

La imaginación como poiesis: una propuesta materialista contra la razón predictiva

Marina Garcés
UOC 

Ignasi Gozalo-Salellas
UOC 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98501>

Recibido: 13 de octubre de 2025 • Aceptado: 13 de enero de 2025

ES Resumen. Este ensayo propone pensar la imaginación como una potencia de creación y de acción basada en el encuentro de cuerpos, afectos y agentes activos (*poiesis*). Desde una perspectiva que englobamos bajo la tradición del *materialismo poético*, nuestra propuesta parte de un análisis de la crisis como experiencia de lo *inimaginable* en sus tres dimensiones (incerto, inasumible e innombrable) y avanza hacia la definición de lo que presentamos como políticas del encuentro. Lo que está en el centro de este recorrido es la experiencia de un límite del saber, de la representación y de la anticipación que actualmente se encuentra dominado por una razón predictiva (algorítmica pero no solo) que pretende cancelar y controlar la imprevisibilidad del acontecimiento. Contra las formas que la razón predictiva propone como formas de presentar lo *lo inimaginable* (la predicción como control y el anuncio del colapso), la *imaginación poiética* se presenta como una potencia de liberación de lo extraño y de sus potencias de transformación de la situación.

Palabras clave: imaginación crítica; materialismo poético; poiesis; razón predictiva; acontecimiento; encuentro.

EN Imagination as Poiesis: A Materialist Proposal Against Predictive Reason

EN Abstract. This essay proposes to think of imagination as a power of creation and action based on the encounter of bodies, affects and active agents (*poiesis*). From a perspective that we encompass under the tradition of *poetic materialism*, our proposal starts from an analysis of the crisis as an experience of the unimaginable in its three dimensions (uncertain, unbearable and unspeakable) and advances towards the definition of what we present as the *politics of encounter*. What is at the heart of this journey is the experience of a limit of knowledge, representation and anticipation that is currently dominated by a predictive reason (algorithmic but not only) that seeks to cancel and control the unpredictability of the event. Against the forms that predictive reason proposes as ways of presenting the unimaginable (prediction as control and the announcement of collapse), the *poietic imagination* presents itself as a power of liberation from the uncanny and its power to transform the situation.

Keywords: Critical Imagination; Poetic Materialism; Poiesis; Predictive reason; Event; Encounter.

Sumario: 1. Lo inimaginable como experiencia de la crisis. 2. Las potencias de lo extraño. 3. Materialismo poético. 4. Contra la razón predictiva. 5. La impredecibilidad del acontecimiento. 6. Políticas del encuentro e imaginación poiética. Bibliografía.

Cómo citar: Garcés, M.; Gonzalo-Salellas, I. (2025). La imaginación como poiesis: una propuesta materialista contra la razón predictiva. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(1), 105-114.

1. Lo inimaginable como experiencia de la crisis

En un mundo marcado por la incertidumbre y el cambio constante, el concepto de lo inimaginable adquiere, cada vez más, una relevancia crítica, necesaria para el análisis de las crisis contemporáneas.

Frente a los cambios y sus consecuencias, ya no es suficiente anticipar los riesgos conocidos, sino que la realidad de fenómenos catastróficos como pandemias, crisis climáticas o colapsos financieros nos obliga a enfrentarnos a realidades que se nos presentan como previamente inconcebibles.

Lo inimaginable ha dejado, así, de ser una noción abstracta o teórica para convertirse en una experiencia cotidiana que transforma la manera en que individuos, sociedades e instituciones abordan las crisis. En este contexto, la reflexión sobre lo inimaginable resulta esencial para comprender la naturaleza de la crisis en el mundo contemporáneo y las implicaciones que tiene para la resiliencia social, política y económica. En tiempos de crisis, este desafío cobra una nueva dimensión, ya que lo inimaginable no solo define lo desconocido, sino también la respuesta humana frente a lo que no se puede anticipar. Mientras que, como veremos, la razón predictiva y sus dispositivos tecnológicos lo basan todo en la potencia de la predicción como una promesa de eficacia y de control, cada vez es más necesario aprender a pensarse en relación con lo inimaginable como concepto clave en la conceptualización y gestión de las crisis contemporáneas, porque la capacidad de las sociedades para enfrentar lo inesperado depende de su habilidad para integrar lo que parece inconcebible dentro de sus marcos de acción.

En términos filosóficos, lo inimaginable representa el límite de lo que la mente humana puede concebir, pero, como han señalado pensadores desde Kant hasta los realistas especulativos contemporáneos, como Quentin Meillasoux, estos límites no son fijos, sino que se expanden y contraen dependiendo de las condiciones de experiencia posible. La experiencia de lo inimaginable como límite tiene diversos aspectos filosóficos, de los que destacamos los siguientes: límite místico, ontológico, existencial, discursivo y temporal. El primero y el segundo implican, de diferentes maneras, la idea de que lo inimaginable tiene entidad propia, sólo accesible por vías específicas, como la mística o a la matemática. Los otros tres (existencial, discursivo y temporal) tienen que ver con los límites subjetivos y vinculados a prácticas humanas (la decisión, el lenguaje y la anticipación) inscritas en el espacio y en el tiempo. La noción de crisis, como situación disruptiva que desafía nuestras capacidades de comprensión, predicción y respuesta, tiene que ver con este segundo tipo de límites y surgen cuando eventos o fenómenos inesperados superan las estructuras cognitivas, culturales y políticas que usamos para interpretar la realidad.

Lo inimaginable, cuando se presenta, pone en crisis la relación previamente establecida entre hechos y expectativas, así como entre lo que se sabe y lo que no se sabe. Desde este sentido de lo inimaginable como límite de la experiencia posible, podemos dar un paso más e identificar tres de sus posibles manifestaciones: lo inimaginable como incierto, lo inimaginable como inasumible y lo inimaginable como innombrable. El primer aspecto, la experiencia de la incertidumbre como condición del acontecer, tiene que ver con la complejidad y sus dinámicas de retroalimentación. En el pensamiento contemporáneo ha sido abordado desde hace años por las filosofías de la complejidad, como las de Edgar Morin o Ulrich Beck, que apuntan, de diferentes maneras, a la necesidad de mejorar y adaptar las estructuras institucionales y sistémicas existentes hacia una mayor resiliencia y eficacia en términos de previsión, pero también de flexibilidad. Volvere-

mos sobre ello cuando analicemos la razón predictiva y sus pretensiones.

