

## La Imagen-Atributo. Primer Género de Conocimiento, Estadio del Espejo, E-image

Ignacio Libretti<sup>1</sup>  
(libretti@noimagen.net)

Recibido: 31/10/2017

Aceptado: 12/12/2017

DOI: 10.5281/zenodo.1134126

### **Resumen:**

En este artículo tratamos el problema de la imagen a partir de la teoría de la substancia y sus atributos presente en la obra de Spinoza. Lo anterior, respondiendo a la urgencia de esclarecer su estatuto ontológico en la época dominada por el aparato digital. Desde nuestra perspectiva, *la imagen es un atributo más de la substancia*, dadas sus funciones articuladoras en la producción de realidad a través de *lo imaginario*. Para Spinoza, la substancia posee infinitos atributos de los cuales conocemos dos: extensión y pensamiento. Sin embargo, el surgimiento del psicoanálisis y de la cibernética nos permitió descubrir otro: *la imagen-atributo*. Las funciones *naturantes* de las imágenes, tanto en la constitución de los sujetos humanos a través de la introyección de *imágenes* (psicoanálisis), como en la articulación de la realidad virtual mediante el despliegue nodal de *imágenes-tiempo* (aparato digital), sintomatizan su naturaleza atributiva, otorgándole así un lugar privilegiado en la conformación de la substancia. De esa manera, concebimos la imagen como parte integrante de la cosa imaginada (*imagen-de*), y no como una simple ilusión disipable a través del raciocinio. Al carácter atributivo de las imágenes corresponde la existencia del *pensamiento mágico*, modalidad particular de intelección imaginaria opuesta al pensamiento conceptual (científico). Nuestra tesis encuentra respaldo en la teoría del *Primer Género de Conocimiento* de Spinoza, la cual comprende lo imaginario como dotado de una efectividad propia, inaugurando así la crítica materialista de la ideología. Adicionalmente, nos referimos al *Estadio del Espejo como Formador del Yo [Je]* (Lacan) para explicar el funcionamiento de lo imaginario en la transformación del individuo en sujeto humano, y a la *e-image* (José Luis Brea) para referirnos a la imagen-atributo en su dimensión histórica contemporánea.

**Key words:** Imagen – Imaginación – Atributo – Constituyente - Efectivo

---

<sup>1</sup> Director de Comunicaciones en la Fundación para el Estudio de la Imagen y la Visualidad Contemporáneas, iViCON.

## Introducción

A continuación, indagaremos en la obra del autor más controvertido de la tradición filosófica occidental: Spinoza. Pero no lo haremos para enaltecer su nombre ni tampoco para comentar sus postulados. Lo haremos porque nuestra situación histórica actual lo exige. Lo exige, decimos, pues nos encontramos ante la irrupción de una modalidad de intelección de la cual el filósofo nos advirtió tempranamente; una que atenta contra todos los ideales progresistas que acompañaron a la humanidad durante siglos de florecimiento conceptual, y donde los prejuicios reaccionarios incubados por la dominación ideológica burguesa contemporánea comienzan a cosechar sus primeros frutos. Nos referimos al *pensamiento mágico*: consecución temática de contenidos de todo tipo – filosóficos, políticos, estéticos, emocionales, etc. – exclusivamente a través de imágenes, sin mediación alguna del pensamiento conceptual – representante por antonomasia de la tradición científica moderna –.

“El significado de las imágenes es mágico” (Flusser 2001, 11). En ellas, toda potencia intelectual se subordina a su *proyección imaginal*. De esa manera, el pensamiento mágico solo es capaz de proveer premisas superficiales, constituidas por la materia de los prejuicios dominantes siempre-ya dados. *El pensamiento mágico es hijo de la superstición*. Y bien sabemos cuánto Spinoza luchó contra ella. Pero lo hizo denunciando conscientemente sus funciones políticas (Spinoza 2014, 76 y ss.); o sea, sus potestades positivas. En lugar de limitarse a denostar la irracionalidad de la superstición, el filósofo se concentró en esclarecer sus modalidades de efectividad en el seno de cada formación social. Precisamente esto último fue lo que diferenció su obra de los demás, haciéndole sufrir el más duro exilio intelectual. *Spinoza fue un pensador de la efectividad, no de las garantías*. En lugar de cuestionar la veracidad de los hechos, se esforzaba por esclarecer sus mecanismos de funcionamiento, articulación e inserción popular.

A dicha disposición conceptual y espiritual debemos nuestro retorno a su obra, pues, aunque han pasado cientos de años desde su producción, encontramos en ella las claves filosóficas para plantear en términos adecuados el problema de la hegemonía contemporánea del pensamiento mágico, *modelo mental propio del aparato digital*. Nos referimos a la *imagen-atributo*: atributo de la substancia que descubrimos estudiando tanto

al concepto de *imago* proveniente del psicoanálisis, como al de *e-image* derivado de los estudios visuales.

En caso de la *imago*, nos referimos principalmente al trabajo de Lacan sobre el *estadio del espejo*. Para el autor, “la función del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del *Innewelt* con el *Umwelt*” (Lacan 2009b, 102). En el caso de la *e-image*, a los trabajos de José Luís Brea sobre la *imagen-tiempo*. Según este último, “mientras que la imagen artesanalmente producida persiste estable en su asociación estructural al soporte en el que se inscribe indisociablemente, la *e-image* flota efímeramente en el suyo, sin permanencia” (Brea 2007, 188). Aunque ambas imágenes corresponden a categorías diferentes, comparten algo que las vuelve indisociables al campo genérico de la imagen: *el efecto-imaginario*. Mientras la *imago* adquirida durante el estadio del espejo actúa por persistencia articuladora inconsciente, la *imagen-tiempo* lo hace por ausencia relacional. Ambas estructuran el principio de realidad a través de su despliegue. Como vemos, estamos ante un fenómeno *atributivo*, al cual Spinoza se refirió durante su obra.

Para Spinoza, la substancia posee infinitos atributos de los cuales solamente conocemos dos: la extensión y el pensamiento (Spinoza 2013, 124-125). Dado su contexto histórico particular, el filósofo no clasificó ninguno más. Sin embargo, legó algunas indicaciones para hacerlo, comenzando por su definición genérica. Un atributo es “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Spinoza 2013, 56). Por lo tanto, la substancia existe en sus atributos y viceversa. *Substancia y atributos comparten su materialidad*. Siendo las imágenes siempre *imágenes-de*, la pregunta por su pertenencia a la cosa representada resulta urgente. En particular, cuando nos encontramos con la teoría de los Tres Géneros de Conocimiento elaborada por el filósofo, según la cual cada género de conocimiento posee la peculiaridad de coexistir paralelamente a los demás, sin posibilidad de *tránsito inmanente* entre sí.

En el caso del Primer Género de Conocimiento (Spinoza 2013, 181), Spinoza se refiere a los efectos de lo imaginario en la constitución efectiva del conocimiento; conocimiento que, aunque falseado por la imaginación, posee efectos materiales en el principio de realidad, pues articula las prácticas de los sujetos siguiendo las diatribas de lo imaginado. En este punto exacto es donde el Primer Género de Conocimiento, el Estadio

del Espejo y la e-image se encuentran, estableciendo una problemática común de importancia trascendental para nuestra época: *los efectos materiales de lo imaginario en la producción de realidad*.

