

## PENSAR EN IMÁGENES: DE LA “ISLA DEL ENTENDIMIENTO” A LA “ISLA ENCALLADA”

Image Thinking: From the “island of the understanding”  
to the “stranded island”

Amalia Boyer

Universidad del Rosario (Bogotá – Colombia)

[amaliaboyer@gmail.com](mailto:amaliaboyer@gmail.com)

### RESUMEN

La trayectoria fijada en este artículo busca explorar una *geografía mental* o *atmósfera ambiente* donde el encuentro y relevo entre *imaginarios* singulares permita trazar una nueva cartografía en la que pensamiento crítico y decolonialidad converjan hacia un horizonte común. Por lo tanto, daré nuevo curso al tránsito que conduce de una razón insular a una razón archipiélica, explorando y rastreando la imagen de la isla emergente en diversos textos filosóficos y en ensayos sobre el Caribe. El itinerario trazado parte de “la isla del entendimiento” en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1781), pasando por *La Atlántida* (Platón) y *La nueva Atlántida* (Bacon, 1626), retoma su rumbo hacia “La isla desierta” (Deleuze, 1953) y *La isla que se repite* (Benítez Rojo, 1998), para acostar finalmente sobre *La isla encallada* (Abello, 2015).

**PALABRAS CLAVE:** *imagen, pensamiento, imaginario, isla, geofilosofía, decolonialidad.*

### ABSTRACT

This article embarks upon a new journey that explores a mental *geography* or *ambient atmosphere*, where the encounter and relief amongst singular imaginaries allows one to trace a new cartography, one in which critical and decolonial thought may converge in a common horizon. Thus, undertaking anew the transit that leads from an insular reason to an archipelagic reason, by tracing the forms taken by the image of the island in different texts, is proposed. Accordingly, our point of departure will be the “island of understanding” in the *Critique of Pure Reason* (Kant, 1781), we will pass swiftly through Atlantis (Plato) and The New Atlantis (Bacon 1626), then we will move on to “the desert island” (Deleuze, 1953) and *The island that repeats itself* (Benítez Rojo, 1998) to finally land on The stranded island (Abello, 2015).

**KEYWORDS:** *image, thought; imaginary, island, geophilosophy, decoloniality.*

## PENSAR EN IMÁGENES: DE LA “ISLA DEL ENTENDIMIENTO” A LA “ISLA ENCALLADA”

*Je pense qu'il n'y a pas de travail intellectuel  
qui n'emporte avec lui un imaginaire.*

(Le Dœuff, 1998, p. 18)

### INTRODUCCIÓN

La filosofía se ha dado por tarea “pensar”, esto es, definir los límites de lo pensable extendiendo su dominio tan lejos como le sea razonablemente posible, haciendo retroceder las fronteras de lo impensable.<sup>1</sup> Ahora bien, parte de esta tarea consiste en un ejercicio crítico del pensar sobre sí mismo que, paradójicamente, se impone unos límites infranqueables.<sup>2</sup> En este sentido, la filosofía se atribuye la capacidad de hablar sobre sí misma, afirmando su poder de sostener un discurso sobre su propio discurso, legitimando modalidades y comentando sus propios textos (Le Dœuff, 1980). Esto da lugar a un metadiscurso cuya operación principal tiene un doble efecto: por una parte, permite trazar líneas que consolidan tradiciones y definen un “canon” de la filosofía;

---

<sup>1</sup> Esto le confiere un carácter un tanto expansionista a la filosofía, dado que esta pretende legislar no solo sobre sí misma, sino también sobre el reparto entre lo pensable y lo impensable, produciendo una cierta división, distribución o reparto de las formas del pensar. Esta tendencia expansionista puede ser asociada a procesos de colonización filosófica del pensamiento. En contraposición, la perspectiva geofilosófica emerge potencialmente como una forma de filosofía decolonial. Por ello, aquí no se tratará de delimitar campos del saber con el fin de medir los límites y alcances de la filosofía o de los estudios del Caribe, sino, más bien, de explorar el *medio* que comparten y condiciona ambas posibilidades de pensamiento, permitiendo la libre circulación del uno al otro: esto es, el planómeno o el Plan de Inmanencia de la filosofía y el del Caribe.

<sup>2</sup> Trátese del proyecto crítico kantiano o de otros proyectos de corte “trascendental” —piénsese aquí en el “empirismo superior o trascendental” de Deleuze, por ejemplo—, así como de proyectos de corte analítico como el del primer Wittgenstein con su famoso *dictum*: “aquello de lo que no se puede hablar es mejor callar”, la actividad filosófica parece inseparable de una auto-regulación y auto-limitación, juzgadas esenciales para el ejercicio del pensar.

por otra, la remiten al carácter no filosófico del pensamiento que lo condiciona, potenciándolo y acechándolo a la vez. En este metadiscurso emerge con regularidad el asunto del carácter no filosófico del pensamiento en imágenes como único punto en común entre una multiplicidad de posiciones y expresiones disímiles. De ahí que la pregunta por la relación entre pensamiento e imagen sirva de fondo para el desarrollo de este análisis enfocado concretamente en la función o “performatividad” de la imagen de la isla, curiosamente recurrente en la filosofía y coincidente con los estudios del Caribe.

Por lo tanto, para nuestro análisis son igualmente relevantes las convergencias o resonancias que se pueden establecer entre distintas imágenes de “la isla” como las divergencias aparentes en la diversidad de relaciones que instauran entre tierra y mar. Cada imagen de “isla” encontrada en esta selección de textos despliega *imaginarios* que permiten la instauración o creación de distintos planos del pensamiento.<sup>3</sup> En otras palabras, me interesa tanto lo que se “repite” como lo que se “diferencia” entre estos planómenos, entre (geo)filosofía y pensamiento o estudios del Caribe. La estrategia de lectura no es comparativa ni dialéctica, más bien, intento poner en relación estos planos del pensamiento mediante una práctica

---

<sup>3</sup> En la perspectiva *deleuziana* que orienta parcialmente mis investigaciones, imagen y pensamiento están vinculadas de manera estrecha, compleja y cambiante. Así, la “imagen del pensamiento” remite a una “presuposición o preconcepción que el pensamiento se da a sí mismo: bien sea como búsqueda natural de lo verdadero, o como instauración de un plano de creación de conceptos” (Sasso & Villani, p. 181. Traducción de la autora). La primera acepción funciona de manera negativa, ya que partiendo del sentido común supone que el pensamiento (prefilosófico) está naturalmente en afinidad con lo verdadero y desea materialmente lo verdadero. En su segunda acepción funciona de manera positiva para dar cuenta de las actividades y procesos reales del pensamiento. En el contexto de la filosofía de Deleuze, la imagen cinematográfica sirve a veces como representación de la imagen del pensamiento en su sentido positivo. En mis investigaciones, la imagen de la isla que emerge en textos filosóficos, ensayísticos, literarios o poéticos sirve como representación de ese plano sobre el cual se dan las actividades y procesos reales del pensamiento. En ese sentido, el acto de pensar no es una “posibilidad natural”, sino una “creación”. Lo verdadero no es el elemento del pensamiento, sino el sentido y el valor.

estética: el contrapunteo de inspiración ortiziana (Ortiz, 1987).<sup>4</sup> A través del estudio de la imagen de la isla y de las insularidades específicas resultantes intentaré construir pasarelas, puentes y relaciones entre estas, de manera similar a como Platón describe los puentes construidos por Neptuno para conectar internamente la Atlántida luego de haberla dividido en una serie de islas concéntricas, y a como Glissant, Benítez Rojo y Abello ponen en relación las islas y continentes del Caribe a través de la noción de *archipiélago* en su búsqueda de elementos y regularidades que apunten hacia la integración de un Caribe, en efecto, fragmentado. Intentaré, pues, conectar estos imaginarios con el fin de formar un *mundo en archipiélago* en el que el mar Mediterráneo y el mar Caribe puedan ser pensados dialógicamente, transversalmente y transculturalmente, al ritmo de un sabroso *contrapunteo*.