El segundo aspecto, lo inimaginable como inasumible, nos confronta al límite moral, entendido no como un principio abstracto sino como una imposibilidad relacional. Inimaginable pasa a significar, así, aquello que no podemos integrar ni como aceptable ni como vivible en un determinado marco de valores, porque rompe su propia razón de ser. Aunque el trabajo de la filosofía moral al respecto es ingente, queremos destacar aquí la manera como Hannah Arendt desafió el concepto de monstruosidad del mal, cuando atribuyó el término "banalidad" a un sujeto cuya acción dañina transgredía todos los umbrales de lo soportable. Con ello, obligaba a mirar con otros ojos esa acción y a asumir dentro de lo imaginable lo que la sociedad alemana y occidental en general quería situar en un afuera de sí misma. Si algo es banal, ¿cómo no podía haber sido imaginado? Desde otro contexto, pero en la misma dirección, la escritora y filósofa Iris Murdoch destaca esta capacidad de la imaginación para la ambivalencia: no sólo se proyecta en lo deseable, sino que se adentra en lo oscuro. Como afirma en el ensayo "La ética y la imaginación", "la imaginación es una cuestión mixta, en su uso básico trascendental «sabe» tanto de la mente como de los sentidos. Es una sensibilidad inteligente que puede tantear en la oscuridad y trabajar a ambos lados de la barrera"¹.

Finalmente, lo inimaginable como innombrable nos acerca a la experiencia de la crisis como crisis de palabras². La expresión coloquial "me he quedado sin palabras", ante un hecho que sorprende o altera los marcos de lo esperable, nombra con precisión esta experiencia de lo inimaginable lingüístico que, especialmente a lo largo del siglo XX, ha sido analizado tanto desde la filosofía como, sobre todo, desde las poesía como quiebra del lenguaje. La quiebra del lenguaje y la correspondiente experiencia del sinsentido son, así, la tercera dimensión de lo inimaginable como experiencia de la crisis. Esta quiebra no siempre se expresa como un vacío de lenguaje o como un silenciamiento de la palabra. El escritor y pensador Amitav Ghosh, por ejemplo, ha analizado cómo el concepto de lo inimaginable está estrechamente vinculado a la dificultad de las sociedades modernas para comprender y enfrentar el cambio climático. En su libro *The Great Derangement*, traducido como *El gran desvarío*³, Ghosh argumenta que lo inimaginable no solo se refiere a eventos extremos e inesperados relacionados con el clima, sino también a la incapacidad cultural y narrativa para integrar estos fenómenos en nuestra visión del mundo y, por lo tanto, en la posibilidad de narrarlos.

Frente a la preeminencia de lo inimaginable, ya sea como incierto, inasumible o innombrable, las teorías de gestión de las crisis y sus aplicaciones prácticas en todos los campos del comportamien-

¹ I. Murdoch, "La ética y la imaginación", Δαιμων. *Revista Internacional de Filosofía* 60, 2013, 23-35, p. 23.

² Tomamos esta expresión de los escritos del pensador y poeta Daniel Blanchard, recogidos en castellano en el libro D. Blanchard, *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Madrid, Acuarela, 2007.

³ A. Ghosh, *The great Derangement: climate change and the Unthinkable*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

to humano y no sólo humano (económico, político, climático, etc.) proponen diferentes maneras de reducir su impacto de lo inimaginable y aumentar las posibilidades de control sobre el cambio. Es en este marco que las tecnologías de la IA y las virtudes de la razón predictiva encuentran toda su justificación y despliegan su fuerza en este momento. Poder decidir, según este paradigma, es poder predecir. Tal como han argumentado expertas en IA como Helga Nowotny o Elena Esposito⁴, esta pretensión no es nueva, sino que actualiza, en un contexto sociocultural y tecnológico mucho más complejo, la ancestral aspiración humana a dominar los acontecimientos a partir del establecimiento de patrones de previsibilidad, ya sea a través de prácticas adivinatorias, la confección de listas o de cálculos algorítmicos. En palabras de Elena Esposito: "Como en la antigua Mesopotamia, también en nuestra civilización digital las listas producen ordenamientos que generan formas específicas de información y de gestión de la misma, incluyendo la proliferación de clasificaciones y de ránquines jerárquicos"⁵.

Ya a finales del siglo anterior, Gilles Deleuze, en su ensayo "Post-scriptum sobre las sociedades de control", contraponía las sociedades disciplinarias, basadas en la clausura o encierro, tal como las había analizado Foucault, a las sociedades en las que el poder ejerce su control por "modulación"⁶, según su expresión. No necesariamente son dos épocas históricas o dos modelos excluyentes. Son dos lógicas que implican dos experiencias distintas de la relación entre límite y control: la primera establece una demarcación rígida entre el dentro, controlado, y el fuera, pura exterioridad. La segunda, en cambio, convierte todo el espacio de lo imaginable en un umbral que desplaza sus límites en función de los comportamientos esperados. Así es como, por ejemplo, la geopolítica de los Estados se convierte en un mundo en el que la frontera se convierte en el método dentro y fuera de cada territorio⁷. Esto permite pasar del control del territorio como vigilancia de un interior/exterior a una gestión de la movilidad en todos sus aspectos y dimensiones. ¿Cuál de las dos lógicas es más vulnerable hacia lo inimaginable? ¿Cuál está más expuesta a la experiencia de la crisis, la que encierra el campo de lo imaginable en un solo espacio y deja fuera todo lo demás o la que pretende poder calcular, prever y controlar la realidad en todas sus dimensiones?

La hipótesis de este artículo es que la dualidad que confronta lo previsible y lo inimaginable, tal como ha orientado el desarrollo de las sociedades occidentales, especialmente en la Modernidad y hasta la época actual, no es en realidad una disyuntiva sino una colaboración entre dos lógicas aparentemente antagónicas que contribuyen, de igual

manera, a la normalización de las crisis y a la perpetuación de la excepcionalidad⁸. Combatiendo lo inimaginable, acaban convirtiéndolo en la condición de la normalidad: lo más normal es, hoy, lo más inimaginable. De ahí que la experiencia de la crisis sea vivida, de forma inseparable, como un colapso de la imaginación⁹. Es decir, lo inimaginable no es esto o aquello, sino la posibilidad misma de imaginar.

2. Las potencias de lo extraño

Entre controlar lo previsible y colapsar ante lo inimaginable, hay otra experiencia posible de la difícil relación entre saber y no saber, así como entre la disonancia de los hechos respecto a las expectativas: la del encuentro con lo extraño. Lo extraño es "le bizarre"¹⁰, como se denominó en el francés de la época de Diderot, filósofo especialmente interesado por todo tipo de rarezas y monstruosidades, antes de que a través de Freud lo extraño recibiera otras calificaciones.