Con el aparato digital – dominante durante nuestra época –, lo imaginario adquirió un lugar privilegiado entre las prácticas sociales, promoviendo el surgimiento de una nueva superstición: la *superstición técnica*. Ella contribuye al desarrollo hegemónico del pensamiento mágico, relegando de sus funciones al pensamiento conceptual. Esto último implicó una inversión en la tendencia conceptual progresista que acompañó al desarrollo moderno, signando la época según las claves reaccionarias de la ideología dominante. O sea, la reproducción ininterrumpida de las prácticas sociales hegemónicas en el seno de las formaciones sociales digitalizadas, de las cuales sus hábitos hiperliberales son síntomas unívocos.

Teniendo en consideración las evidencias epocales, además de las urgencias inherentes al período histórico presente, nos parece necesario estudiar el estatuto de la imagen en términos positivos, siendo nuestra tesis sobre la existencia de una *imagen-atributo* la guía de nuestra investigación. Solo así podremos contribuir a descifrar las modalidades de articulación y funcionamiento de lo imaginario en la época del aparato digital. En razón de lo anterior, justificamos el recurso a la teoría de Spinoza como el eje basal de nuestro trabajo, siendo las contribuciones de Lacan y José Luís Brea, sus complementos inmediatos en el tratamiento del problema.

## **1. Spinoza y la crítica de lo imaginario**

“Vivimos con imágenes y entendemos el mundo en imágenes” (Belting 2007, 14). Dicho axioma nos obliga a preguntarnos por las funciones efectivas de lo imaginario en la producción de realidad, más allá de la representación. Para hacerlo, debemos partir por abandonar la *mitología de la ilusión*, inaugurada por la tradición filosófica iluminista durante el período de ascenso de la burguesía europea. En ese entonces, la lucha enconada contra la remanencia feudal encontró en el humanismo valiosas herramientas para combatir al clero y sus lacayos. Conceptos ideológicos como los de “alienación” entramparon el

quehacer filosófico en torno al estudio de las *garantías del conocimiento*, negando así la efectividad de las prácticas feudales hasta entonces dominantes; estas últimas, apoyadas en una ideología religiosa donde el signo estaba excluido por principio, y la realidad respondía a los esquemas teológicos de la Iglesia.

La obra de Spinoza resulta indispensable para superar los nudos ideológicos instaurados por el idealismo iluminista a partir de la *cuestión de las garantías*. Para el filósofo, “existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista” (Spinoza 2013, 68). *La existencia efectiva de cada cosa invalida la pregunta por las garantías de su existencia*. “Afirmando que <<lo verdadero se indica a sí mismo y a lo falso>>”, Spinoza dejaba de lado el problema del <<criterio de verdad>>” (Althusser 1975, 50). De esa manera, asumió posiciones materialistas abocadas al esclarecimiento de los mecanismos de articulación y funcionamiento que posibilitan lo siempre-ya dado. En Spinoza, la mitología de la ilusión no tiene cabida. Eso explica su comprensión de la efectividad de lo imaginario sobre la realidad a partir del Primer Género de Conocimiento.

El Primer Género de Conocimiento corresponde al conocimiento parcial, mutilado, confuso, adquirido por experiencia vaga, relativo a la opinión y la imaginación de las cosas (Spinoza 2013, 179). Como podemos observar, aquel género solo es capaz de proveer conocimientos falseados. Sin embargo, sus efectos regulan las prácticas y opiniones cotidianas del vulgo en variados temas. Por lo tanto, aun siendo solamente imaginaciones de las cosas mentadas y no sus conocimientos adecuados, las impresiones promovidas por el Primer Género de Conocimiento *hacen* realidad, articulando y modulando las prácticas del vulgo según los prejuicios imaginarios que induce. Sus efectos son íntegramente asimilados por el principio de realidad que regula toda relación entre sujeto y entorno.

Un buen ejemplo de lo anterior es la relación entre honores y felicidad planteada por Spinoza en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*: “los honores constituyen un gran impedimento, porque para lograrlos es necesario vivir según el criterio de las gentes, esto es, evitando lo que ellas vulgarmente evitan y buscando lo que ellas vulgarmente buscan” (Spinoza 2006, 31). Como podemos ver, las imaginaciones permean la realidad a través de los prejuicios que inducen al vulgo, moldeando las prácticas cotidianas a su imagen y semejanza.

Fue así como Spinoza inauguró la crítica de lo imaginario: comprender las imaginaciones no como el reverso alienado de una verdad garantizada teleológicamente, de la cual tales imágenes solamente son premisas inmatrimales e inconsistentes – fácilmente revocables por la acción del genio benévolo del raciocinio –, sino como aquello que regula las prácticas apriorísticas de los saberes y percepciones preliminares con las cuales el vulgo establece su contacto con las cosas, moldeando su principio de realidad. *Con Spinoza, lo imaginario adquiere un estatuto material*. De esa manera, se gana un lugar autónomo en la práctica teórica.

La teoría del Primer Género de Conocimiento de Spinoza nos permite comprender el carácter atributivo de las imágenes. Ellas cumplen funciones *naturantes* (Spinoza 2013, 96): producen las concepciones preliminares sobre las cosas, determinando así la vía de acceso hacia el conocimiento racional de lo imaginado. El Primer Género de Conocimiento se erige como una fuerte resistencia imaginaria hacia el conocimiento verdadero, regulando las prácticas apriorísticas que derivan de la asimilación de sus prejuicios. Lo anterior, por efecto de *la introyección de imágenes vulgares mediante afección corporal*. En palabras de Spinoza: “llamaremos <<imágenes>> de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los <<imagina>>” (Spinoza 2013, 155)<sup>2</sup>. El carácter materialista de dicha definición traza una línea de demarcación con toda la tradición idealista ulterior.

A diferencia de sus pares idealistas, Spinoza comprendió la función positiva de las imágenes mediante el estudio de los efectos particulares de lo imaginario sobre lo real. Lo anterior encuentra su mejor ejemplo en las afecciones del cuerpo. La tríada *alma/imaginación/cuerpo* releva en Spinoza una definición atributiva de las funciones que cumplen las imágenes en la representación de la realidad para los individuos. He allí el sentido de la proposición XII de la parte tercera de la *Ética*: “el alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (Spinoza 2013, 226).

---

<sup>2</sup> Tal definición del filósofo se aproxima bastante a la de “imago” planteada por Freud y Lacan. Volveremos a ello.