#### PENSAR EN IMÁGENES

Nuestra trayectoria parte de la afirmación de que la operación principal del metadiscurso filosófico produce dos efectos contrarios. El *primer efecto* de este metadiscurso es de *erudición* y consolidación del canon, implica el rastreo de conceptos, procedimientos, argumentos y sistemas que vienen a nutrir una *historia de la filosofía* cuya actividad se ha vuelto en ocasiones indistinguible del *filosofar*. De ahí que la *filosofía de la historia* y sus posteridades, en su afán por encontrarle un "origen" al *pensar*, haya buscado una razón analítica y necesaria para unir la filosofía con Grecia antigua, haciendo de esta relación el punto de partida de la historia interna de Occidente.<sup>5</sup> Esta manera

<sup>4</sup> La referencia a Fernando Ortiz no pretende ser una declaración de "método" como tal, más bien, pensar bajo el signo o inspiración del contrapunteo ortiziano, entre otras influencias, se convierte en uno de los elementos que componen una metodología de corte estético-cartográfica.

<sup>5</sup> Claramente, este es el punto que tienen en común Hegel, los poskantianos y Heidegger, aun cuando los primeros se fijan en rastrear la autopoición del concepto y el último se ocupe de la distinción entre el Ser y los entes para definir lo que significa *pensar* (Heidegger, 2018).

de concebir la historicidad de la filosofía da lugar a una forma de interioridad en la cual el concepto desarrolla o desoculta necesariamente su destino. El problema es que la necesidad interna a la que se pliega esta forma de historicidad reposa sobre la abstracción de elementos históricos que se vuelven circulares, tornando la creación imprevisible de conceptos incomprensible o incluso inconcebible. Si nos quedamos en esta senda, resulta difícil, cuando no imposible, avanzar en la comprensión de la naturaleza del concepto como realidad filosófica o aprehender el carácter contingente que condiciona la creación de conceptos en su singularidad acontecimental (Deleuze y Guattari, 1993).

Ahora bien, no se trata simple y llanamente de renunciar a toda historicidad, sino de constatar la pérdida progresiva de un sentido único de la historia, para dar lugar a la pluralidad de historias reales que demandan otros principios de explicación de orden espacial, no únicamente de orden temporal. En el historicismo, los elementos históricos presiden necesariamente la formación de los conceptos, mientras que la geografía hace prevalecer la contingencia por encima de lo necesario, se ocupa del devenir más que de la historia y afirma la potencia de los medios, los territorios, los ambientes, las fronteras y los repartos (Antonioli, 2003). Por ello, Deleuze y Guattari afirman que la filosofía es una “geofilosofía”, de la misma forma en que la historia siempre es una geohistoria, vinculando así su posición a la del conocido historiador Fernand Braudel (Deleuze y Guattari, 1993, p. 96). Esta redefinición de la filosofía tiene varias implicaciones. En primer lugar, establece la primacía de la geografía como modelo del pensamiento sobre la historia. Segundo, suplanta la pregunta acerca del origen (histórico y necesario) de la filosofía por la pregunta (geográfica y contingente) acerca del “medio” que condiciona su aparición. Tercero, pone el pensamiento en relación directa con la Tierra y el territorio, en vez de representarlo como la relación mediada entre sujeto (cognoscente) y objeto (conocido). Se produce así el desplazamiento de un paradigma epistemológico hacia un paradigma ético-estético que es curiosamente afín a los intereses de varios autores caribeños. Entonces, quizá no sea tan

asombroso encontrar algunos conceptos de Deleuze y Guattari, creativamente adaptados, transformados o prolongados en los ensayos que se esfuerzan por pensar el Gran Caribe, como se mostrará más adelante.

En cuanto a mis propias investigaciones, asumo la perspectiva geofilosófica, pero con ciertas transformaciones y reservas en lo que concierne a su comprensión aún demasiado eurocéntrica del reparto entre filosofía y no filosofía, así como entre figura o imagen y concepto. Aunque Deleuze y Guattari (1993) ponen el pensamiento en contacto directo con la Tierra y el territorio, centrando su atención en los medios que la constituyen, y en efecto admiten que “surgen perturbadoras afinidades, sobre un plano de inmanencia que parece común a ambos [figura y concepto]” (p. 92), terminan sosteniendo que existe una “diferencia de naturaleza, pero también todas las diferencias de grado posibles” entre estos dos (p. 94). A pesar del acontecimiento que supone el giro espacial dado por la geofilosofía de Deleuze y Guattari, es decepcionante constatar que siguen preservando un reparto geopolítico del saber idéntico al del historicismo más convencional. De hecho, Deleuze y Guattari reconocen únicamente a la filosofía Griega en la Antigüedad y las filosofías francesa, inglesa y alemana en la Modernidad. Con ello descartan otras tradiciones europeas provenientes de Italia o España, por ejemplo, además de aquellas provenientes de Asia, África y América, una amplia parte del mundo que por medio de este gesto queda completamente por fuera de la órbita de la geofilosofía. En otras palabras, *stricto sensu*, la geofilosofía de Deleuze y Guattari se restringe a una pequeña área de Europa, dejando de lado al resto del mundo.<sup>6</sup> La noción queda, por así decirlo, en estado germinal o latente, incapaz de

---

<sup>6</sup> En vista a transformar la geofilosofía en una perspectiva más incluyente con respecto a otras tradiciones europeas como la italiana y ajustarla a las fronteras actuales del espacio de la Comunidad Europea, pensadores como Massimo Cacciari y Luisa Bonesio han expandido el dominio de dicha noción. Aun así, ambos autores se quedan dentro de los límites geográficos europeos. Ver: Cacciari (2001) y Bonesio (2010).

cumplir su potencial absoluto. De ahí mi interés por retomar y ampliar el sentido de dicha noción o perspectiva para darle cabida a un nuevo reparto del pensamiento, efectivo a una escala mundial mayor, como promete la expresión *geofilosofía*. En esa medida, concuerdo con Manola Antonioli (2003) en cuanto a que

en el *medio* que es el suyo hoy, la filosofía no puede hacer abstracción de la emergencia progresiva de una “mundialidad” [...] de la necesidad de integrar en un devenir común con otras culturas, con otras formas de subjetividad, con otras lenguas, y que no puede limitarse a imponer al resto del mundo los modelos políticos, lingüísticos, culturales, filosóficos y económicos anclados en la historia de Occidente. El pensamiento deberá cada vez más abrirse a los espacios, a las dimensiones, a los territorios, reconocer su dimensión esencial de espaciamento y no limitarse más a una mediación sobre su historia y la historia de los conceptos. (pp. 9-10. Traducción de la autora)

Pero retomemos el hilo de la discusión acerca de los dos efectos del metadiscurso de la filosofía en tanto discurso sobre su propio discurso. Justamente, el *segundo efecto* que tiene este metadiscurso es producido por la relación entre filosofía y no filosofía. Este efecto, que podríamos nombrar “efecto colateral”, no remite sencillamente a un plano “pre-filosófico”, que sería anterior a la filosofía, sino a un “Afuera” o a un “Otro” de la filosofía que la condiciona y amenaza. En otras palabras, habría un fondo “pre-filosófico” o “no filosófico” con el cual la filosofía tendría que lidiar en términos de lo que define sus propias condiciones de posibilidad tanto positiva como negativamente. El entendimiento humano es capaz de conocer el mundo, transformarlo e incluso simularlo, pero también es susceptible de error y desconocimiento. Así, pese a sus esfuerzos y precauciones, la filosofía puede ser desbordada por la proliferación indómita de ilusiones propias de la ensoñación, o bien precipitada en el dogmático abismo de una vigilia excesiva. Pero, más precisamente, ¿qué condiciona y a la vez acecha a la filosofía? Mejor aún, ¿qué acecha a la discursividad filosófica internamente?