La extrañeza no es ni previsible ni inimaginable, es el efecto de un desplazamiento de los límites de lo que esperábamos encontrar. La aparición de lo extraño o del extraño no recae en el modo cómo definimos los atributos del objeto en cuestión, sino que nos descubre que la familiaridad del entorno ha cambiado. Tiene que ver, por tanto, con una afectación de los modos de la imaginación. Por eso, una filósofa largamente preocupada por la tarea emancipadora de la imaginación, como Gayatri Spivak, la define así: "La imaginación es nuestro instrumento innato de alteración, de pensar cosas que no están aquí y ahora, de querer convertirnos en otros"¹¹. Lo extraño es, así, el efecto de aprender a extrañarse, a partir del reconocimiento de determinados parámetros como normales o esperables. Es una relación que no es unilateralmente productiva, sino que implica una transformación de la sensibilidad y una disposición material, emocional y cognitiva a la receptividad. Las filosofías de lo extraño tienen también un largo recorrido, que en los tiempos modernos ha tenido un especial desarrollo a partir del concepto freudiano de "unheimlich", por un lado, y del concepto filosófico y activista de "queer" por otro. Como en el marco de este artículo no podemos hacer un análisis de todas sus implicaciones¹², nos centraremos en la lectura que Mark Fisher, interpretando la literatura de Lovecraft, propone sobre estas nociones. La razón de esta elección es que, a través del ejercicio literario de imaginación de mundos en los límites de la normalidad, es posible mostrar con

⁸ Para un análisis más amplio de esta cuestión, I. Gozalo-Salellas, *La excepcionalidad permanente*, Barcelona, Anagrama, 2023.

⁹ Esta cuestión ha sido previamente analizada por Marina Garcés en algunos artículos: M. Garcés, "Imaginación crítica", en *Artnodes* 29, 2022, pp. 1-8, o bien M. Garcés, "Colapso y promesa", *Pensamiento al margen* 18. *El tema de nuestro tiempo* (2023).

¹⁰ Para un estudio sobre esta cuestión, ver B.L. Abrams, *Le Bizarre and Le Decousu in the Novels and Theoretical Works of Denis Diderot*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2009.

¹¹ G. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalisation*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2012, p. 406.

¹² Marina Garcés ha analizado la relación entre los conceptos de extrañeza y de amistad en su libro de próxima publicación, *La pasión de los extraños. Una filosofía de la amistad* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2025).

⁴ H. Nowotny, *La fe en la inteligencia artificial*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2022; E. Esposito, *Artificial communication. How Algorithms Produce Social Intelligence*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2022.

⁵ E. Esposito, *op. cit.*, p. 33.

⁶ G. Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1995.

⁷ En este sentido, es iluminador el trabajo de Sandro Mezzadra y Brett Neisen: S. Mezzadra y B. Neisen, *La frontera como método*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013.

más claridad a qué nos estamos refiriendo cuando apelamos a las potencias de lo extraño.

En el ensayo *Lo raro y lo espeluznante*¹³, Mark Fisher ofrece una reflexión sobre la capacidad transformadora de lo extraño en el contexto de la cultura y la experiencia contemporáneas. Para Fisher, lo extraño no es simplemente una categoría estética o un fenómeno que provoca incomodidad, sino una fuerza disruptiva que nos obliga a reconsiderar los límites de la realidad tal como la concebimos. Partiendo de esta visión, se puede proponer una alternativa a lo inimaginable en la experiencia de la crisis: en lugar de centrarnos en lo que no podemos prever o imaginar, Fisher sugiere que exploremos lo extraño como una potencia activa que nos permite confrontar y comprender mejor los límites de las realidades que nos rodean.

A diferencia de lo inimaginable, que tiende a colocarnos en una posición de impotencia frente a lo que no podemos concebir, lo extraño es una categoría que nos invita a explorar lo desconocido desde dentro, a observar cómo lo que parece ajeno o inquietante puede ofrecernos nuevas formas de entender la realidad. En las crisis contemporáneas, desde las crisis económicas hasta las sanitarias o ecológicas, lo extraño se manifiesta en la dislocación de los órdenes familiares y en la emergencia de fenómenos que desafían nuestras expectativas cotidianas. Sin embargo, Fisher sostiene que lo extraño no es algo que deba ser rechazado o evitado, sino acogido como un agente de cambio que revela dimensiones ocultas de la experiencia. Tanto lo raro como lo espeluznante son experiencias de la exterioridad, y de la fascinación que nos provoca, que ponen en crisis el régimen establecido de presencias y de ausencias:

lo raro se constituye por una presencia — la presencia de lo que no encaja —. Lo raro, en algunos casos (aquellos que obsesionaban a Lovecraft), viene marcado por una presencia exorbitante, algo que rebosa y sobrepasa nuestra capacidad de representación. En cambio, lo espeluznante, se constituye por una falta de ausencia o por una falta de presencia. La sensación de lo espeluznante surge si hay una presencia cuando no debería haber nada, o si no hay presencia cuando debería haber algo¹⁴.

En este sentido, lo extraño, ya sea como raro o como espeluznante, tiene una ventaja sobre lo inimaginable: no nos deja paralizados por nuestra incapacidad de anticipar el futuro, sino que nos empuja a mirar más de cerca las grietas y fallas en el presente. Fisher explora esta idea en su análisis de la cultura popular y, en particular, en su concepto de lo “raro”. Lo raro, para Fisher, es aquello que rompe con las estructuras de lo conocido, que introduce elementos fuera de lugar que desafían las normas pero que, al mismo tiempo, tienen la capacidad de expandir nuestra comprensión de la realidad. En el contexto de la crisis, lo raro puede ser el fenómeno disruptivo que, aunque inicialmente desconcertan-

te, nos ofrece la posibilidad de reimaginar nuestras formas de vida, trabajo, y organización social.

Una de las principales aportaciones de Fisher es su exploración de lo extraño como una fuerza emancipadora. Mientras lo inimaginable puede ser una barrera cognitiva que bloquea la acción efectiva en tiempos de crisis, lo extraño nos impulsa a abrirnos a nuevas formas de pensar y actuar. Fisher argumenta que lo extraño introduce una ruptura en la normalidad que, lejos de ser puramente negativa, nos permite ver más allá de las estructuras habituales. Este proceso de desvelamiento puede ser perturbador, pero también es esencial para generar nuevas ideas y respuestas creativas ante la crisis:

Lo raro trae al dominio de lo familiar algo que, por lo general, está más allá de esos dominios y que no se puede reconciliar con lo «doméstico» (incluso como su negación). La forma que quizá encaja mejor con lo raro es el collage, la unión de dos o más cosas que no deberían estar juntas¹⁵.

Lo extraño, además, se vincula con lo que Fisher llama “lo espeluznante”, una categoría que, en sus términos, refiere a la sensación de que algo está ausente donde debería estar presente, o presente donde debería estar ausente. Esta noción resulta particularmente útil para analizar la experiencia de la crisis, donde a menudo nos enfrentamos a la sensación de que las instituciones, las ideas o las soluciones tradicionales han desaparecido o se han desvanecido en el momento en que más las necesitamos. En lugar de caer en la desesperación ante esta ausencia, Fisher sugiere que lo espeluznante nos invita a cuestionar las presencias invisibles que estructuran nuestra vida social, económica y política, y a investigar qué fuerzas invisibles están operando en segundo plano. Así, lo espeluznante revela la crisis no solo como un colapso, sino como una oportunidad para descubrir lo que subyace bajo la superficie de la realidad aparente.