Hasta el momento, nos encontramos frente a dos funciones de lo imaginario en la obra de Spinoza: 1) *producción de conocimiento falseado*; 2) *regulación de las afecciones del cuerpo*. En ambos casos, las imágenes proyectadas/introyectadas cumplen funciones atributivas. No se limitan a representar la cosa de la cual son imagen, sino que la constituyen en un *segundo nivel*. Este último, relativo a las prácticas efectivas que promueven en el vulgo desde su aparición. La crítica de lo imaginario presente en la obra de Spinoza nos permite concebir las imágenes como un atributo más de la substancia, independientemente de su modalidad particular de expresión (imago, imagen visual, etc.). Lo cierto es que, en tanto productos del plasma imaginal, las imágenes participan activamente en la estructuración de la realidad. En palabras de Flusser:

“Las imágenes son intermediarios entre el mundo y los hombres. El hombre existe, es decir, no accede al mundo de forma inmediata, sino a través de las imágenes, que le permiten imaginarlo. Pero en cuanto se lo representan, se interponen entre el mundo y el hombre. Sirven como mapas y se convierten en pantallas: en lugar de representar el mundo, lo desfiguran, hasta que el hombre finalmente empieza a vivir en función de las imágenes que crea.” (Flusser 2001, 13)

*Las imágenes signan el conocimiento de las cosas, trazando la ruta de acceso hacia ellas*. Sin embargo, no desaparecen una vez abierta la avenida hacia el conocimiento de lo imaginado. Persisten ininterrumpidamente como *espectros ideológicos*, amenazando con falsear el conocimiento racional de la cosa. Por eso Spinoza nos advierte sobre la amenaza del Primer Género de Conocimiento. *No existe tránsito inmanente desde el Primer Género de Conocimiento – imaginario – hacia el Segundo Género de Conocimiento – conceptual –*, pues entre ambos se produce una relación de paralelismos en la cual lo racional solo es tal mientras se diferencie de lo imaginario. Para Spinoza, “las ideas falsas e imaginadas nada tienen de positivo (como hemos mostrado abundantemente), para que se llamen ideas falsas o imaginadas; sólo por defecto del conocimiento son consideradas tales” (Spinoza 2006, 63). En ese sentido, nos encontramos ante el problema de la adecuación/inadecuación de las ideas respecto de lo ideado, donde lo imaginario hace de las suyas a través de la apropiación de los nombres. Según el filósofo, “la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas” (Spinoza 2013, 196).

Como vemos, para Spinoza siempre primó la efectividad por sobre la validez de lo siempre ya dado.

El paralelismo existente entre los Géneros de Conocimiento obstruye toda tentativa de tránsito inmanente entre sí. La tónica de Spinoza rechaza toda concepción de la substancia en términos expresivos – como en Hegel –, representándola como un todo múltiplemente determinado y articulado a través de sus atributos y modos. Para Spinoza, cada Género de Conocimiento posee reglas propias que le permiten operar diferencialmente respecto de sus pares. Esto es de gran interés para el problema que nos convoca. Según el filósofo, “los procesos por los cuales se producen imaginaciones se efectúan según leyes propias” (Spinoza 2006, 56). Por lo tanto, “las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno” (Spinoza 2013, 55): el error se produce cuando son llevadas hasta el dominio del Segundo Género de Conocimiento mediante el *nombre*.

La imposibilidad de un tránsito inmanente desde el Primer Género de Conocimiento hacia el Segundo Género de Conocimiento, nos obliga a concebirlo como un *salto*. Esto último confirma las potestades autónomas del Primer Género de Conocimiento, y con él, de las imágenes. En tanto modalidades materiales del plasma imaginal, *las imágenes solo pueden concebirse mágicamente*; o sea, mediante el pensamiento mágico. Para que lo imaginado pueda ser conocido racionalmente, las imágenes deben ser atravesadas por el pensamiento conceptual, mediante su transformación en *textos*. Como señala Flusser, “los textos son un metacódigo de las imágenes” (Flusser 2001, 13). A través de ellos, la cosa imaginada es abordada desde el ámbito del Segundo Género de Conocimiento, resultando así racionalizada a través del entendimiento. Este último está obligado a lidiar con las *imágenes-de* al momento de comenzar el proceso de conocimiento. Dicha omnipresencia de las imágenes implica un problema permanente a resolver por parte del pensamiento conceptual. Este nunca podrá desplegarse plenamente, si no es capaz de atravesar las imágenes.

En cuanto propietarias de las superficies, las imágenes son necesariamente los puntos de apertura de la mundanidad. Por ello, el ejercicio *textológico* que acompaña al pensamiento conceptual – herramienta del Segundo Género de Conocimiento –, está obligado a lidiar con lo imaginario permanentemente, aun cuando consigue superar los escollos propios de los prejuicios. Por esa razón, toda práctica conceptual está obligada a

realizarse *diferencialmente* respecto de lo imaginario. Se produce así un fenómeno de características dialécticas, donde lo racional es tal en la medida que se diferencia de lo imaginario. Por contraparte, lo imaginario mantiene su estadio de tal, mientras consiga regular las afecciones del cuerpo.

Siguiendo la ruta trazada por Spinoza, podemos notar que lo imaginario está directamente ligado al ejercicio de las pasiones corporales. Esto último posee efectos políticos monumentales, de los cuales el *Tratado Teológico-Político* nos ilustra con relación a los profetas. Según Spinoza, “los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa” (Spinoza 2014, 117). De esa manera, eran capaces de transformar sus alucinaciones en combustible político mediante la transferencia de sus imágenes al vulgo. Así, conducían a las masas según sus propósitos particulares, sirviéndose de lo imaginario para fundamentar sus principios. *La astucia política de los profetas corresponde a su habilidad para modelar el imaginario popular*. Su labor no es racional, sino pasional: funciona en la medida que sus imágenes se instalan en el imaginario de las masas, permeando sus prácticas cotidianas. Según Spinoza, “a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural” (Spinoza 2014, 114); este último, ligado al ejercicio del raciocinio. Nos encontramos nuevamente ante los efectos materiales del Primer Género de Conocimiento.

La crítica de lo imaginario elaborada por Spinoza, abrió un camino en la filosofía que la prohibición de su obra amenazó con clausurar. Nos referimos al *tratamiento materialista de la ideología*. La comprensión del carácter atributivo de las imágenes, implícita en sus estudios relativos a los efectos materiales de lo imaginario sobre la intelección y el cuerpo, sentaron las bases para un investigar el problema central de la ideología: *la representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia* (Althusser 2015, 295). El Primer Género de Conocimiento está íntimamente ligado a las modalidades operativas de la ideología. Comprendida en términos materialistas, aquella es el músculo que regula los movimientos espontáneos de los sujetos. Por esa razón fue que Althusser reconoció a Spinoza como el primer teórico espontáneo de la ideología, señalándolo a su vez como el verdadero precursor de la obra de Marx. En sus propias palabras:

“La <<teoría>> de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología, y sobre la primera ideología de esa época, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo <<expresado>> por el estado de sus cuerpos. Este materialismo de lo imaginario que abre el camino a una concepción sorprendente del Primer Género de Conocimiento: algo diferente de un <<conocimiento>>, el mundo material de los hombres tal como viven, el de su existencia concreta e histórica.” (Althusser 1975, 49)

Sin embargo, no fue sino hasta la irrupción del psicoanálisis cuando la concepción atributiva de la imagen, presente anteriormente en la obra de Spinoza, consiguió un lugar propio en la teoría. Lo anterior, gracias a los trabajos de Freud en torno al significado de los sueños y al Complejo de Edipo. En este último caso, la resolución del drama edípico es posible cuando *el sujeto introyecta la imagen del Padre*, transustanciándola en *ideal del yo*. De esa manera, consigue entrar al Orden simbólico, dotándose de la Ley necesaria para su inserción social. Para Freud, tal es la vía para la formación del yo. En sus propias palabras:

“El yo se desarrolla desde la percepción de las pulsiones hacia su gobierno sobre éstas, desde la obediencia a las pulsiones hacia su inhibición. En esta operación participa intensamente el ideal del yo, siendo, como lo es en parte, una forma reactiva contra los procesos pulsionales del ello. El psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello.” (Freud 1984, 56)