Sin duda, varias entradas son posibles a la espinosa cuestión del “Afuera” o del “Otro” de la filosofía. La insondable pregunta por el fondo impensado que condiciona y trabaja profundamente, involuntaria e inconscientemente, a la filosofía puede, por supuesto, declinarse de muchas maneras. A mi juicio, una de ellas tiene que ver esencialmente con el lugar que ocupa la mujer o lo femenino en el *orden* y en el *imaginario* del “saber filosófico”. Si bien “el ícono de lo femenino en los textos filosóficos no es una representación universal” (Le Dœuff, 1980, p. 12), una indagación sobre el lugar de las mujeres en la filosofía arroja muchas luces sobre este complejo asunto. Su especificidad y extrañeza alimenta prejuicios falocéntricos comunes que la filosofía reproduce y rearticula repetidamente.<sup>7</sup> Pero más allá de referirme a la cuestión de la mujer o de lo femenino en la filosofía, asunto que no desarrollaré en este escrito, me parece importante admitir con Le Dœuff que pensar la especificidad no supone ceñirse a una línea de demarcación de un rigor absoluto, pues

Considerar la imagería como una producción cultural, es por supuesto buscar las variaciones según las épocas, las categorías sociales y los campos del saber – pero sin olvidar que la cultura es lo que circula, entre diferentes grupos, diferentes campos, entre prácticas y saberes. Ciertamente esta circulación no se hace bajo el modo de una difusión indiferenciada: esto impone, cada vez, pensar las transformaciones a las que el elemento prestado se ve sometido por el hecho mismo de este préstamo; pero esto también prohíbe el cierre de tal campo o de tal formación discursiva [...] aun cuando postular la apertura del campo no sea suficiente para superarlo. (Le Dœuff, 1980, p. 13. Traducción de la autora).

<sup>7</sup> En este artículo no desarrollaré esta perspectiva, sobre la cual también he trabajado, pero me permito remitir al lector a mis artículos sobre el tema: Boyer, A. (2015). Cuerpos, imaginarios y potencias”. *Eidos*, 22, 13-34; Boyer, A. (2012). Biopolítica y filosofía feminista., *Revista de Estudios Sociales*, 43, 131-138; Boyer, A. (2004). Irigaray y la cuestión de la diferencia sexual. *Eidos*, 2, 90-103. También recomiendo el libro *Le sexe du savoir*, de Michèle Le Dœuff (1998) quien aborda de manera exhaustiva la relación entre filosofía, mujer y saber.

Si escuchamos a la gran mayoría de los filósofos cuando se pronuncian acerca de la determinación del discurso filosófico, encontramos referencias a lo racional, al concepto, al argumento, a la lógica, a lo abstracto. Todos concuerdan en que no se trata de una narración, de una descripción ni de una obra de literatura pura. Esto se debe a que “el discurso filosófico se inscribe —se dice filosófico— en la brecha que establece con el mito, lo fabuloso, lo poético, la imaginaria” (Le Dœuff, 1980, p. 9). Pero lo cierto es que cuando buscamos una filosofía en estado puro no la encontramos. De hecho, cuando nos remitimos a los textos canónicos de la filosofía también encontramos estatuas, cavernas, soles, aguas, estanques, sales, ceras, camellos, leones, dioses, demonios, islas... Todo un conjunto de elementos heterogéneos y pintorescos que deberían desorientar a los severos historiadores de la filosofía.

Situándome en la estela dejada por Le Dœuff, pregunto entonces: ¿qué pasaría si nos propusiéramos escribir una historia de las imágenes filosóficas? ¿La filosofía reconocería esta historia? ¿Qué se nos podría reprochar si tacháramos de incompleta o mutilada a la historia de la filosofía por no incluir en sus reflexiones el álbum de imágenes que contienen los textos fundamentales del canon? Interesarse por las imágenes de un texto teórico tiende a ser juzgado como una entrada anecdótica que evita el grueso del asunto. Las imágenes serían como un entremés al plato fuerte, como si estas simplemente sirvieran propósitos secundarios de tipo ilustrativo o pedagógico. Detenerse en ellas sería como una “distracción” respecto de aquello que es considerado como lo primordial en una obra, e incluso podría ser asociado despectivamente con una mirada *femenina* que, dicho sea de paso, reivindico sin complejos. Siempre es más fácil proyectar la cara vergonzosa de la filosofía sobre un Otro/Otra. Esta forma de negación, en la cual quien escribe no se hace cargo de lo que ha escrito, tiene un mecanismo simple pero diversas formas variables. El discurso en imágenes ha tendido a ser explicado desde la filosofía como una suerte de resurgencia de un alma primitiva, de un pensamiento arcaico o

infantil.<sup>8</sup> Por otra parte, ha sido asociado a una dimensión pedagógica en la cual la imagen serviría como pasarela o mediación entre dos situaciones teóricas que confirman la distancia entre locutor y receptor, entre sabio e ignorante.<sup>9</sup>

No obstante, hoy en día el *pensamiento en imágenes* ha ganado terreno. Ya no es posible desconocer la importancia que tienen las imágenes, lo cual no significa que sea fácil teorizarlas. En efecto, existen varias teorías sobre los mitos y los sueños realizados desde otros campos del saber, pero en la filosofía son aún muy escasos.<sup>10</sup> En ese sentido, me parece importante rescatar el proyecto inconcluso de Le Doeuff (1980) cuyas reflexiones parten de “fragmentos de imaginario en obra allí donde en principio no está en su casa, pero que sin embargo nada pasaría sin él” (p. 11). Adaptando este proyecto a mi propia perspectiva geofilosófica y feminista, deseo situarme en el intervalo entre filosofía y Estudios del Caribe. Así, rastrearé la imagen de la isla en algunos textos filosóficos en los que su presencia es considerada como “anormal” y en ensayos del Caribe cuya presencia parece “normal”, articulando en mi interpretación de estas imágenes la *crítica a la clínica* en un espíritu *deleuziano*.

<sup>8</sup> Aquí se pueden incluir los mitos, fábulas y leyendas, las historias para niños y el folclor que apelan a nuestra parte irracional, al pueblo que duerme en cada uno de nosotros, como ya lo había sostenido Platón.

<sup>9</sup> Para una crítica de esta asimetría y jerarquización que estructura el reparto de los saberes y del poder, de los que se supone tienen el saber y de los que no lo tienen, me permito remitir al lector al estupendo libro de Jacques Rancière (2003) *El maestro ignorante*.