Hay que enmarcar esta reflexión en el contexto de la crítica que Mark Fisher dedica al *realismo capitalista*¹⁶, una ideología que, según él, ha colonizado la imaginación contemporánea hasta el punto de hacernos creer que no hay alternativas viables al sistema socioeconómico actual. En este contexto, las crisis económicas o políticas se ven como fenómenos aislados, cuando en realidad son síntomas de un problema sistémico más profundo. Lo inimaginable, bajo el prisma del realismo capitalista, se convierte en una barrera que impide visualizar cambios fundamentales. Fisher, sin embargo, propone que lo extraño ofrece una vía para escapar de este ciclo, al desestabilizar las narrativas hegemónicas y abrir espacios para la creación de nuevas formas de vida más justas y sostenibles. En este sentido, podemos argumentar con Fisher que lo extraño puede ser una potencia creativa, la fuente de un sentido de la *poiesis* imaginativa, que en lo que sigue de este artículo vamos a explorar. Como veremos más adelante, toda experiencia de la extrañeza depende de la posibilidad de pensarse desde la inminencia de

¹³ M. Fisher, *Lo raro y lo espeluznante*, Barcelona, Alpha Decay, 2016.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶ M. Fisher, *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

un *encuentro* e implica, por lo tanto, lo que llamaremos una política del encuentro. Donde lo inimaginable paraliza y desvía los intentos de cambio, lo extraño nos brinda una vía para explorar soluciones que, aunque inicialmente desconcertantes, pueden ofrecer respuestas innovadoras a los problemas actuales. Fisher sugiere que la cultura popular, con su capacidad para producir lo raro y lo extraño, puede actuar como un laboratorio de experimentación donde las ideas que desafían las normas establecidas pueden surgir y ser probadas. Este enfoque puede trasladarse al ámbito político y social, donde las crisis no deben ser vistas simplemente como catástrofes, sino como oportunidades para replantear radicalmente los paradigmas dominantes.

3. Materialismo poético

La propuesta que estamos haciendo a la hora de enfrentar la crisis como experiencia de lo inimaginable y su desplazamiento hacia las potencias de lo extraño se enmarca en una corriente teórica que podríamos situar bajo la denominación de *materialismo poético*. Aunque no se haya conocido siempre bajo ese nombre, se trata de una mirada filosófica de larga tradición que, si bien no ha sido mayoritaria ni hegemónica en las teorías de la imaginación, permite abordar críticamente la disyuntiva entre lo inimaginable y lo previsible.

Lo que aquí llamamos materialismo poético es una corriente teórica que surge en la intersección entre la filosofía materialista y la estética, y que sostiene que la imaginación humana tiene un papel esencial no solo en la creación artística, sino también en la manera en que interpretamos y damos sentido al mundo material. Desde este enfoque, lo inimaginable no es simplemente un límite cognitivo o una falla en nuestra capacidad para anticipar fenómenos futuros, sino una ventana hacia nuevas posibilidades de comprensión, en la que el poder creativo del pensamiento se conjuga con la realidad material en transformación. En la historia de la filosofía hay tantos materialismos como concepciones de la materia se han propuesto, pero todos tienen en común la apuesta por una concepción no dualista del ser y, por lo tanto, la necesidad de incorporar a la materialidad y a sus dinámicas todas las causas y todos los efectos de su actividad. En este sentido, puede integrarse el concepto de *poiesis* y su evolución hacia una poética en una concepción materialista de la realidad y de sus transformaciones. Poético, por tanto, no se refiere aquí a una determinada configuración de la experiencia estética, sino a una relación directa con la actividad que vincula lo que hay a lo que no hay, ya sea a través de la producción material como de la imaginación. Tal como explora Emilio Lledó en su libro *El concepto de poiesis en la filosofía griega*, este vínculo entre el ser y el no ser, entre lo que hay y lo que no hay, es el elemento definitorio del concepto de *poiesis* y lo que hace posible su amplio repertorio de significados, desde el ámbito de la producción de obra, hasta lo que entendemos como invocación de la poesía o lo poético. Se pregunta Lledó:

“¿Cómo ha sido posible que un concepto que significó el «hacer» en su sentido concreto y material, fuese descargándose poco a poco

de esta significación, llegando a adquirir otra opuesta: la sublimación, y en muchos casos el apartamiento y la repulsa de esa misma materia, en cuyo manejo real surgió el vocablo?”¹⁷

La respuesta no estará en la dualidad ontológica sino, precisamente, en su integración. Siguiendo esta estela, desde el atomismo griego hasta los nuevos materialismos contemporáneos, un punto de inflexión importante para el sentido de lo que estamos proponiendo se encuentra en la filosofía de la naturaleza de Denis Diderot¹⁸. Desde su eclecticismo explícitamente defendido en la entrada homónima de la *Encyclopédie*¹⁹, hace posible pensar la materia como una actividad creativa y sensitiva a la vez, en la que no hay un corte dualista entre las funciones mecánicas y las dinámicas innovadoras. Es una concepción antiesencialista en la que no hay otro límite para la imaginación que el que la propia realidad desplaza, con su producción de formas de vida en constante transformación. Por eso, la filosofía de Diderot, que se desarrolla a través de una escritura que también es un desplazamiento constante de las voces y límites del lenguaje, no es una determinada representación del mundo sino una invitación a imaginarlo e imaginarnos en composición con él. Dentro de las disputas del materialismo ilustrado del siglo XVIII, especialmente en Francia, lo que denominamos el materialismo poético, que sitúa la continuidad de la *poiesis* como elemento común del sistema de la naturaleza, se contrapone al materialismo abstracto, que tendría como razón de ser la extracción de leyes de la naturaleza, tanto biológica como social²⁰.

Desde la continuidad entre la materia, el pensamiento y la sensibilidad, el materialismo poético nos permite pensar que la imaginación no debe ser vista como una evasión de la realidad, sino como una herramienta crítica que puede transformar nuestra relación con el entorno físico y social. En esta dirección, Andrea Soto, en su libro *Imaginación material*, propone una interpretación de la tradición materialista como una posibilidad de comprensión del lugar estructurante y, por lo tanto, activo de las imágenes. Imaginar es, así, un “verbo de acción” que no produce formas o representaciones, sino que configura maneras de hacer y articula vías de relación²¹. El concepto de materialidad está en el centro de una amplia corriente de pensamiento contemporáneo que se conoce como “nuevos materialismos” y que tiene como clave de sus múltiples desarrollos pensar desde la materialidad y su agencia²². Entre los

¹⁷ E. Lledó, *El concepto de «poiesis» en la filosofía griega*. Heraclito. Sofistas. Platón, Madrid, Dykinson, 2010, p.15.

¹⁸ Hay varias obras de referencia de Diderot sobre esta cuestión: D. Diderot, *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*, Barcelona, Proteus, 2009; D. Diderot, *El sueño de d'Alembert*, Madrid, Compañía Literaria, 2002; y D. Diderot, *Carta sobre los ciegos*, Valencia, PreTextos, 2002.