La particularidad de esta operación de introyección del Padre y de sus efectos en la formación del yo, es su lugar de acontecimiento. Nos referimos al ámbito de *lo imaginario*. El ideal del yo, vehículo de la Ley, solo es una imagen del Orden representado por el Padre. A pesar de su aparente inmaterialidad, tal introyección guía la inserción del sujeto en el ámbito de *lo simbólico*, y con ella, su desarrollo social. Así, adquiere el principio de realidad necesario para sus relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, Freud no logró clarificar las modalidades propias de lo imaginario, pues concibió su problemática recurriendo a términos ajenos a ella. Como observó Althusser, “Freud tuvo que pensar su descubrimiento y su práctica con conceptos importados, tomados de la física energética, entonces dominante, de la economía política y de la biología de su época” (Althusser 1996a, 29). Fue gracias a Lacan que el trabajo de Freud consiguió dotarse de una teoría general (Althusser 1996b, 111). Esta última encontró en el concepto de *imago* a una de sus más valiosas herramientas. A continuación nos referiremos al estudio

del *Estadio del Espejo como Formador del Yo [Je]* elaborado por Lacan. En él podremos observar las funciones atributivas de la imagen en la constitución de los sujetos.

## 2. El Estadio del Espejo

Lacan le otorgó un soporte físico a la materialidad freudiana de lo imaginario a partir del *estadio del espejo*. Para el analista, la asunción del yo [*je*] no corresponde a la introyección de la imagen del Padre durante la resolución del drama edípico mediante el ideal del yo, sino a la identificación de la cría humana con su imagen especular proyectada sobre una superficie reflectante. “La cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal” (Lacan 2009b, 99). Dicho reconocimiento le permite dotarse de un yo [*je*] que regulará sus relaciones con el otro, comenzando por la representación de su cuerpo como una totalidad ortopédica fragmentada. De esa manera, asume la plenitud de su existencia como humano mediante la asunción de su imagen especular, prefigurando así su posterior alienación en el otro; o sea, su ingreso al orden simbólico. Todo lo anterior, por efecto de la condición *naturante* de las imágenes en la constitución del yo [*je*] durante el período que va entre los seis y dieciocho meses de edad.

Tal particularidad imaginal de la especie humana reconocida por Lacan, desplazó el problema de la identificación primaria desde las remanencias energéticas y biológicas aún presentes en Freud, hacia el plano simbólico del *imago*. Para Lacan, la relación del *Innewelt* con el *Umwelt* se articula de acuerdo a las imágenes que interpelan al individuo transformándolo en sujeto humano mediante la asunción del yo [*je*]. La forma total del cuerpo le es dada al sujeto como *Gestalt*; por tanto, exterioridad constituyente. Ella simboliza la permanencia mental del yo [*je*] adquirido durante el estadio del espejo, prefigurando su destinación alienante. Todo esto, en una fase previa a la resolución del drama edípico, al cual corresponde la transustanciación de la imagen del padre en ideal del yo. “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha

dicho, del *Innwelt* con el *Umwelt*” (Lacan 2009b, 102). Lo imaginario adquirió en Lacan la potestad suficiente para concebirse como axiomática del principio de realidad.

Como podemos observar, para Lacan el estadio del espejo conduce la inserción del individuo humano en el orden simbólico, mediante su interpelación como sujeto a través de las imágenes que lo dotan de un yo [*je*] prefigurado para alienarse en el otro. Aquí, la imagen cumple funciones atributivas en la formación del sujeto humano en cuanto tal, al punto de organizar su relación consigo mismo y con su entorno. Tanto la identificación primordial de la cría humana como su relación dialéctica ulterior con el otro, encuentran sus cimientos en los sucesos acaecidos durante el estadio del espejo. En palabras del analista:

“El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrécito en ese estadio *infans*, nos parece por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.” (Lacan 2009b, 100)

*El estadio del espejo organiza el principio de realidad del sujeto mediante su proyección imaginaria.* La cría humana no se incorpora a la realidad humana a través de su conocimiento, sino porque puede imaginarla. Un buen ejemplo de lo anterior es el problema de la totalidad ortopédica del cuerpo. Aun encontrándose en la mayor impotencia motriz, la cría humana reconoce su cuerpo en el espejo reclamando propiedad sobre él. “La sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real” (Lacan 1981, 128). Dicha imaginación le permite adquirir la motricidad que luego guiará su relación con el otro. Aquí, lo imaginario opera como un punto de encuentro entre lo simbólico y lo real, haciendo posible su relación y manteniéndose en ella permanentemente.

El estadio del espejo viabiliza la inserción de los individuos en cuanto sujetos humanos en el orden simbólico. La relación imaginaria entre la cría humana y su imagen especular inauguran el tránsito desde *lo real* hacia la *realidad*; o sea, el camino del lenguaje que lo insertará en lo simbólico, dominando así las pulsiones emanadas del ello. “Las estructuras de la sociedad son simbólicas. El individuo, en la medida en que es normal, se vale de ellas para conductas reales, y en la medida en que es psicópata, las expresa a través de

conductas simbólicas” (Lacan 2009c, 135). Para Lacan, lo imaginario cumple funciones esenciales en la sanidad mental de los individuos, dada su estructuración con lo real y lo simbólico. En ese sentido, lo imaginario hace posible la asunción de lo simbólico, combatiendo las prácticas de lo real provenientes desde la “ley del corazón” (Lacan 2009a, 169-170), fuente de toda locura.

Lacan comprendió el carácter *naturante* de las imágenes en la constitución de los sujetos, logrando así superar las reminiscencias energéticas y biológicas aún presentes en la obra de Freud. Por eso la importancia del concepto de *imago* con el cual el analista guió su exposición en torno al estadio del espejo. “La imago es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante” (Lacan 2009a, 185). Dicho concepto posee una materialidad significativa suficiente para representar a lo imaginario como dotado de funciones *atributivas*, y no como un reverso de lo real-empírico falseado. Para Lacan, la imago es formadora de identidad (Lacan 2009d, 111). Por esa razón, la experiencia del espejo es clave. Al respecto, Dolto indicaba:

“Sólo tras la experiencia especular, que el niño repite experimentalmente con sus idas y venidas deliberadas frente al espejo, comienza en cierto modo a apropiarse de su propio cuerpo, tendiendo así a su narcisismo una trampa, narcisismo que, desde este momento, llevará el nombre de primario. El parecer se pone a valer, y a veces a prevalecer sobre lo sentido del ser. En particular su propio rostro, que el espejo le revela y que desde ahora será indisociable de su identidad, solidario de su cuerpo, tórax, tronco, miembros, convence al niño que es semejante a los otros humanos, uno entre ellos.” (Dolto 1986, 127)

*A través del imago especular el individuo se humaniza, transformándose en sujeto humano.* Durante el estadio del espejo, la cría humana se identifica con su especie mediante la asunción de su imagen yoica. Ella encuentra en el *rostro* su producto mejor modulado. El rostro cumple funciones axiomáticas en la identificación genérica del sujeto humano. Por su efecto, el individuo reconoce en la instancia tutelar a un par genérico diferencial, trazando el camino simbólico hacia la humanización. Todo esto, por efecto de la experiencia escópica del *infans* durante el estadio del espejo. Nuevamente, en palabras de Dolto:

“La visión de su imagen en el espejo impone al niño la revelación de que su cuerpo es una pequeña masa al lado de tantas otras masas de diferentes

dimensiones y sobre todo de la gran masa de los adultos. Él no lo sabía. También hay esto de nuevo: el descubrimiento de un rostro y de un cuerpo desde ahora inseparables el uno del otro. Por tanto el niño ya no puede, en realidad, a partir de la experiencia escópica compartida con otro, confundirse ni con el otro ni con el otro del otro, quiero decir: ni con el padre, ni con la madre, ni con un hermano mayor, lo que gustosamente hacía antes.” (Dolto 1986, 124)

Siguiendo los pasos de Lacan, Dolto comprendió que, durante el estadio del espejo, el individuo se transforma en sujeto humano mediante una interpelación imaginaria que, en adelante, organizará tanto su *mismidad óptica* como sus relaciones interpersonales. Como indicó Dolto, desde el estadio del espejo, el *parecer* ocupa el lugar del *ser* en el inconsciente del sujeto, llegando incluso a sustituirlo. En este punto, la analogía con el Primer Género de Conocimiento de Spinoza resulta totalmente adecuada. La inserción simbólica del sujeto desde lo imaginario implica una clausura del dominio de *lo real*, dando paso a la *realidad*. Como vimos, esta última es siempre simbólica. *El principio de realidad se compone del plasma imaginal que viabiliza sus modalidades operatorias simbólicas*. Además de la imagen total de su cuerpo fragmentado y motriz, el sujeto accede al lenguaje, pudiendo así establecer las relaciones intersubjetivas necesarias para insertarse en sociedad. Aquello es de gran interés, pues da cuenta de cómo *el despertar de la palabra en el sujeto responde a los efectos de lo imaginario en su constitución simbólica*.

Como resulta patente, tanto la imagen como lo imaginario cumplen funciones atributivas en la tópica analítica fundada por Lacan. Tanto así, que incluso la visión escópica no es tal sino en cuanto *prearticulada* por lo imaginario. Respecto a la óptica, el analista señala: “para que haya óptica es preciso que a cada punto dado en el espacio real le corresponda un punto, y sólo uno, en otro espacio que es el espacio imaginario” (Lacan 1981, 124). La imagen solamente puede funcionar como tal en la medida que pueda ser *imaginada*. Esto último indica las relaciones de correspondencia entre imagen y substancia. La imagen solamente puede existir en tanto *imagen-de*. Las imágenes son partes integrantes de las cosas imaginadas, de las cuales son un atributo particular y una modalidad específica de intelección. De esa manera, se produce un paralelismo entre los postulados de Lacan sobre el estadio del espejo y los de Spinoza en torno al Primer Género de Conocimiento.

Tanto Spinoza como Lacan abordan críticamente las funciones articuladoras de lo imaginario sobre la realidad; una realidad que, mediante las prácticas que induce en cada

sujeto, transforma permanentemente. En el caso de Lacan, la imago funciona como *cesura* de las fases psíquicas que atraviesa el sujeto a través de las identificaciones resolutivas que transforman sus relaciones intersubjetivas. De esa manera, cada imago se *incrusta* en él, moldeando su comportamiento. En palabras del analista:

“La historia del sujeto se desarrolla en una serie más o menos típica de identificaciones ideales, que representan a los más puros de los fenómenos psíquicos por el hecho de revelar, esencialmente, la función de la imago. Y no concebimos al Yo de otra manera que como un sistema central de esas formaciones, sistema al que hay que comprender, de la misma forma que a ellas, en su estructura imaginaria y en su valor libidinal.” (Lacan 2009a, 175)

En ese sentido, podemos afirmar que *la imago es un atributo del sujeto humano*, y con él, de la substancia sin la cual no puede constituirse. “Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Spinoza 2013, 66). Dada sus potestades privilegiadas, de las cuales el estadio del espejo nos otorga un modelo exacto, la imagen integra dicha esencia substancial del sujeto humano, pues, aunque parcialmente, cumple funciones constitutivas en la organización del principio de realidad, mediante la acción de lo imaginario. Como vimos, el Yo es su producto por antonomasia.

*Tanto en la obra de Lacan como en la de Spinoza, las imágenes operan como partes integrantes de la cosa.* Sin ir más lejos, la noción de *fantasma* – clave en el dispositivo teórico psicoanalítico – se encuentra presente en la concepción del afecto de Spinoza. Esta última, íntimamente ligada a los efectos de lo imaginario sobre el cuerpo. Según Spinoza, las afecciones del cuerpo responden a la introyección de imágenes exteriores bajo la forma de percepciones del alma. Por lo tanto, mientras una imagen persista, su efecto seguirá presente. En sus propias palabras: “Mientras el hombre esté afectado por la imagen de una cosa, considerará esa cosa como presente, aunque no exista (por la Proposición 17 de la Parte II, con su Corolario), y no la imaginará como pretérita o futura, sino en cuanto su imagen se vincule a la de un tiempo pretérito o futuro (véase Escolio de la Proposición 44 de la Parte II)” (Spinoza 2013, 232). De esa manera, Spinoza se refirió espontáneamente al problema del trauma, recurrente en la teoría psicoanalítica.

Para Lacan, la experiencia analítica es “un doble movimiento mediante el cual la imagen, primero difusa y quebrada, es regresivamente asimilada a lo real, para ser

progresivamente desasimilada de lo real, es decir, restaurada en su realidad propia. Una acción que da testimonio de la eficacia de esa realidad” (Lacan 2009e, 92). La cura analítica se concentra en el tratamiento de los fantasmas devenidos de las imagos; estos últimos, responsables de las afecciones corporales acarreados por desequilibrios psíquicos tales como las neurosis. Al igual que Spinoza, Lacan comprendió los afectos corporales ligados a las percepciones del alma. Sin embargo, es necesario mencionar que para él, lo imaginario estaba determinado en *última instancia* por lo simbólico. En sus propias palabras:

“Sin duda lo imaginario no es ilusorio y da materia a la idea. Pero lo que permitió a Freud realizar el descenso al tesoro con que quedaron enriquecidos sus seguidores es la determinación simbólica a la que la función imaginaria se subordina, y que en Freud es siempre recordada poderosamente, ya se trate del mecanismo del olvido verbal o de la estructura del fetichismo.” (Lacan 2009f)

Aunque funciona como la avenida hacia el Orden, lo imaginario responde al trazado siempre-ya dado de la Ley simbólica. Su objetivo final es la inserción del sujeto en lo simbólico. Por lo tanto, se despliega entre sus márgenes. Lo imaginario posee la determinación particular de la subjetividad, mientras lo simbólico, su determinación general en última instancia. Esto último, por efecto de la privilegiada entre lo simbólico y el significante.

Como podemos observar, aún mediante dispositivos teóricos diferentes, existe solidaridad conceptual entre la concepción de lo imaginario de Spinoza y de Lacan. En ambas, la imagen cumple funciones *atributivas*, lo cual nos permite citar las investigaciones del analista como respaldos para nuestra tesis sobre la imagen-atributo esbozada en la crítica al Primer Género de Conocimiento.

Ha llegado la hora de abordar el problema de la imagen-atributo en su expresión más reciente; aquella que, por su evidencia, incitó nuestra investigación acerca de las funciones atributivas de la imagen. Nos referimos al aparato digital y su correlato escópico: la *e-image*.