<sup>10</sup> En ese sentido, se destacan los análisis de Bachelard sobre el imaginario del trabajo científico, no obstante, sus reflexiones buscan identificar y extraer un elemento que parece extraño e indeseable con el fin de erradicarlo. En la serie de publicaciones que van de 1938 a 1960, especialmente en la década de 1940, Bachelard analiza los elementos (fuego, agua, aire, tierra) en relación con la imaginación (de la materia y del movimiento), y con la ensoñación, así como con diversas poéticas, siendo la del espacio quizá una de las más reconocidas. En la bibliografía se listan algunas de estas fuentes.

En mi análisis tendré en cuenta la hipótesis inicial de Le Dœuff, ya que me parece esencial y operante. Esta se puede declinar en dos formulaciones: *i) primero*, interpretar las secuencias en imágenes de los textos teóricos implica identificar las líneas de tensión de una obra, las dificultades que enfrenta, los puntos dolorosos que el proyecto emprende, *ii) segundo*, el sentido que arrastran las imágenes trabaja paradójicamente *a favor* y *en contra* del sistema que las pone en obra; están *a favor* cuando son fundacionales de lo que el sistema no puede justificar pero que a su vez son necesarias para su funcionamiento, y están *en contra* cuando su significado es incompatible con las posibilidades del sistema. Así, la filigrana del trabajo real que ha de realizarse oscila entre dos direcciones: la identificación de una dificultad y la de una contradicción.

La imagen no remite únicamente a lo visual ni depende exclusivamente de lo visible. La imagen nunca es una realidad simple, más bien, está en el cruce de un sistema de relaciones entre lo decible y lo visible, así como entre lo visible y lo invisible. Por ello, lo visible se puede disponer en tropos significativos y la palabra puede desplegar una visibilidad engeguecedora. Ahora bien, esta relación no exige que los dos términos estén materialmente presentes. Lo visible puede darse sin producción de imágenes, como también hay imágenes que están completamente hechas de palabras. Así, la palabra da a ver, mediante la descripción o la narración, un visible que no está presente. En otras palabras, da a ver algo que no pertenece a lo visible, reforzando, atenuando o disimulando la expresión de una idea, haciendo sentir la fuerza o la contención de un sentimiento (Rancière, 2003). Por ello, a modo de principio metodológico, más que de un método aplicable sistemáticamente, conviene rastrear las marcas de “negación” que aparecen ligadas a una imagen o a una secuencia de imágenes dentro de un texto teórico después de haber emprendido una

pesquisa iconográfica para aclarar si se trata de un hápax en la obra o si, por el contrario, es recurrente.<sup>11</sup>

Ahora bien, si las imágenes son tan funcionales en su disfuncionamiento mismo, ¿no será porque han sido talladas a su medida? Si este es el caso, entonces hemos de reconocer con Le Doeuff que más allá de un imaginario *en* la filosofía, se puede postular un *imaginario filosófico*, cuya especificidad se deja aprehender desde un doble punto de vista: textual y cultural. Repitiendo este mismo gesto, propongo la noción de *imaginario caribeño*, entendida como algo más complejo que un imaginario *en* o *del* Caribe. Trabajar a partir de esta noción de *imaginario* implica ir más allá de una comprensión del sentido simbólico de una imagen y de la decodificación necesaria que permite poner su significado en contigüidad con el pensamiento explícito del texto, lo cual permite reintroducir en el discurso la cuestión que la imagen resuelve y evita a la vez.

---

<sup>11</sup> Cuando señalo que se ha de comenzar por una pesquisa iconográfica para luego ahondar en el significado de una imagen compuesta de palabras que emerge en un texto a partir de sus tensiones y contradicciones, no me estoy remitiendo directamente a la distinción de niveles de análisis que establece Panofsky (preiconográfico, iconográfico e iconológico). Aunque para Panofsky (1987) "La iconografía es la rama de la historia del arte que se ocupa del asunto o significación de las obras de arte en contraposición a su forma" (p. 45), el método iconográfico generalmente adoptado es descriptivo y no interpretativo, se ocupa de la identificación, descripción y clasificación de las imágenes en el contexto de la historiografía del arte. Frente a este legado me interesa más el pensamiento de Aby Warburg, de quien Panofsky retoma la distinción entre iconografía e iconología. La iconología, para Warburg, es la interacción entre formas y contenidos. Lo diferencia de la iconografía que utiliza como método auxiliar. Para Warburg la imagen está indisolublemente vinculada a la cultura, formando un todo. Por ello, adiestrar el ojo para captar elementos formales presentes en una obra resulta insuficiente si no se indaga de manera más profunda en los "modos de ver" (Warburg, 2005). El procedimiento, por lo tanto, es indirecto y requiere que se tengan en cuenta en la investigación diversos tipos de documentos (Warburg, 2010). Esta revisión de fuentes documentales diversas apunta en la dirección de una comprensión de la imagen que no se reduce ni a lo visual ni a lo visible, mucho más cercana a las consideraciones de Didi-Huberman, Rancière y de Le Doeuff. a partir de las cuales desarrollo mis propias investigaciones sobre la relación entre imagen e imaginario.

## EL IMAGINARIO FILOSÓFICO: DE “LA ISLA DEL ENTENDIMIENTO” A “LA ISLA DESIERTA”

Las imágenes de los textos filosóficos con frecuencia son retomadas de textos anteriores. En estos casos la referencia opera con gran precisión y su análisis conduce a un estudio de la historia de los motivos o patrones fabulosos del mundo letrado que relevan de un ejercicio de *erudición*. Así, es importante tener de presente los usos que se han hecho de dicho motivo o patrón, pero también es necesario encontrar una fuente precisa, es decir, una imagen, que a nivel de su significante sea cercana a la que se está estudiando. Partamos, por ejemplo, de la metáfora de la isla del entendimiento que emerge después de la Analítica en la *Crítica de la razón pura* de Kant:

Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. (Kant, 1983, A235 B295).

Si escuchamos lo que dice Kant en el pasaje más largo del cual ha sido extraído este fragmento, el uso de la imagen de la isla no introduce nada nuevo con respecto a la estructura que establece en la Analítica, de manera que su función no tiene por causa sino reafirmar la convicción que ha sido sembrada antes. No obstante, podríamos concluir exactamente lo contrario, a saber, que es justamente en este pasaje que Kant toma el cuidado de distanciarse de su propio texto para evitar caer en la seducción que ejerce el “territorio de la verdad”, denunciando posibles caídas en la “verdadera patria de la ilusión”. El texto pone así en escena una compleja relación de negación, en la medida en que presenta su propia censura como único resguardo frente a las seducciones amenazantes de las ilusio-

nes. Esto puede ser interpretado como un signo de la importancia, dificultad y dolor implicado en el proyecto que ha emprendido. Pero lo más interesante comienza cuando la encuesta iconográfica revela que la imagen de la isla se presenta varias veces en la obra de Kant, con especificidades distintas que se insertan en un juego de relaciones complejas. La imagen que citamos arriba se remite a una isla del Norte que se opone a “la isla del Mar del Sur”, asociada con una época dorada a la que deberíamos renunciar. Así, la geografía contrastada isla del Norte/isla del Sur describe una situación más compleja que podría resumirse así: isla del Norte —en la que debemos fijarnos / isla del Sur— que debemos abandonar. Vemos entonces cómo la trayectoria geográfica nos remite a una trayectoria subjetiva que no nos lleva simplemente de una isla perdida a la otra, sino que intenta fijarnos en la segunda dándole una posición de mayor valor.<sup>12</sup>