¹⁹ Ver en: https://fr.wikisource.org/wiki/L_%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re %C3%A9dition/ECLECTISME

²⁰ Para un desarrollo concreto de esta contraposición, ver J. C. Bourdin, *Diderot et le matérialisme*, París PUF, París, 1998, y, más específicamente el capítulo 2, “Matérialisme abstrait et matérialisme poétique”.

²¹ A. Soto, *Imaginación material*, Santiago de Chile, Ediciones metales pesados, 2022.

²² Una visión interesante de estas posiciones se puede en-

diversos pensadores que integran esta corriente o espacio de pensamiento y de creación, la filósofa de la ciencia Karen Barad define así su propuesta teórica, el “realismo agencial”: “Ofrezco una elaboración de la performatividad -una elaboración materialista, naturalista y posthumanista- que concede a la materia el lugar que le corresponde como participante activo en el devenir del mundo, en su «interactividad» continua. Es de vital importancia que comprendamos por qué la materia importa”²³.

Este sentido de la performatividad, que no es unilateralmente constructivo, sino que implica una lógica del encuentro con la materialidad del mundo, es lo que nos permite pensarnos más allá de la dualidad entre lo inimaginable y lo previsible. Ofrece una vía para reconfigurar la experiencia de lo inimaginable, no como una amenaza desestabilizadora, sino como un espacio de actividad y de potencialidad. En palabras de Manuel de Landa, otro de los referentes de esta tradición materialista reciente, “el neomaterialismo se basa en la idea de que la materia posee capacidades morfogenéticas propias y no necesita que se le ordene generar formas”²⁴. En continuidad con las filosofías de la inmanencia que tienen sus precedentes en autores como Spinoza o el mismo Diderot, esta corriente de pensamiento establece que en lugar de concebir las ideas como algo abstracto y separado de la realidad física, las ideas y las imágenes imaginativas surgen de la interacción con el mundo material, y tienen el poder de modificarlo.

El materialismo poético, visión bajo la cual se inscribiría parte de los planteamientos de los nuevos materialismos, también ilumina cómo la experiencia de lo inimaginable está profundamente arraigada en la subjetividad y la percepción del tiempo. Gaston Bachelard, en su análisis de la temporalidad y la imaginación, destaca que las crisis, en particular las más profundas, alteran nuestra percepción del tiempo lineal y nos obligan a habitar una especie de “tiempo suspendido”, donde las expectativas de futuro colapsan. “En esa ruptura del ser, la idea de lo discontinuo se impone sin la menor sombra de duda. Tal vez se objete que esos instantes dramáticos separan dos duraciones más monótonas. Pero llamamos monótona y regular toda evolución que no examinamos con atención apasionada.”²⁵ Esta suspensión temporal es uno de los elementos clave de la crisis como experiencia: lo que parecía inevitable ya no lo es, y lo que parecía imposible de imaginar se convierte en una nueva realidad. El materialismo poético, con su insistencia en la fluidez del tiempo y la capacidad transformadora de la imaginación, ofrece herramientas para navegar esta discontinuidad temporal, permitiendo que las sociedades reimagen su futuro incluso en los momentos de mayor incertidumbre.

4. Contra la razón predictiva

contrar en R. Dolphine, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Londres, Open Humanities Press, 2012.

²³ K. Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs*, Vol. 28, No. 3, Gender and Science: New Issues (Spring 2003), p. 803.

²⁴ R. Dolphine, *op. cit.*, “Interview with Manuel de Landa”, p. 43.

²⁵ G. Bachelard, *La intuición del instante*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 13.

Por todo lo que hemos visto, el materialismo poético plantea una crítica a las bases filosóficas del racionalismo tecnocrático que actualmente encabeza las respuestas dominantes ante las situaciones de crisis. Frente a lo incierto, inasumible e innombrable que acecha, como amenaza, en la experiencia de lo inimaginable, los sistemas sociales tienden a cerrar el margen de lo desconocido y a buscar soluciones basadas en modelos preexistentes. Sin embargo, estas respuestas frecuentemente fracasan cuando la crisis misma es inimaginable en su alcance y en sus consecuencias. En este contexto, el materialismo poético sugiere que la racionalidad predictiva por sí sola es insuficiente para abordar las dimensiones más profundas de la crisis, y que es necesario recuperar una forma de conocimiento que integre la imaginación creativa como herramienta tanto de conocimiento como de innovación, capaz de ir al encuentro de la realidad en sus dimensiones menos previsibles. Esto no significa abandonar el rigor científico, sino ponerlo en tensión con una comprensión más amplia de la experiencia humana y de los modos en que la imaginación puede transformar nuestras percepciones y acciones frente a lo que parece inabordable.

Una larga tradición de pensamiento ha entendido la tecnología a lo largo de la historia como la construcción de un mundo ajeno e incluso enfrentado al humano, desde la fenomenología al existencialismo, pasando por la Escuela de Frankfurt. Siguiendo la estela de las críticas a la técnica de Husserl y Heidegger, Hubert Dreyfuss fue el primer filósofo que discutió radicalmente la promesa del reemplazamiento de la inteligencia humana por la artificial mediante las máquinas²⁶. Seguía la estela de los argumentos que han negado y niegan una razón *a priori* (de origen kantiano) abocada a la fe en la técnica como una razón infalible. Dreyfuss destaca tres elementos irreductibles y carentes en el mundo tecnológico. En primer lugar, el rol del *cuerpo* en la unificación y organización de nuestra experiencia de los objetos. Sin una vivencia de lo orgánico, que ya ha sido estudiada por pensadores desde Epicuro a Spinoza, no es posible dar un enclave a la razón. Un segundo elemento diferencial sería el papel de la *situación* en la que sucede la interacción entre sujeto y realidad espacio-temporal. La máquina ha sido y será, defiende Dreyfuss, incapaz de adaptarse de forma flexible a los elementos imprevistos de la situación dada. No menos importante es, en tercer lugar, el mandato ético que rige la acción animal (no solo la humana). Sentimientos como el amor, el apoyo, la solidaridad o muchos otros son ajenos a los procesos maquinicos. Pero no solo a los afectos se refería Dreyfuss. El rol del *objetivo* en la acción humana determina una barrera inquebrantable entre la capacidad de discernir lo relevante de lo accesorio, o lo necesario (asumiendo a veces la opción menos lógica) de lo prescindible. Cuerpo, situación y objetivo serán piezas esenciales en las operaciones de la imaginación.

²⁶ Tanto en H. Dreyfuss, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*, New York, Harper Collins, 1972, como en H. Dreyfuss, *What Computers Still Can't Do: The Limits of Artificial Reason*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1992.