### 3. E-image

El aparato digital promueve nuevas modalidades de aparición de la materia. Por su efecto, los más diversos fenómenos sociales son absorbidos electrónicamente, sumiéndose en la *lógica RAM*. Esta última consiste en la distribución digital de contenidos heterogéneos, codificados relacional y fragmentariamente, a través del despliegue nodal de imágenes-tiempo repartidas a lo largo del *entramado-link* en red. “Nada de consigna ni preservación: puros operadores relacionales de datos” (Brea 2010, 83). El aparato digital moldea la sensibilidad epocal mediante *informaciones imaginarias*. Estas últimas circulan a través de dispositivos electrónicos de interfaz líquida. Nos encontramos ante un aparato donde la imagen – y con ella, lo imaginario – regulan el hacer-mundo contemporáneo desde su irrupción, sin la necesidad de recurrir a prácticas conceptuales para lograrlo.

“Un aparato es lo que articula lo sensible y la ley bajo la forma de un llamado a la singularidad y al ser común” (Déotte 2012, 72). *El aparato regula la aperturidad de la mundanidad imbuyéndola de su materialidad, mientras que los dispositivos modulan el hacer-aparecer epocal objetivando sus determinaciones sensibles*. Siguiendo los términos de Spinoza, el aparato corresponde al ámbito del *atributo*, mientras que el dispositivo, al del *modo*. “Por modo entiendo las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (Spinoza 2013, 57). El aparato hace posible la afección, mientras que el dispositivo la materializa. El aparato es *naturante*; el dispositivo, *naturado*. Llevado al caso particular que nos convoca, podemos señalar que *el aparato es lo digital*, mientras que sus dispositivos, *los artefactos digitales* que funcionan según sus determinaciones técnicas específicas (computadoras, celulares, etc.).

El aparato digital encontró las condiciones necesarias para surgir luego de la Segunda Guerra Mundial. Lo anterior, debido al desarrollo productivo de posguerra. Este último promovió una nueva modalidad de la materia: la *información*. “Desde el comienzo de la posguerra, a la materia, que hasta entonces era considerada desde el punto de vista de la masa y la energía, se le agrega, para completarla, la noción de información” (Virilio 1996, 148-149). Se produjo así una torsión epocal en el estatuto de la energía, debido al amplio desarrollo tecnológico belicista. “Luego de la energía en potencia (potencial) y la energía en acto (cinética), surge la eventualidad de una energía en información (cibernética)” (Virilio 1996, 149). La

codificación se erigió como dimensión productora de realidad. Como vemos, la cibernética sentó las bases para el surgimiento de un nuevo aparato epocal.

Sin embargo, no fue sino hasta su *masificación comercial* cuando los productos de la cibernética consiguieron situarse al centro de las formaciones sociales occidentales, convirtiéndose en reguladoras del principio de realidad. Esto se debió principalmente al hecho de que sus productos dejaron de ser un monopolio industrial-militar, convirtiéndose en mercancías vulgares de consumo masivo. Dicho giro comercial, motivado por las condiciones particulares de la producción capitalista desde mediados del siglo XX, difundió a nivel de masas los productos de la cibernética. De esa manera, su dimensión codificadora comenzó a desempeñar funciones centrales en las formaciones sociales occidentales. Esto generó el impulso suficiente para convertir a los productos de la cibernética moderna en un aparato epocal dominante. Ello, gracias a la imposición de su *temporalidad* propia como la medida regular del quehacer mundano contemporáneo.

Como resulta patente, el aparato digital se apropia de lo real, transformándolo según sus determinaciones programáticas. Lo anterior, a través del *código*. El aparato digital regula el hacer-mundo epocal a partir de su proyección codificada. Sin ir más lejos, los dispositivos digitales solamente pueden funcionar en tanto cajas negras reguladas por algoritmos altamente complejos e ininteligibles operatoriamente. Se produce así la siguiente contradicción: *mientras más opaco resulta el sistema operativo del artefacto, más amigable es su interfaz de usuario*. El aparato digital responde a un fenómeno histórico de falsa intelección de los dispositivos, donde el código asegura tanto la opacidad del sistema como la navegación amigable en él.

El pragmatismo característico de la cibernética se traduce en una modalidad de intelección digital que encuentra sus garantías en las formas de interacción del usuario con el código. Este último es inaccesible. Solo podemos relacionarnos con los productos del aparato digital en tanto informaciones imaginarias; o sea, a través de sus imágenes simuladas. *El hacer-mundo digital es necesariamente el imperio de la imagen*. El código al desnudo carece de significación para los usuarios. Es mediante su representación como imagen-de digitalizada, que podemos acceder a la información que produce. Produce, decimos, pues dadas sus particularidades programáticas, *toda información digital se supedita a su código de origen*. Materialmente hablando, no hay posibilidad alguna de que

la información digital respete la presunta pureza lo informado, pues su programa implica su codificación algorítmica<sup>3</sup>. De esa manera, nos encontramos con las bases materiales del pensamiento mágico, el cual representa el triunfo del Primer Género de Conocimiento sobre la práctica conceptual moderna.

La ininteligibilidad del código digital obliga a que las relaciones entre los sujetos y sus productos se hagan exclusivamente a través de imágenes. Como vemos, en el aparato digital es donde el carácter atributivo de la imagen encuentra su expresión mejor lograda. Aquí, lo imaginario, necesario para la relación entre sujeto y aparato, alcanza niveles privilegiados. “Los aparatos deben extraer su material no de lo real sensible, sino del plasma imaginal” (Déotte 2013, 51). En el caso del aparato digital, tal requerimiento totaliza la operación, pues la domina de principio a fin. A diferencia del aparato psicoanalítico, donde la imago traumática tiene como propósito transformarse en palabra verdadera a través de la cura analítica, en el aparato digital las imágenes deben mantenerse permanentemente, pues su modalidad particular de intelección así lo requiere. Tanto así, que las imágenes digitales poseen la particularidad de ser *imágenes-luz*. En palabras de Aumont:

“Hay imágenes opacas, hechas para ser vistas por reflexión y que pueden tocarse; estas imágenes están, unívocamente, ante nosotros, ante nuestra vista; resultan de un sedimento, sobre un soporte del que ya no son inseparables. Y hay imágenes-luz, que no resultan de sedimento alguno, sino de la presencia más o menos fugitiva de una luz sobre una superficie en la que nunca se integra.” (Aumont 2013, 187)

El hecho de que de las imágenes digitales sean imágenes-luz, o sea, que posean *luminancia propia*, sintomatiza la función que cumplen en el aparato digital. Sin ellas, no hay mundanidad electrónica posible. Y dado el carácter relacional y fragmentario de la lógica RAM, tales *imágenes-luz-tiempo* deben sucederse ininterrumpidamente, obstruyendo así todo acceso al pensamiento conceptual. Este último exige por principio un *giro reflexivo* respecto de la experiencia a la cual procura conocer, cuestión que la materialidad misma del aparato digital inviabiliza mediante la *totalización por apariencia*.

---

<sup>3</sup> La pregunta por el alcance de dicha condición material del aparato digital y por su influjo en el modelo metal que induce entre sus usuarios, es algo que excede los propósitos particulares de esta investigación, pero de lo cual queremos dejar constancia para su tratamiento ulterior.