La siguiente etapa consiste en identificar si esta imagen ha sido retomada de textos anteriores de otros filósofos. De hecho, Kant extrae esta metáfora de *La nueva Atlántida* de Bacon (1626)<sup>13</sup>. En este texto de Bacon también emerge la imagen de “la isla de la verdad”, rodeada de un “potente océano”, en el cual las inteligencias arriesgan naufragar en “las tempestades de la ilusión”. El objetivo de Bacon en este texto es demostrar la insuficiencia de la postura de los escépticos, que considera tan cambiante e inconsistente que la compara con el ir y venir de “los barcos” y con los amantes que, sin dejar de hablar mal de sus amados, son incapaces de dejarlos. Así, encontramos en ambos filósofos que la imagen de la isla hace referencia al “país de la verdad”, a su poder de seducción y a las precauciones que deberíamos tomar

---

<sup>12</sup> Para una interpretación centrada en la isla del entendimiento de Kant en relación con una lectura sobre el contenido inconsciente y el retorno de lo reprimido que agitaría la “mala conciencia” colonialista, ver mi artículo “Hacia una crítica de la razón geográfica” (2007).

<sup>13</sup> La versión original del ensayo de Bacon en inglés es de 1626; recomiendo consultar la edición de 2016 de Akal, establecida por Emilio García Estébanez.

frente a ellas. Pero si perseguimos nuestra encuesta un poco más lejos, descubriremos que este pasaje de Bacon se sitúa en un punto crucial: la cuestión del segundo origen de la isla en la que a través de medios humanos se alcanzaría el paraíso sobre la tierra. Más aún, este motivo utópico de la imagen de la isla está presente aún mucho antes, en dos diálogos que Platón escribe después de *La República*: el *Timeo o de la naturaleza* y *Critias o de la Atlántida*. Estos tres textos de Platón (1996) presentan continuidades entre sí en cuanto al mito político que instauran, pero quizá lo más interesante acerca de la imagen de la isla de la Atlántida son las interpretaciones que emergen en distintas épocas y que permiten asociarla tanto al final o declive de una civilización como al símbolo de un porvenir utópico basado en el progreso humano a través de la razón y el desarrollo de las ciencias.<sup>14</sup>

Salvando la diferencia de contextos en los que cada uno de estos filósofos está situado, tanto para Bacon como para Kant se trata de pensar el futuro de la ciencia y la importancia de la filosofía. Ahora bien, a principios del siglo XVII, época en que Bacon escribe su novela utópica en la que los científicos son quienes gobiernan la isla, aún no se ha producido la separación completa entre los saberes ni cuestionado la relevancia de la filosofía. En cambio, para el momento en que Kant está escribiendo, la relevancia de la filosofía y su estatuto científico comienzan seriamente a estar en juego. Dejando de lado la controversia con Shakespeare sobre la autoría de varias obras mayores<sup>15</sup> como *La Tempestad*<sup>16</sup>, lo

---

<sup>14</sup> El escritor mexicano Alfonso Reyes considera que el mito de la Atlántida trabajó por América. Las interpretaciones desde América Latina son particularmente interesantes de rastrear si se quiere realizar un análisis ampliado del asunto, lo cual hace parte de mis investigaciones futuras. Ver Reyes (1992).

<sup>15</sup> Para un análisis detallado de la controversia Bacon/Shakespeare sobre la autoría de varias de sus obras, ver Clark (2019).

<sup>16</sup> Una vez más, resulta interesante rastrear la interpretación latinoamericana y caribeña que hace Fernández Retamar de *La Tempestad* de Shakespeare en su famoso ensayo *Todo Calibán*, asunto que también hace parte de mis investigaciones futuras. Fernández Retamar (2005).

que conlleva a otras consideraciones muy interesantes acerca de la imagen de la isla que allí emerge, es evidente que se pueden establecer ciertas continuidades entre Platón y Bacon que ya no son vigentes para Kant en lo que respecta al progreso de las ciencias y la valoración positiva de la dimensión utópica. La diferencia esencial consiste en que la filosofía de Bacon todavía se puede atribuir la tarea histórica de preparar el terreno para las ciencias a través del combate contra las falsas ilusiones y la idolatría, pues estas aún no se han constituido. La situación histórica de Kant es muy distinta; en su caso se trata de encontrar un lugar para la filosofía al lado de unas ciencias que ya están bien constituidas. Si bien Kant sigue apelando al carácter necesario de la filosofía, su papel no puede ser el mismo. De ahí que Kant apele a la “convicción” para reforzar su proyecto crítico, el cual, por definición, no admite un elemento con tan poco sustento en la base de su fundamento. Precisamente aquí es donde se pone en escena un conflicto y una contradicción que permiten justificar la intervención filosófica. La “isla del entendimiento” es solo un contentillo frente a las aterradoras amenazas de las ilusiones desencadenadas, del error y del desconocimiento. En ese sentido, se puede decir que hay una mayor continuidad entre Platón y Bacon que entre Bacon y Kant.

Asombrosamente, el motivo de la isla como segundo origen en la diferencia está presente desde Platón hasta Deleuze. En su breve artículo sobre las “Causas y razones de las islas desiertas”, Deleuze (2005) intenta dar cuenta de la (falsa) distinción que establecen los geógrafos entre islas originarias e islas derivadas. De manera poética, afirma que “la esencia de la isla desierta es imaginaria y no real, mitológica ni geográfica” (p. 18), lo que le permite establecer un paralelo entre el movimiento de formación de las islas y el movimiento del imaginario colectivo. Según Deleuze, es el mismo impulso que se encuentra dividido en la producción de las islas y en el movimiento que arrastra a los hombres hacia ellas. Esto le permite concluir que “solo podemos derivar hacia una isla original, pero únicamente podemos crear en una isla derivada” (Boyer, 2020, p. 236). Pero quizá lo más interesante

de este texto es cómo Deleuze (2005) asocia la isla desierta con un procedimiento que no es de creación sino de “re-creación”, no con un comienzo sino un “recomenzar”, no con un origen sino un “segundo origen [...] más esencial que el primero” (pp. 19-20).

**EL IMAGINARIO CARIBEÑO: DE “LA ISLA QUE SE REPITE” A LA “ISLA ENCALLADA”**

El campo de los Estudios del Caribe se presenta con frecuencia como un mosaico de saberes que destacan el carácter fragmentario, dispar, inestable, aislado, desarraigado, complejo, disperso, contingente y provisional de su “objeto” de estudio: el Caribe. De ahí que uno de los problemas que aparece de manera recurrente en los textos de los pensadores caribeños tiene que ver con las dificultades de la integración de esta región conformada por islas y litorales continentales con una diversidad de lenguas, procesos de independización, formas de Estado-nación, estructuras económicas, poblaciones, comunidades, rituales, etc. Algunas aproximaciones son de corte pragmático, otras tienen un talante más poético, pero en sus divergencias todas participan en la construcción de un *común caribeño* que oscila sin cesar entre la realidad y el mito, entre lo natural y lo legendario, dando lugar a una pluralidad de imaginarios en disputa pero que también se superponen para constituir la idea de un Gran Caribe cuya unidad es esencialmente cultural y estética. En esta diversidad de textos emerge con frecuencia la imagen de la isla como punto de partida para explorar conexiones y modos de ser relacionales que permitan la articulación e integración de los territorios insulares con el espacio continental. Algunos de los ensayos más destacables, como los de Glissant (1996) y Benítez Rojo (1998), nos instan a dar el paso de un imaginario insular a un imaginario del archipiélago. En este tránsito es posible establecer continuidades y discontinuidades con el *imaginario filosófico*.