La racionalidad dominante de nuestro tiempo —a la que llamamos *razón algorítmica* o *predictiva*— sitúa al “*predictive processing*” (PP) como el elemento motriz de nuestros tiempos. Con ello, se pretende culminar el proceso de sustitución de la imaginación como actividad comprensiva y transformadora del mundo. La neutraliza en sus dos dimensiones principales: la dimensión material y la dimensión simbólica. Frente a ellas, la predicción apunta a una tercera vía: la virtualidad o, dicho de otra forma, aquello que no llega a acontecer, como algo que puede ser calculado a partir de lo acontecido. Con ello se completa una primacía de “*lo evitable*” por encima de “*lo acontecible*”, que es donde reposa la potencia transformadora de la imaginación.

El procesamiento predictivo usa un amplio repertorio de herramientas aparentemente cercanas a los procesos mentales de la imaginación, pero se demuestra inefectiva a la hora de reproducir actos humanos voluntarios, reflexivos e impredecibles que se alejen de la realidad cotidiana. Por un lado, los científicos de la inteligencia artificial prosiguen su carrera hacia la anunciada llamada “inteligencia artificial superior” (AGI), que implicaría resolver la consecución por parte de la máquina de las capacidades cognitivas humanas de forma generalizada. En paralelo, hay otra carrera en marcha que siembra dudas sobre la verdadera voluntad del racionalismo tecnocrático actual: la “superinteligencia”, una inteligencia superior que no replica a la humana, sino que la muta y la transforma en algo posthumano o “inhumano”. Su intencionalidad es anti-humanista a la vez que hiper-productivista: busca corregir aspectos cognoscitivos en que los humanos son particularmente falibles o “débiles”, como la eficiencia y la velocidad computacional.

Es cierto que no todos los algoritmos son iguales y tienen funciones particulares: los hay que persiguen la automatización eficiente, mediante la repetición de tareas complejas y con un objetivo a corto plazo como el de mejorar la eficiencia operativa de empresas, instituciones, administraciones y también usuarios particulares. Otros buscan reforzar la seguridad o detectar anomalías en el sistema digital que nos gobierna. Sin embargo, si nos fijamos en las consecuencias de los diferentes modelos de *algoritmización*, podemos afirmar que se persigue un objetivo compartido: la sustitución del ser humano en tantas tareas como sea posible. ¿Es la razón de ello la optimización del tiempo y una maximización de la eficiencia en los procesos de trabajo? ¿O bien se trata de una pérdida de creencia antropológica en lo humano y la delegación de su razón de ser en una instancia ajena y pretendidamente infalible²⁷?

No solo hay que acusar de ello al capitalismo de plataformas, con su aspiración al cálculo masivo de comportamientos de consumo. También la filosofía de la ciencia coquetea con esa fantasía desde hace tiempo. Nick Bostrom, profesor de filosofía de la Universidad de Oxford, apuntaba ya en 2014 que “las neuronas biológicas operan a un máximo de 200 Hz, siete órdenes de magnitud más lentas

que un microprocesador moderno (~2 GHz)”²⁸. Hay una tradición post-humanista que desde la ciencia y la filosofía considera que la especie humana es insuficiente para gestionar virtuosamente el mundo. La ideología tecnologista de la ciencia ya la habían denunciado Herbert Marcuse y la Escuela de Frankfurt en general en plena era industrial a mitades del siglo XX. Marcuse, en *El hombre unidimensional*, nos recordaba que el método científico pone la *razón teórica* al servicio de la *razón práctica*. Mientras permite a la razón pura mantenerse inalterable, se facilita que “la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura”²⁹. Lo que no contemplaban Marcuse y sus colegas era el colapso de la naturaleza como sistema solo medio siglo después. Menos aún, la deriva digital de las nuevas formas de extractivismo del capitalismo que llegan de Silicon Valley y que, a pesar de presentarse como empresas del *cloud*, son la última expresión de industria pesada, como argumentan múltiples estudios y artículos³⁰. Esta deriva ahonda en otro diagnóstico de Marcuse: la ideología tecnologista se preocupa tanto por los “conceptos puros” como por “los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza”³¹.

En continuidad con la razón instrumental, que buscaba maximizar la relación entre medios y fines, la razón predictiva persigue superar la falibilidad ontológica de los humanos, que es precisamente la condición que abre la posibilidad de la creación. Al fin y al cabo, crear es corregir, reactivar o producir nuevos caminos en la acción humana sobre el mundo. La falibilidad no sólo es indispensable para el avance científico, sino que es la puerta entreabierta a la experiencia de lo extraño y a sus potencias de desviación y de desplazamiento de los límites de lo conocido, familiar o esperable.

Por contra, la razón predictiva se basa en una fe: el *dataísmo*³², que fundamenta toda realidad posible en la acumulación de datos y en la consiguiente ordenación de la información. Este deseo de orden ontológico es el que genera la falacia de la infalibilidad, pero la racionalidad de nuestro tiempo no solo es una fe, sino que es también una forma renovada de *gubernamentalidad*, que ya no ejerce una economía del poder basada en el autogobierno de las almas, como apuntó Michel Foucault³³, sino en un po-

²⁸ N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

²⁹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2023, p. 177.

³⁰ Por ejemplo, lo aborda el excelente artículo de M. Jung, “Digital capitalism is a mine not a cloud”, Transnational Institute, [Www.tni.org/en/article/digital-capitalism-is-a-mine-not-a-cloud](https://www.tni.org/en/article/digital-capitalism-is-a-mine-not-a-cloud), 2023, 10 de febrero.

³¹ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 177.

³² Yuval Noah Harari acusa al dataísmo (también ha sido traducido como “datoísmo”) de ser una religión o mentalidad entregada al poder del *big data*, de la inteligencia artificial y del internet de las cosas. Ver en Y. N. Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2016.

³³ Concepto que el autor francés abordará directa o indirectamente en varias de las ediciones sobre sus seminarios en el College de France, desde M. Foucault, *The Birth of Biopolitics* (1978-1979), New York, Palgrave MacMillan, 2008,

²⁷ Nos hemos ya referido a esta delegación de responsabilidad en I. Gozalo Salellas, “Intel·ligència subrogada”, Diari Ara, 26 de mayo, 2023, https://www.ara.cat/opinio/intel·ligència-su-brugada-ignasi-gozalo-salellas_129_4712674.html

der represor que, mediante la técnica inductiva de los algoritmos, clausura el derecho al futuro como desconocido y al presente como una relación entre extraños. La lógica del algoritmo, que se adelanta a los hechos mediante la predicción, ya no sólo nos vigila o nos “rastrea” (verbo con el que se define por lo general la acción de los algoritmos), sino que anticipa y condiciona nuestras conductas y pensamientos al agruparlas en cámaras de eco. Al generar sistemas de continuidad de los comportamientos, la algoritmización constituye el ser.