Con la hegemonía epocal del aparato digital, nació la *cultura\_ RAM*. “Cultura\_RAM significa: que la energía simbólica que moviliza la cultura está empezando a dejar de tener un carácter primordialmente rememorante, recuperador, para derivarse a una dirección productiva, relacional” (Brea 2007, 13). Lo anterior posee efectos sociales a nivel estructural. *En la cultura\_ RAM, el modelo de intelección dominante ya no es más el científico moderno, sino el imaginario*. Se consume así el tránsito desde el pensamiento conceptual al pensamiento mágico. El mayor síntoma de lo anterior es el cambio en el régimen escópico: *del inconsciente óptico a la e-image*. Este último corresponde al régimen de las *1000 pantallas*, donde toda interacción social responde al modelo de la imagen-tiempo. En palabras de Brea:

“A diferencia del modo en que la imagen se daba bajo las condiciones tradicionales de su producción (establemente <<consignada>> en un soporte material del que ya era en todo momento indisociable) la e-image se da en cambio en condiciones de flotación, bajo la prefiguración del puro fantasma. Digamos que su paso por lo real es necesariamente efímero, falta de duración. Ella comparece, pero para inmediatamente desvanecerse, ceder su lugar a algo otro. Su modo de ser es al mismo tiempo un sustraerse, un estar pero permanentemente dejando de hacerlo. Ella no se enuncia bajo los predicados del ente, sino exclusivamente con la forma de lo que deviene, de lo que aparece como pura intensidad transitiva, como un fogonazo efímero y fantasmal, como una aparición incorpórea que no invoca duración, permanencia, sino que se expresa con la volátil gramática de una sombra breve, de la fulminación, del relámpago sordo y puntual, sin eco.” (Brea 2013, 186)

*El carácter atributivo de la e-image corresponde a su articulación con el conjunto de las prácticas sociales a partir de la realidad virtual*. “La realidad ha pasado a ser la presa de la Realidad Virtual” (Baudrillard 2008, 21). El aparato digital no representa el conflicto entre lo real y su doble, sino el problema de las modalidades epocales de la materia a partir de su codificación electrónica. Por efecto de la e-image, lo imaginario, articulador de la realidad a través de su unión con lo simbólico y lo real – además de responsable de las afecciones del cuerpo –, pierde su referente físico, *simulándolo* de forma inmanente a través de procedimientos cibernéticos. Así, la imaginación se transforma en *e-maginación*: lo imaginario en red a través de la fantasmagoría digital de los dispositivos interconectados por interfaz, inmersos en el entramado-link. En el aparato digital, la materia no desaparece; solo cambian sus modalidades de funcionamiento. El principio de realidad propiamente dicho se mantiene, aunque ahora se organice con herramientas

binarias en línea. La imagen sigue cumpliendo funciones atributivas, pero a través de pulsiones electrónicas.

Por su articulación epocal con el aparato digital, y dado el cambio en el régimen escópico, la e-image refuerza las funciones atributivas de la imagen en la producción de realidad. Paradojalmente, lo imaginario encuentra en la tecnificación de las imágenes valiosos recursos para liberarse de los atisbos conceptuales del raciocinio. El pensamiento mágico capitaliza los logros de la ciencia con fines propios y reaccionarios, dadas las condiciones históricas particulares. “La función de las imágenes técnicas es la de liberar a sus receptores por magia de la necesidad de un pensamiento conceptual, sustituyendo la conciencia histórica por una conciencia mágica de segundo grado, o bien, la capacidad conceptual por una imaginación de segundo grado” (Flusser 2001, 20). Se trata entonces de un desplazamiento conceptual de corte epocal, correspondiente al despliegue material del aparato digital, en correspondencia con las funciones atributivas de las imágenes en la producción de realidad.

El aparato digital promueve un *hacer-mundo mágico*, siendo la superstición técnica de las imágenes-tiempo, un signo de su hegemonía epocal. De esa manera, la cibernética abrió una nueva modalidad operatoria de la metafísica; una donde el idealismo se codifica binariamente, encontrando en las imágenes electrónicas, valiosas herramientas para su adecuación histórica. Con el aparato digital, las corrientes filosóficas materialistas comenzaron a perder sus posiciones políticas en el seno de cada formación social – posiciones obtenidas por efecto de los acontecimientos históricos revolucionarios ocurridos durante el siglo XX –, siendo desplazadas por las corrientes idealistas que promueve la nueva ideología tecnocrática dominante. Se trata de un fenómeno paradojal que podríamos denominar como *idealismo mágico*, del cual la degeneración de los productos de la técnica moderna es su principal responsable.

Heidegger previó tempranamente la amenaza metafísica que suscitaba la técnica moderna. Sin embargo, asumió posiciones reaccionarias para referirse a ella. El filósofo calificó a la técnica moderna como el núcleo de la metafísica contemporánea. Según Heidegger, ella transformó la *imagen del mundo* en el *mundo* – así como también al hombre en sujeto – a través del humanismo: *precedente de la ideología tecnocrática*. “Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir al mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser

desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (Heidegger 2003b, 74). La antropologización de la mundanidad, inaugurada por el cogito cartesiano, puso los cimientos para la apropiación imaginaria del mundo, y con ella, su producción como imagen técnica. Lo anterior, claro está, en desmedro del ser. En ese horizonte, este último solo puede sobrevivir como tal en la obra de arte. “En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. El arte es ese ponerse a la obra de la verdad” (Heidegger 2003a, 28).

Para Heidegger, que el mundo pueda convertirse en imagen es una característica exclusiva de la Edad Moderna. En la Edad Media, el ente era creado por Dios; por lo tanto, el signo estaba excluido del orden de las cosas. No había desajuste posible entre el ser y el ente, pues la división *sujeto/objeto* no existía. Aunque aportó valiosos elementos para concebir el problema, Heidegger asumió una postura reaccionaria hacia la técnica, confundiéndola con la *ideología de la técnica*; esta última, arraigada en el seno de la burguesía industrial en auge. Lamentablemente, dicha confusión no le permitió comprender plenamente las funciones atributivas de la imagen en el mundo, cayendo así en un esencialismo ontológico del cual su rechazo al ente moderno nos ilustra con claridad. Al respecto, en sus propias palabras:

“En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella.” (Heidegger 2003b, 89)

Aunque en otros términos, Heidegger planteó el problema de la superstición técnica al momento de referirse al carácter metafísico de la época moderna. Sin embargo, no consiguió esclarecer sus funciones atributivas en la producción de realidad. A pesar de su rechazo al humanismo, su concepción de la historicidad mundana es solidaria con las corrientes filosóficas esencialistas. Entre ellas, las filosofías de la alienación. Esto último nos permite comprender por qué autores como Sartre apelaron a sus trabajos. Heidegger no logra poner en claro la materialidad de las imágenes, dejando en suspenso el problema de lo imaginario. Por eso el esencialismo platónico de lo real y su doble, dominó la asimilación teórica de sus aportaciones.

