ Aristóteles, *Metafísica*. 1072 b.

⁷⁹ G. Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, California, Stanford University Press, 1999.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 179-180.

⁷³ D. Casacuberta, *La era de Casandra: Una apología del no saber*, Barcelona, Ediciones UAB, 2021, p. 13.

⁷⁴ H. Nowotny, *In AI We Trust: Power, Illusion and Control of Predictive Algorithms*, Cambridge, Polity Press, 2021.

⁷⁵ E. Finn, *La búsqueda del algoritmo. La imaginación en la era de la informática*, Barcelona, Alpha Decay, 2018, pp. 91-103 y 319-343.

Bergson, Simondon, Deleuze y Virno eliminan cualquier rastro de teleología de la idea de potencialidad. Estos cuatro filósofos conciben la *potentia* o potencialidad en términos de sobredeterminación y continuidad, no de privación. En Bergson, la virtualidad implica tanto la producción de novedad como la permanencia del pasado en el presente. Esta es una potencialidad inmanente del devenir real, pero a diferencia de la potencialidad en Aristóteles, lo virtual no presupone ningún *telos* concreto: es una potencialidad siempre presente en una evolución heterogénea, y no responde al desarrollo de posibilidades anteriores fijas. Similarmente, la concepción simondoniana de la potencialidad se distancia completamente de la visión teleológica aristotélica: la naturaleza se presenta como un sistema productivo de invención y resolución de problemas que muestra la estructura de autorrealización de lo real. No hay *telos* que lidere esta resolución de problemas: la actualización es posible porque el devenir (individualización) se concibe como una actividad en la que lo producido es inmanente a su proceso. La energía potencial descrita por Simondon es pura posibilidad, no está vinculada a ninguna finalidad definitiva. De manera distinta, Francis Bacon fue el primero en romper con la concepción aristotélica de la potencia en la ciencia moderna, considerando la potencia como un recurso amorfo y no determinado, una “reserva” de posibilidades que no se guía por un propósito teleológico. En contraste, Bergson, Simondon, Virno y Deleuze ven la potencialidad como un proceso continuo y determinado por la sobredeterminación de las condiciones presentes, una “unidad de un gesto” en constante devenir. Deleuze recoge esta herencia y la amplía: la visión bergsoniana de lo virtual como algo que es tanto posible como real, y la idea ontológica simondoniana de devenir como un proceso continuo de desarrollo activo de diferencias que siempre resulta en nuevos excesos y realidades⁸¹.

Podemos reconocer una doble herencia en el pensamiento de Deleuze: la visión bergsoniana de lo virtual como algo que es tanto posible como real — lo virtual es algo que, aunque no es real, es activamente inmanente en el presente y produce novedad — y la idea ontológica simondoniana de convertirse en algo que está en proceso continuo de desarrollo activo de diferencias en las que siempre hay algo que resolver, y que resulta en excesos que producen nuevas realidades.

Además, se podría decir que los cuatro autores postulan la existencia de dos niveles distintos de realidad que corresponden a su vez a dos tipos de temporalidad. Existe una forma de temporalidad manifiesta, donde la identidad, la individualidad y la espacialidad abstracta desarrollan roles fundamentales. Pero esta temporalidad espacializada sólo existe como resultado de un proceso que tiene lugar en un nivel oculto latente, uno que no puede representarse con imágenes y simbolismos tradicionales del tiempo, y que se caracteriza por ser un proceso creativo de autodiferenciación. Estos dos aspectos de la temporalidad no son verdaderamen-

te extraños entre sí: el aspecto latente, el tiempo de proceso, está continuamente presente en el aspecto manifiesto, el tiempo del producto, bajo la forma de potencialidad o virtualidad, incluso si nuestras representaciones de la realidad tienden a hacer que eso sea invisible.

El punto importante aquí es la comprensión particular de Deleuze del instante como una síntesis del pasado, presente y futuro⁸². Para Deleuze, el presente siempre está sucediendo; es decir, se contiene a sí mismo como pasado y, en cierto sentido, también como futuro: el instante comprende la persistencia del pasado y la expectativa del futuro⁸³ de modo que un instante incluye en sí mismo la transición al siguiente. El instante deviene constantemente, siempre está sucediendo, se repite eternamente. Por lo tanto, el devenir no es el tránsito de un instante a otro, sino el hecho de que el instante devenga: se trata de la univocidad de la diferencia. Es por eso por lo que Deleuze habla del eterno retorno de la diferencia, porque lo que se repite en el eterno retorno es el devenir que es diferencia, ya que todo lo que en él se repite es siempre diferente.