Como defienden Igor Tulchinsky y Christopher Mason³⁴, de la mano de la IA y de la macro-dataficción como argumento de infalibilidad la era de la predicción legitima a los tecno-científicos e ingenieros como los nuevos dioses de nuestro tiempo. Porque si los filósofos aportaron en el pasado la sabiduría del argumento, los tecnocientíficos son los guardianes del nuevo grial: reducir la incertidumbre y el margen para el fallo. Lo exemplifican perfectamente en su estudio del caso de las empresas biotecnológicas como Pfizer y BioNTech durante la crisis del Covid-19. Al asociarse como perseguidores de la “gran solución” al pánico colectivo del riesgo de la infección, cruzaron algoritmos de aprendizaje automático de ambas empresas para acumular sus respectivos datos y crear así, en nueve meses, la primera vacuna contra el virus basada en predicciones de reducción a riesgo casi cero.

De esta forma, podemos afirmar que el mayor elemento de afectación de la virtud de la imaginación radica en la mutación del “fallo” humano en el “riesgo” técnico. Mientras que por un lado la deriva predictiva consigue minimizar los errores, por otro incrementa los riesgos al subrogar a sistemas no humanos decisiones fundamentales para la humanidad, como son las inversiones de la economía global, las decisiones militares o los diagnósticos médicos. Del mismo modo, las técnicas predictivas presentan nuevas amenazas para la democracia cuando, por ejemplo, los algoritmos de las redes sociales generan *ghettos* ideológicos, simplifican la cultura del debate mediante limitaciones materiales o semánticas en la comunicación (como reducir el número de caracteres textuales o el tiempo de duración de cada vídeo para aumentar su viralización) o bien violan los códigos deontológicos a la hora de publicar mensajes no verificados –o inducir a la publicación de éstos. En estos contextos de nuevos riesgos, lo extraño pasa a ser gestionado ya no como una variable a calcular y reducir, sino como una amenaza a localizar y a erradicar.

5. La impredecibilidad del acontecimiento

Como bien argumentan Tulchinsky y Mason, no se pueden aplicar parámetros de “machine learning”, elaborados en campos como las finanzas o la genómica, a la esfera pública o a las prácticas y comportamientos cotidianos. La lógica tecnocientífica persigue la reducción de la incertidumbre por la vía de “identificar acontecimientos futuros” mediante

pero sobre todo en M. Foucault, *The Government of Self and Others (1982-1983)*, New York, Palgrave MacMillan, 2010.

³⁴ En I. Tulchinsky; C. Mason, *The Age of Prediction: Algorithms, AI, and the Shifting Shadows of Risk*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2023.

la acumulación de miles de algoritmos. Tal como analiza Marina Garcés³⁵, la predicción se presenta por sí misma como una promesa (de certidumbre, de acierto y de eficacia) que sustituye la necesidad de prometer y de comprometerse, como núcleo ético de la acción humana. Como hemos visto, frente a la contingencia del acontecer y a la imprevisibilidad del encuentro con lo extraño, como potencia de desviación de lo conocido y de lo esperable, la razón algorítmica o predictiva pretende ofrecer un territorio seguro y eficaz para la acción. Pretende, así, conjurar el acontecimiento.

El concepto de *acontecimiento* es central en la filosofía contemporánea, especialmente en torno a la obra de Gilles Deleuze. Precisamente se refiere a la posibilidad de percibir y de entender lo que ocurre más allá del encadenamiento causal de los hechos, ya sean físicos o históricos. “No debemos confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas”, afirma Deleuze en su libro *Lógica del sentido*³⁶. Esto es así porque el acontecimiento es una constelación que incluye, también, la pluralidad de sentidos que abre, las posibilidades que desvía, las fuerzas que implica o la constelación de elementos que relaciona. En este sentido, el concepto de acontecimiento es central a lo que hemos llamado el materialismo poético; es una visión de la realidad que entiende como dimensión misma del ser su creatividad y, por tanto, con su apertura a lo que no hay o a lo que no es. El acontecimiento, así, no se reduce a una cadena de hechos ni se inscribe en un contexto o situación. Él mismo es la creación o la alteración de un medio. Slavoj Žižek lo explica con otras palabras:

Within a certain field of phenomena where things go on the normal flow of things, from time to time something happens which as it were retroactively changes the rules of what is possible in the sense that something happens. It is generated by that situation. It's causally produced by that situation but in a way it changes interactively the whole situation³⁷.

En una línea similar a la que se plantea en esta cita, la filosofía del acontecimiento de Alain Badiou da al concepto de “situación” un valor central a la hora de entender la irreductibilidad del acontecimiento a algo que pueda ser reducido a un algoritmo calculable de comportamientos. En *El ser y el acontecimiento*³⁸, Badiou ya apunta al carácter no estrictamente histórico del acontecimiento. No se trata, según el autor francés, de un sinónimo del concepto de “fecha clave” o “evento político” relevante. El acontecimiento escapa a la previsión y, por lo tanto, trae en sí mismo un carácter revolucionario contra lo existente. Lo revolucionario no es lo disruptivo: donde este último fundamenta el estado de

³⁵ En M. Garcés, *El tiempo de la promesa*, Barcelona, Anagrama, 2024, especialmente las aportaciones al respecto de las falsas promesas, o “promesa ilimitada” (Capítulo 1, epígrafe 3).

³⁶ G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989, p.34.

³⁷ S. Žižek, *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*, Hoboken (New Jersey), Melville House, 2014.

³⁸ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2010.

shock para neutralizar la capacidad movilizadora de la imaginación y la acción, el primer concepto conlleva movilización positiva o negativa. Es por ello que Badiou opone el acontecimiento ("l'événement") al concepto de hecho ("fait").

Frente a la potencia del acontecimiento, que se corresponde a lo que más arriba hemos explorado con Mark Fisher como la irrupción de lo raro o de lo espeluznante, queda claro que el objetivo final de la razón predictiva es controlar los hechos frente al desborde del acontecimiento, porque representa una quiebra epistemológica. Donde sucede lo imprevisto, se desvela lo innombrable –aquel que hasta entonces no ha tenido ni nombre ni conocimiento. El acontecimiento conlleva una situación, una realidad intervenida que produce un nuevo orden "verdadero" (superando lo "verídico", determinado por el conocimiento) para la que no habrá categorías ni cálculos disponibles.

6. Políticas del encuentro e *imaginación poiética*

Las filosofías del acontecimiento, en la senda abierta por las lecturas contemporáneas de Spinoza, son filosofías del encuentro. O, mejor dicho, basan su concepción del ser en la dinámica del encuentro. Somos los efectos de los encuentros que nos configuran. No es una afirmación psicológica, es un punto de partida ontológico. Tanto Deleuze y Guattari, como hemos visto, como el último Althusser, en *Para un materialismo aleatorio*, pasando por el más reciente "giro afectivo" de la filosofía y del feminismo, apuestan por la capacidad transformadora de la materialización de cuerpos y de sus afectos y encuentros.