## La isla que se repite

El ensayo sobre el Caribe *La isla que se repite* (1998), de Benítez Rojo, se inserta dentro de una trilogía junto a la novela *El mar de las lentejas* (1999) y el libro de cuentos *Paso de los vientos* (2000). Esta obra armoniza con la postura del autor, quien considera complementarios la diversidad de géneros que concurren en el cumplimiento de un mismo fin, confiriéndole cierta unidad a su obra, quizá de manera semejante a como Benítez Rojo busca las regularidades y la unidad del Caribe desde su condición de exilio. La hipótesis que defiende en su ensayo sobre *la isla que se repite* y que le confiere el estatuto de meta-archipiélago a la región Caribe, reproduce el mismo descentramiento que caracteriza a la región, pero solo para superarla mediante la instauración de un plano de inmanencia del pensamiento. En una posición que es muy próxima a la de Deleuze, como he expuesto en otro artículo, la isla de Benítez Rojo “no es un simple elemento puesto sobre un plano” geográfico, sino que la isla *es* el plano mismo, de manera que en ambos autores “la isla es un puro plano de inmanencia” que al repetirse produce una diferenciación intensiva, permitiendo “un movimiento en el pensamiento, una fuga del discurso de los orígenes, ya que la isla ciertamente es origen pero origen segundo, recomienzo” (Boyer, 2020, p. 249).

El ensayo de Benítez Rojo construye un nuevo saber transversal en el que convergen diversas disciplinas, percepciones y sensaciones, al tiempo que logra constituir archivos heteróclitos inéditos y complementarios (Moulin Civil, 2006, p. 363). En el mismo espíritu pionero y estilístico de Fernando Ortiz, a quien rinde homenaje dedicando un capítulo de su obra, Benítez Rojo recoge su legado “posmoderno” *avant la lettre* en tres sentidos: primero, porque su obra es abiertamente transdisciplinar; segundo, porque es excepcionalmente transcultural; tercero, porque su tono y rítmica alternan intencionalmente entre la seriedad y la jocosidad. A través de su hipótesis inicial sobre la isla que se repite, Benítez Rojo explora una dimensión transhistórica del Caribe que asociará a la Plantación y al Carnaval.

Pero para dar cuenta de esta dimensión, Benítez Rojo pondrá en obra una práctica de transculturación al servirse de la noción de “máquina” de Deleuze y Guattari (Benítez Rojo, 1998, p. 21). Este préstamo que adapta creativamente a sus fines le permitirá aproximarse al Caribe a través de una suerte de *neo-maquínismo* resultado del acoplamiento de diversas máquinas (naval, burocrática, comercial, extractiva, política, legal, religiosa). Este acoplamiento o ensamblaje maquínico que permite el agenciamiento de diversos flujos y cortes, va desde la máquina de Colón hasta la máquina azucarera, pero su importancia real estriba en que constituye una “máquina caribeña” instalada en el mar Caribe y acoplada al Atlántico y al Pacífico. No obstante, para Benítez Rojo, la máquina que “se repite” sin cesar y que constituye esencialmente la gran máquina caribeña es la Plantación, cuya instancia de anti-producción es el Carnaval. Así, la imagen de la isla queda curiosamente suplantada por la imagen de la máquina. Esta suplantación es la que permite acercar el plano de pensamiento de Benítez Rojo al de Deleuze y Guattari, revelando el fondo maquínico de la isla como plano de inmanencia del pensamiento.<sup>17</sup>

En dicho plano, la máquina Plantación le permite incorporar las dimensiones histórica, geográfica, económica, política, literaria y mitológica tendiendo puentes entre diversos acontecimientos, personajes y autores; en términos deleuzo-guattarianos, la máquina Plantación viene a ser el *medio* de desterritorialización *relativa* del pensamiento. En cambio, el Carnaval le permite incorporar la dimensión estética del ritmo y del *performance* e introducir la subjetivación del *performer* en un espacio intemporal de deseos contradictorios, en el que se dan cita la paradoja, el encuentro y la fusión, para desplazar la violencia y el sufrimiento históricamente acumulados; en términos deleuzo-guattarianos, esto remite al *me-*

---

<sup>17</sup> Para una profundización sobre esta relación y aclaración de las nociones deleuzo-guattarianas remito al lector a mi artículo “Contrapunteo Deleuze-Guattari / Benítez Rojo. Diferencia y repetición de la isla en la geografía del Caribe” (2020)

dio de desterritorialización *absoluta* del pensamiento. La distinción entre un *medio relativo* y un *medio absoluto* de desterritorialización del pensamiento sostenida por Deleuze y Guattari, permite evitar dos operaciones reduccionistas que empobrecen las realidades específicas y las singularidades: primero, evita la reducción de la contingencia al plano único de la necesidad teleológica; segundo, evita la reducción del plano del pensamiento a sus meras condiciones sociohistóricas. Esta distinción entre dos *medios*, uno relativo y otro absoluto, se apoya en la idea de que la repetición nunca es una repetición simple que reproduce cíclicamente lo ya existente, sino que la repetición es productiva de una diferencia que permite la emergencia de nuevas singularidades. Por lo tanto, la Plantación y el Carnaval evidencian la emergencia de un proceso diferencial/diferenciador, en el cual, paradójicamente, también funcionan como dos elementos unificadores o integradores del Caribe. Así, Benítez Rojo (1998) asegura la visión de "un mar cultural sin fronteras" (p. 350) para hacer contrapie a la visión fragmentada que se tiene de la región, pero al mismo tiempo conserva la "visión estallada", que viene a confirmar la idea de la inutilidad de encontrar el origen de "lo caribeño".

Dicha posición es semejante a la de otro gran pensador caribeño Edouard Glissant, quien también se encuentra en la zona de vecindad de Deleuze y Guattari. De hecho, Glissant retoma de Deleuze y Guattari la noción de rizoma para pensar las raíces múltiples de los pobladores del Caribe que impiden teorizar la identidad regional en términos de una raíz única. La relacionalidad constitutiva expresada en la poética de lo diverso de Glissant apunta hacia la criollización y la archipielización de *la totalidad-mundo*.<sup>18</sup> Así, el meta-archipiélago del Caribe remite ahora no solo a la repetición de la isla, sino a la del archipiélago mismo. Lo que confiere el estatuto de meta-archipiélago al Caribe, según

<sup>18</sup> Para una profundización sobre el pensamiento de Glissant remito al lector a mi artículo "Archipelia. Lugar de la relación entre (geo) estética y poética" (2009).