Para entender mejor cómo esta idea de devenir se relaciona con la imaginación y el *milieu associé* en la filosofía de Simondon, es crucial explorar cómo la concepción simondoniana del devenir rompe con la incertidumbre asociada al futuro y plantea una noción de imaginación material más vinculada al *milieu associé*. Simondon propone que la individuación, o el proceso de devenir del individuo, está profundamente entrelazada con el *milieu associé*, el cual proporciona las condiciones necesarias para la creatividad y la resolución de problemas. Este *milieu associé* no solo facilita la actualización de potencialidades latentes, sino que también puede imponer limitaciones si está sujeto a estructuras opresivas y normativas. Intervenir en la transformación del *milieu associé* mediante la acción colectiva y prácticas creativas es esencial para cultivar una imaginación más expansiva y transformadora, que permita visualizar y construir futuros alternativos. De este modo, la idea de devenir en Simondon no solo aborda la continuidad y la creación constante de nuevas realidades, sino que también subraya la importancia de un entorno dinámico y relacional para el desarrollo de una imaginación capaz de enfrentar la incertidumbre y abrir nuevos horizontes de posibilidad.

En este contexto, la concepción aristotélica de la potencialidad ha sido revisada y reinterpretada para eliminar su componente teleológico y enfatizar su naturaleza excesiva y creativa. Esta revisión ofrece una visión más procesual y abierta del devenir, una que permite una comprensión más rica y compleja de la relación entre potencialidad y realidad, y entre individuo y *milieu associé*. De este modo, la imaginación y la indeterminación juegan roles cruciales en la creación de nuevas posibilidades y en la cohabitación con las crisis, destacando la importancia de un entorno dinámico y relacional para el desarrollo de una imaginación capaz de enfrentar la incertidumbre y abrir nuevos horizontes de posibilidad.

⁸¹ Estas cuestiones las recoge ampliamente María García en su artículo “Pensar la utopía con Gilles Deleuze. Memoria e imaginación en la era de la aceleración capitalista”, también en este monográfico.

⁸² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002, pp. 48-49.

⁸³ *Ibidem*, pp. 70-91.

Bibliografía

- Agamben, G., *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, California, Stanford University Press, 1999.
- Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, De Bolsillo, 2006.
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Austral.
- , *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000.
- Carretero, A. E., “La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis”, en VVAA, *Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales en la modernidad*. Barcelona, Revista Anthropos, nº 198, 1981, p. 95.
- Casacuberta, D., *La era de Casandra: Una apología del no saber*. Barcelona, Ediciones UAB, 2021.
- Castoriadis, C., *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Madrid, Enclave libros, 2018.
- , *La institución imaginaria de la sociedad, II*. Barcelona, Tusquets, 1989.
- Charabarty, D., *El clima de la historia en una época planetaria*. Madrid, Alianza editorial, 2022.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E., *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2002.
- Diamond, J., *Collapse. How cities Choose to Fail or Succeed*, London, Penguin, 2006.
- Didi-Huberman, G., *Imaginar y recomenzar. Lo que nos levanta*, 2, Madrid, Abada Editores, 2023.
- Ferraris, M., *La imaginación*. Madrid, Visor., 1999.
- Finn, E., *La búsqueda del algoritmo. La imaginación en la era de la informática*, Barcelona, Alpha Decay.
- Foucault, M., *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Fuster Peiró, Àngela L., “Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (60), 2013, p. 141-158.
- Garcés, M., *Escuela de aprendices*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020.
- , *El tiempo de la promesa*, Barcelona, Anagrama, 2023.
- Haraway, D. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chuthuluceno*. Consonni. Bilbao, 2019.
- Horvat, S., *After the Apocalypse*. Cambridge, Polity Press, 2021.
- Kant, I., *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 2013.
- , *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1993.
- Koselleck, R., *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- Lovelock, JP., *Pertenecemos a Gaia*. Barcelona, Editorial GG, 2021.
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Marzoa, F., *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid, Visor.
- Morton, T., *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2019.
- , *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2019.
- Noworty, H., *In AI We Trust: Power, Illusion and Control of Predictive Algorithms*, Cambridge, Polity Press, 2021.
- Saito, K., *El capital en la era del Antropoceno*. Barcelona, SINEQUANON, 2022.
- Servigne, P. & Stevens, R., *Colapsología*, Barcelona, Arpa, 2020.
- Simondon, G., *Imaginación e Invención*, Buenos Aires, Editorial Cactus La Cebra, 2013.
- , *La Individuación a la luz de la de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, Editorial Cactus La Cebra, 2009.
- Soriano, C., *Antropoceno. Reproducción de capital y comunismo*. Madrid, Maia ediciones, 2021.
- Taibo, C., *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Madrid, Libros de la Catarata, 2020.
- Tello, N., *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid, Campo de Ideas, 2003.
- Virno, P., *El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico*, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños, 2003.
- , *Sobre la impotencia. La ira en la era de la parálisis frenética*, Barcelona, Tercero Incluido, 2021.