La pregunta que guía este artículo es en qué medida son posibles y pensables las potencias del encuentro cuando la razón algorítmica y predictiva coloniza no sólo los comportamientos sino el régimen de expectativas que le está asociado. Es por ello que retomamos el hilo de la *imaginación poiética* como vía para desplazar los límites de lo esperable como marco que delimita lo pensable. Dicho brevemente: quizás lo que se ha vuelto inimaginable, hoy, es la posibilidad misma del encuentro. Partímos en este artículo de un análisis de lo inimaginable como experiencia de la crisis. Decíamos que lo inimaginable como incierto, inasumible e innombrable se presenta hoy como condición de aquello que pone en crisis realidades tan concretas como la evolución del clima, los cálculos financieros o el estado de guerra global. La normalidad no deja fuera lo inimaginable, sino que lo hace norma. Lo normaliza y lo engulle como aquello que, precisamente, la razón predictiva debe ser capaz de engullir y de convertir en patrón, tanto de comportamientos como de decisiones, y en mapa de los futuros posibles. Lo que hace la razón predictiva, en fin, es reducir lo inimaginable del acontecimiento en un patrón de comportamientos insólitos pero normalizados. Así, no hay nada que encontrar, más que una excepción permanente como plan que no ha sido planificado.

Frente a ello, se plantean tres desafíos para la *imaginación poiética*. Si imaginar no es solo producir imágenes, sino sobre todo hacer presente lo au-

sente en sus distintos órdenes y temporalidades, lo primero que debe abordar una *imaginación poiética* es: ¿quién piensa en lo ausente de lo que la razón predictiva nos manifiesta como la única presencia posible? Esto es, cualquier realidad algorítmica puede ser abordada como un régimen de ausencias. Se presenta como una forma de pensamiento que borra como no pensantes aquellas mentes y cuerpos que no quedan recogidas en ella. Son borradas como errores, fallos o inexistencias. No hay encuentro posible con ellas. Esto implica, en segundo lugar, otro ejercicio de la imaginación, quizás el más básico y más difícil de todos: ¿con quién? Cualquier materialismo, como hemos visto, parte de que no hay ninguna entidad autosuficiente. La materialidad implica que todo es a partir de lo que lo constituye, así como de las relaciones e interacciones que abre.

Por lo tanto, no hay descripción de la realidad que no implique un *con*, un *con quién* o *con qué*, como constitutivo de su propia posibilidad de ser o de no ser, de ausentarse o de hacerse presente. Finalmente, y con ello, toda *imaginación* implica poder pensarse desde un *entre*. El *entre* implica a quienes lo sostienen, pero también a quienes lo rehúyen, a las entidades que lo articulan, pero también a las que lo desbordan. Retomando la terminología de Deleuze, apunta a un *medio* o, recurriendo a la de Merleau-Ponty, hace emergir un *campo*. Imaginar no es producir objetos en forma de imágenes. Esto lo hace muy bien, precisamente, la razón predictiva. Es poder ir al encuentro de lo que no se ve y dejarse afectar y transformar por la multiplicidad abierta de sus sentidos posibles. No es superar todo límite posible, cosa que parece prometer la datificación masiva de la realidad, sino componer y sostener los límites entre los cuales se dibuja un mundo posible. Toda *imaginación poiética* es, así, una *imaginación* de los encuentros. Toda *imaginación poiética* implica, así, una política de los encuentros.

Bibliografía

- Abrams, B.L., *Le Bizarre and Le Decousu in the Novels and Theoretical Works of Denis Diderot*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2009.
- Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002.
- Bachelard, G., *La intuición del instante*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2010.
- Barad, K., "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs*, Vol. 28, No. 3, Gender and Science: New Issues, Spring 2003, pp. 801-831.
- Berardi, F., *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk, el agotamiento de la modernidad*, Madrid, Enclave de Libros, 2014.
- , *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja Negra, 2010
- , *Futurabilidad. Futurabilidad: La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Caja Negra, 2019.
- Blanchard, D., *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriados y Guy Debord*, Madrid, Acuarela, 2007.

- Bostrom, N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Bourdin, J. C., *Diderot et le matérialisme*, París PUF, Paris, 1998.
- Castoriadis, C., "Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary", en G. Robinson y J. Rundell (eds.), *Rethinking Imagination. Culture and Creativity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.
- , *Lógica del sentido*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989.
- Deleuze, G.; Guattari, F., *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Vol. 2. Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1987.
- Diderot, D., *Carta sobre los ciegos*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- , *El sueño de d'Alembert*, Madrid, Compañía Literaria, 2002.
- , *Pensamientos filosóficos. El combate por la libertad*, Barcelona, Proteus, 2009.
- Dolphin, R., *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Londres, Open Humanities Press, 2012.
- Dreyfuss, H., *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*, New York, Harper Collins, 1972.
- , *What Computers Still Can't Do: The Limits of Artificial Reason*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1992.
- Esposito, E., *Artificial communication. How Algorithms Produce Social Intelligence*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2022.
- Fisher, M., *Lo raro y lo espeluznante*, Barcelona, Alpha Decay, 2016.
- , *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra, 2016.
- Foucault, M., *The Birth of Biopolitics (1978-1979)*, New York, Palgrave MacMillan, 2008.
- , *The Government of Self and Others (1982-1983)*, New York, Palgrave MacMillan, 2010.
- Garcés, M., "Imaginación crítica", en Artnodes 29, 2022, pp. 1-8.
- , "Colapso y promesa", Pensamiento al margen nº18. El tema de nuestro tiempo (2023).
- , *El tiempo de la promesa*, Barcelona, Anagrama, 2024.
- , *La pasión de los extraños. Una filosofía de la amistad*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2025.
- Ghosh, A., *The great Derangement: climate change and the Unthinkable*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.
- Gozalo Salellas, I., *La excepcionalidad permanente*, Barcelona, Anagrama, 2023.
- Harari, Y. N., *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Barcelona, Debate, 2016.
- Heidegger, M., *La pregunta por la técnica*, Barcelona, Herder Editorial, 2021.
- Jung, M., "Digital capitalism is a mine not a cloud", Transnational Institute, Www.tni.org/en/article/digital-capitalism-is-a-mine-not-a-cloud, 2023, 10 de febrero.
- Lledó, E., *El concepto de «poesisis» en la filosofía griega*. Heraclito. Sofistas. Platón, Madrid, Dkinson, 2010.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 2023.
- Mezzadra, S., y Neisen, B., *La frontera como método*, Madrid Traficantes de sueños, 2013.
- Murdoch, I., "La ética y la imaginación", Δ μ . *Revista Internacional de Filosofía* 60, 2013, p. 23.
- Nowotny, H., *La fe en la inteligencia artificial. Los algoritmos predictivos y el futuro de la humanidad*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2022.
- Soto, A., *Imaginación material*, Santiago de Chile, Ediciones metales pesados, 2022.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- Spivak, G., *An Aesthetic Education in the Era of Globalisation*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2012, p. 406.
- Taleb, N. S., *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, Barcelona, Paidós, 2024.
- Tulchinsky, I.; Mason, C., *The Age of Prediction: Algorithms, AI, and the Shifting Shadows of Risk*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2023.
- Žižek, S., *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*, Hoboken (New Jersey), Melville House, 2014.