Benítez Rojo, es precisamente la relación estrecha que guarda con los demás archipiélagos, el mediterráneo, el malasio, etc. Pero si el Caribe es el último de los meta-archipiélagos, es debido a que su *espacialidad* y su *discursividad* son producidos *performativamente*, convirtiéndolo en una gigantesca bisagra mundial necesaria para la formación del capitalismo global, así como para la altermundialización en proceso. La obra de Benítez Rojo reproduce pues, consciente e inconscientemente, la dispersión propia del archipiélago, que el autor reconstruye en un juego de cercanía y lejanía propiciado por la diáspora del exilio, de manera tal que “remontarse al origen siempre se inscribe en una empresa identitaria de legitimación y en una suerte de búsqueda utópica” (Moulin Civil, 2006, p. 368).<sup>19</sup>

### **La isla encallada**

Escribiendo desde el Caribe colombiano, Alberto Abello Vives comienza su ensayo *La isla encallada* narrando al lector las circunstancias que lo condujeron a publicar esta recopilación de textos. Su relato inicia rememorando varios acontecimientos. En primer lugar, la Expedición Padilla, “esa inolvidable travesía científica y cultural por el litoral del Caribe colombiano realizada en 2011 como parte de la conmemoración del bicentenario de la independencia de Cartagena de Indias” (p. 23). Luego se remonta un poco más en el tiempo y recuerda cómo tras ser invitado al Centro León Jiménez de Santiago de los Caballeros, en República Dominicana, en “la búsqueda de estrategias de integración regional” no pudo “dejar de pensar en las relaciones históricas entre esta isla y el Caribe colombiano, entre la capital dominicana y Santa Marta, al otro lado del mar” (p. 25). Rastreado las huellas del fundador

---

<sup>19</sup> Esta búsqueda utópica desemboca en una estética caribeña que, contrario a lo expresado por Benítez Rojo, yo no asocio al posmodernismo sino al *neobarroco caribeño*, en el que también se insertan Lezama Lima y Severo Sarduy. Por ello, en mis próximas investigaciones exploraré el motivo de la isla como utopía, lo que me permitirá articular la matriz barroca europea al *neobarroco* caribeño.

de Santa Marta, Rodrigo Bastidas, procedente de La Española, una sorprendente imagen emerge de un mar de prosa:

Tal parecía como si en ese viaje que condujo a la fundación de la ciudad en Tierra Firme se hubiera desprendido un pedazo de La Española y se hubiera hecho a la mar.[...] Tal impresión se intensificó cuando desde la ventanilla del autobús pude observar el Cibao y apreciar su gran semejanza con las sabanas de Sucre. La idea de esta tierra desprendida y a la deriva que, en dirección sur, había encallado en el lugar donde los Andes terminan su travesía por la geografía sudamericana, comenzó a obsesionarme. Era como si el Caribe colombiano en lugar de ser otra "isla que se repite", para variar la memorable metáfora de Antonio Benítez Rojo, fuera, más bien, una "isla encallada". (p. 25)

En Adelante, Abello Vives busca articular una mirada del Caribe en al menos tres escalas a partir de dos fuentes principales: los análisis del geógrafo Gerhard Sandner sobre lo local (sub-regional), lo nacional (regional) y lo supranacional (transregional), y las visiones sobre el Caribe de Gabriel García Márquez y Antonio Benítez Rojo. El problema principal que preocupa a Abello es el de la "integración regional", asunto que considera solo puede resolverse teniendo en cuenta los tres niveles o escalas sobre los que han de desplegarse diversas estrategias. Pero, en cada caso, la clave para el "despegue" o "desencallamiento", según Abello, consiste en una articulación entre desarrollo y cultura que preste particular atención al estudio de las resistencias y de la creación. Crítico de los facilismos, estereotipos y discriminaciones, en los que se cae en tiempos de crisis, Abello descarta las explicaciones sobre el atraso y la pobreza a partir de factores culturales, pues encuentra que estos están sujetos a reduccionismos que omiten la complejidad y riqueza propia de cada cultura.

A partir de "una revisión de la incesante búsqueda de una definición del Caribe", Abello intenta explicar qué de la caracterización encontrada en pensadores del Caribe, aplica o no para el Caribe colombiano teniendo en cuenta dos grandes fenóme-

nos: las plantaciones azucareras y esclavistas, y los procesos de descolonización (Abello, 2015 p. 29). Estos dos fenómenos, que Abello tomará en consideración en sus análisis, provienen de dos fuentes principales. El primero, las plantaciones azucareras, dialoga principalmente con la hipótesis del cubano Benítez Rojo, quien a su vez da continuidad a las pesquisas de los grandes pensadores del Caribe (como Fernando Ortiz, Aimé Cesaire, Kamau Brathwaite, Edouard Glissant y Wilson Harris). Aparece entonces una suerte de “imperativo” (categórico), asociado a la búsqueda de una delimitación y definición del Caribe, como “rito inicial” que debe atravesar cada investigador dedicado a los estudios del Caribe (Abello, 2015 p. 93). Aunque Abello reconoce que el primer criterio a ser tenido en cuenta en esta búsqueda es el geográfico, lo encuentra insuficiente, pues considera que el Caribe trasciende su geografía. Así, considera que el segundo criterio que ha de tenerse en cuenta es la cultura.

En ese sentido, Abello controvierte la tesis central de Benítez Rojo al considerar que la Plantación no es “la máquina que se repite” en el Caribe. Al menos en lo que concierne al Caribe colombiano, se tendrían que tener en cuenta la minería (la explotación, transporte y protección de metales), los procesos de independencia como una descolonización interrumpida (ejemplo: la Guerra Fría), los flujos poblacionales (existencia de una pluralidad de poblaciones indígenas además de los afrodescendientes), su capacidad de adaptación, así como los efectos de la diáspora caribeña, los flujos del narcotráfico y los flujos de dinero (dinámicas financieras de los “off shore”). De este modo, las dificultades o “adversidades” que enfrenta la región, así como los estudios sobre esta, guardan una estrecha relación con la “diversidad” que la constituye, pero esta vez entendida muy concretamente en términos de las *asimetrías* existentes entre territorios, poblaciones y economías. Por eso, para Abello resulta indispensable “superar la fase teórica y discursiva para entrar a reconvertir muchas de las estrategias de la política pública para el desarrollo” (p. 269). Así, el ejercicio propuesto

es el de “reconocer y ejercer la convivencia intercultural en cada contexto y asumir la responsabilidad de la cultura en la búsqueda de sociedades sostenibles” como un “comienzo de una nueva forma de ejercer la política y de luchar por las reivindicaciones sociales” (p. 270).

Ahora bien, este recomienzo, el de una política más justa, y su corolario de “superación” de la fase teórica y discursiva, deja tras de sí la desconsoladora imagen de la isla encallada. Sin duda, esta imagen tan potente visualmente, lleva consigo una gran carga de dolor y frustración. La imagen de “la isla encallada” de Abello se opone a la imagen de “la isla que se repite” de Benítez Rojo como el principio de realidad al principio del placer. La lectura del Caribe que exige Abello apunta en la dirección de un análisis más específico y concreto, menos retórico o poético. La imagen de la isla encallada tiene por efecto disipar la ensoñación, las falsas ilusiones y el error como una reminiscencia de la isla del entendimiento de Kant. Así, el programa de Abello se emparenta con el proyecto crítico de trazar límites que aseguren el “despegue” o “desencallamiento” efectivo de la región. Sin embargo, la imagen de la isla encallada puede tener el efecto contrario y terminar por frenar el impulso de repensar una salida. Paradójicamente, esta potente imagen dificulta imaginar un “despegue” y un recomienzo para nuestra región Caribe colombiana que permita la integración internamente, así como con el espacio cultural del Gran Caribe. Si trasladamos esta imagen de la isla al plano del pensamiento, es como si este se hubiera topado contra sus propios límites. No es tan solo la región sino el pensamiento mismo el que se ha encallado. Las adversidades de la región reproducen las dificultades de integración pero también de inserción de esta imagen en el imaginario de la gran tradición de ensayistas caribeños. La imagen de la isla encallada funciona como una distopía...

## **CONCLUSIÓN: ¿GEOFILOSOFÍA, DECOLONIALIDAD O TRANSCULTURACIÓN?**

En artículos anteriores he puesto el énfasis en el aspecto espacial y espacializante del pensamiento insertándome en la corriente del “giro espacial”. La filosofía de Deleuze y Guattari, las teorizaciones de geógrafas feministas inglesas como Doreen Massey y Gillian Rose, así como el pensamiento de autores del Caribe como Glissant, Benítez Rojo y Maryse Condé, me han ayudado a dar el paso que me lleva de una razón trascendental única de tipo insular hacia una razón geográfica archipelágica de múltiples racionalidades. Pero este tránsito quedaría incompleto sin un tratamiento detallado del pensamiento en imágenes indispensable para la ampliación de las fronteras de lo imaginario. Con Le Dœuff he aprendido que si no estudiamos la filigrana de nuestros imaginarios, difícilmente podremos comprenderlos o transformarlos.

Partiendo de una pluralidad de imágenes, voces y ritmos (o poli-ritmos) y no únicamente de los conceptos, me situó en la estela dejada por la obra *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940), de Fernando Ortiz, donde la forma enfatiza el método. Uno de los aspectos que me parecen más relevantes del “relato fundacional” de Ortiz, en el que también se sitúan pensadores caribeños como Benitez Rojo (y probablemente Abello, aunque no lo mencione en su ensayo) es que se entrega a una “labor sin fronteras” (Françoise Moulin Civil, 2018 p. 148). Ortiz se sitúa en un cruce transdisciplinario y transnacionalizado. Aunque sus investigaciones se centran en Cuba, su interés principal consistió en repensar “el proceso de tránsito de una cultura a otra” (p. 129), algo que venía pensándose en términos de “aculturación” y que él prefirió abordar desde “el dinamismo del proceso de encuentro, la interacción creadora, los intercambios, en una palabra, la transiti-vidad” (F. Moulin Civil, p. 146), que él denominó *transculturación*. En otras palabras, el uso del prefijo “trans” aquí denota un intento por traducir mejor la operación de asimilación/integración.

Sin duda, queda abierta la pregunta sobre el devenir de la “geofilosofía” como filosofía decolonial y/o transculturación. Probablemente, la imposibilidad de definir o fijar una posición única está en conexión con el hecho de que yo misma soy el resultado de dos culturas, francesa y colombiana, vinculadas al espacio paradójico de una *geografía mental* o *atmosfera ambiente* en el que Europa y el Caribe componen un mundo en archipiélago posible. Quizá, sencillamente, esta “práctica transculturada” —al decir de Mabel Moraña— de contrapunteo entre un *imaginario filosófico* y un *imaginario caribeño* expresa mi deseo de aprehender mejor “la índole conflictiva y desafiante de América Latina y el Caribe”.

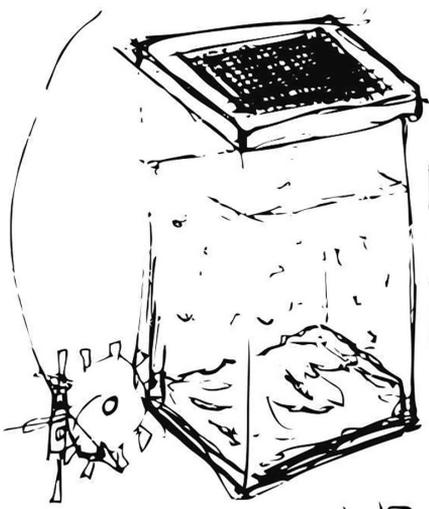
#### REFERENCIAS

- Abello Vives, A. (2015). *La isla encallada*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- Antonioli, M. (2003). *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: L’Harmattan.
- Bachelard, G. (1966). *Psicoanálisis del fuego*. R. G. Redondo (trad.). Madrid: Alianza.
- Bachelard, G. (1994). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. I. Vitale (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (1994). *La tierra y los ensueños de la voluntad*. B. Murillo Rojas (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. E. de Champourcin (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2003). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. E. de Champourcin (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bacon, F. (2006). *La nueva Atlántida*. E. García Estébanez (Ed. y trad.). Madrid: Akal.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- Benítez Rojo, A. (1999). *El mar de las lentejas*. Barcelona: Casiopea.
- Benítez Rojo, A. (2000). *Paso de los vientos*. Barcelona: Casiopea.

- Bonesio, L. (2010). *Intervista sulla geofilosofia*. Reggio Emilia: Diabasis.
- Boyer, A. (2007). Hacia una crítica de la razón geográfica. *Universitas Philosophica*, (24),49, 159-173. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11233>
- Boyer, A. (2009). Archipelia. Lugar de la relación entre (geo)estética y poética. *Nómadas* (en línea), 31, 13-25.
- Boyer, A. (2020). Contrapunteo Deleuze-Guattari / Benítez Rojo: diferencia y repetición de la isla en la geofilosofía del Caribe. *Universitas Philosophica*, 37(74), 231-251. Doi: 10.11144/Javeriana.uph37-74.dgbr
- Cacciari, M. (2001). *Geogilosofia de Europa*. D. Sánchez Meca (trad.). Barcelona: Alderaban
- Clark, B. (Ed.). (2019). *Francis Bacon's contribution to Shakespeare. A New Attribution Method*. London: Routledge Studies in Shakespeare.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. David Lapoujade (Ed.); Luis José Pardo (trad.). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (trad.). Barcelona: Anagrama.
- Fernández Retamar, R. (2005). *Todo Calibán*. Bogotá, D.C.: ILSE.
- Glissant, E. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2018). *El Ser y el Tiempo*. J. Gaos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1983). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Le Dœuff, M. (1980). *L'imaginaire philosophique*. Paris: Payot.
- Le Dœuff, M. (1998). *Le sexe du savoir*. Paris: Flammarion.
- Moulin Civil, F. (2006). La cuestión del Caribe en *La isla que se repite* (1989-1998) de Antonio Benítez Rojo (pp.359-368). *Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Biblioteca Universitaria*. Recuperado de: <https://mdc.ulpgc.es/cdm/singleitem/collection/tebeto/id/325/rec/28>
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Platón (1996). *Diálogos*. Edición y traducción Francisco Larroyo, México: Fondo de Cultura Económica.
- Panofsky, E. (1987). *El significado en las artes visuales*. N. Ancochea (trad.). Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. N. Estrach (trad.). Barcelona: Laertes.
- Rancière, J. (2011). *El destino de las imágenes*. M. Gajdowski (trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Reyes, A. (1992). *Última tula y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sasso, R. y Villani, A. (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Les Cahiers de Noesis n.º 3*. París: Centre de Recherches d'Histoire des Idées.
- Shakespeare, W. (2016). *La Tempestad*. L. Astrana Marin (trad.). Madrid: Alianza.
- Warburg, A. (2005). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. F. Pereda Espejo y E. Sánchez Vigil (trads.). Madrid: Alianza.
- Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. J. Chamorro Mielke (trad.). Madrid: Akal.

1  
"Forsyth moust" 6



○  
"virgen e reparacion" 2010