Como resulta patente, existe una relación antagónica entre imaginación y entendimiento. En tanto modalidades de intelección paralelas, sin posibilidad de tránsito inmanente entre sí, disputan permanentemente el monopolio de los saberes humanos, procurando apropiarse del principio de realidad. En el caso de la imaginación, sus saberes falseados están directamente ligados a los productos de la ideología dominante, los cuales se articulan políticamente con agentes externos al ejercicio del raciocinio. De esa manera, cumple propósitos ajenos a la ciencia, induciendo al vulgo los prejuicios conservadores inherentes a los intereses dominantes. Por contraparte, en el caso de los saberes conceptuales del entendimiento, aquellos encuentran en las prácticas progresistas de la humanidad las fuerzas motrices necesarias para su promoción y desarrollo disciplinario *específico*. Así, consiguen mantener su autenticidad genérica, disipando a los fantasmas reaccionarios de la magia. En el caso de la complejidad de los sujetos, la relación antagónica entre imaginación y entendimiento encuentra en Spinoza una definición precisa:

“(...) quienes más descuellan por su imaginación, tienen menos aptitudes para el conocimiento puramente intelectual; y, por el contrario, quienes destacan por su inteligencia y la cultivan al máximo, tienen el poder de imaginar más moderado y más controlado, como si lo sujetaran con un freno para que no se confunda con el entendimiento.” (Spinoza 2014, 118)

Ya en ese entonces, la crítica de lo imaginario elaborada por el filósofo nos advertía sobre los peligros que suscitaba la hegemonía de lo imaginario en el desarrollo de la razón; particularmente cuando conseguía articularse con otras prácticas sociales – en dicho caso, la política –. En el aparato digital, dicha amenaza se vuelve cada vez más presente por efecto de su materialidad: *informacional-imaginaria*. Como vimos, la relación entre sujeto y código solo puede realizarse mediante las imágenes simuladas programáticamente, lo cual evidencia el estatuto privilegiado de lo imaginario en la época del aparato digital. Las advertencias de Spinoza resultan pertinentes al momento de estudiar las particularidades operativas de la realidad virtual. Ella no busca doblar la realidad física a través de su representación exacta, sino apropiársela mediante su transformación en imagen codificada. Todo aquello que suceda en el intertanto, solo es parte de las fases intermedias de su estrategia central. Esta última, inscrita en la materialidad misma del hacer-mundo cibernético. Hans Belting lo comprendió. Al respecto, señaló:

“La realidad ahora ya no basta para ser glorificada o falseada en la imagen. Solo una realidad que únicamente existe como imagen, salva su existencia del intercambio con la realidad. La confusión de imagen y realidad no es el objetivo de la seducción, sino el deseo de inventar en la imagen un contramundo que dé alas a la desfalleciente idolatría. La realidad virtual ya no quiere generar reproducción de la realidad, sino que realiza la promesa blasfema de concebir un más allá de la misma en la imagen o de ofrecer imágenes en lugar de realidad. Redime a las imágenes del recuerdo de ésta. El hombre se libera ahora del preso de su cuerpo y emigra con la fantasía a un mundo artificial que la tecnología ha creado para él.” (Belting 2012, 87)

Aunque Belting se mantuvo en el ámbito mitológico de lo digital como fantasía epocal, fue capaz de vislumbrar una tendencia histórica fundamental de nuestra época: *el principio de realidad se desplaza cada vez más desde el horizonte propio del referente físico, soporte sensible de las experiencias mundanas modernas, hacia la simulación cibernética de la realidad, inmanencia autorrefencial codificada a través de dispositivos digitales*. Dicha simulación encontró resorte en la condición atributiva de las imágenes. En el simulacro cibernético, “lo real se produce a partir de unidades miniaturizadas, de matrices, de bancos de memoria y de modelos de órdenes – de este modo puede reproducirse un número infinito de veces. Ya no tiene porqué ser racional, puesto que ya no se mide en función de instancia ideal o negativa alguna. No es más que algo operativo” (Baudrillard 2001, 254). El pensamiento mágico se apoya en las particularidades materiales de la cibernética, y se garantiza en la condición atributiva de las imágenes.

Estamos situados en una época donde la información imaginaria posee privilegios exclusivos, siendo el pensamiento mágico – modalidad específica de intelección proveniente del Primer Género de Conocimiento –, la axiomática anticientífica que guía los hilos de una historia provisionalmente clausurada. Sin embargo, del análisis acabado de la situación contemporánea general, caracterizada por la hegemonía epocal del aparato digital, dependerá la posibilidad de revertir las tendencias conductuales que acarrió la contraofensiva reaccionaria burguesa, luego de la clausura temporal del horizonte histórico proletario. “El aparato es ontológica y técnicamente primero, no es *l'istoria* la que hace posible su surgimiento” (Déotte 2012, 13). Por esa razón resulta indispensable reflexionar tanto sobre sus modalidades operatorias como sobre sus condiciones de posibilidad. Este punto, la obra de Spinoza nos otorga valiosas herramientas filosóficas para el análisis coyuntural, siendo nuestra tesis sobre la imagen-atributo un producto elaborado desde ella. Lo que suceda

después dependerá tanto del desarrollo dialéctico de la teoría, como de su capacidad de articularse con otras prácticas. Después de todo, *la verdad es efectiva*.

Octubre de 2017.

## Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis. 1975. *Elementos de Autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, S.A.  
\_\_\_\_\_. 1996a. Freud y Lacan. En *Escritos Sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, pp. 25-48. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.  
\_\_\_\_\_. 1996b. Tres Notas sobre la Teoría de los Discursos. En *Escritos Sobre Psicoanálisis. Freud y Lacan*, pp. 97-145. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.  
\_\_\_\_\_. 2015. Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (Notas para una Investigación). En *Sobre la Reproducción*, pp. 271-311. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- AUMONT, Jacques. 2013. *La Imagen*. Buenos Aires: Ediciones Paidós SAICF.
- BAUDRILLARD, Jean. 2001. La Precesión de los Simulacros. En *Arte Después de la Modernidad. Nuevos Planteamientos en Torno a la Representación*, ed. Brian Wallis, pp. 253-281. Madrid: Ediciones Akal, S.A.  
\_\_\_\_\_. 2008. *El Pacto de Lucidez o la Inteligencia del Mal*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BELTING, Hans. 2007. *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires: Katz Editores.  
\_\_\_\_\_. 2012. La Idolatría Hoy. En *Iconoclastia. La Ambivalencia de la Mirada*, comp. Carlos A. Otero, pp. 77-97. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones, S.L.
- BREA, José Luís. 2007. *Cultura\_RAM. Mutaciones de la Cultura en la Era de su Distribución Electrónica*. Barcelona: Gedisa S.A.  
\_\_\_\_\_. 2010. *Las Tres Eras de la Imagen. Imagen-Materia, Film, E-Image*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- DÉOTTE, Jean-Louis. 2012. *¿Qué es un Aparato Estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*. Santiago de Chile: Ediciones/ Metales Pesados.  
\_\_\_\_\_. 2013. *La Época de los Aparatos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora S.A.
- DOLTO, Françoise. 1986. *La Imagen Inconsciente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- FLUSSER, Vilém. 2001. *Una Filosofía de la Fotografía*. Madrid: Editorial Síntesis S.A.
- FREUD, Sigmund. 1984. El Yo y el Ello. En *Obras Completas de Sigmund Freud, Volumen XIX*, pp. 1-66. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- HEIDEGGER, Martin. 2003a. El Origen de la Obra de Arte. En *Caminos de Bosque*, pp. 11-62. Madrid: Alianza Editorial, S.A.  
\_\_\_\_\_. 2003b. La Época de la Imagen del Mundo. En *Caminos de Bosque*, pp. 63-90. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- LACAN, Jacques. 1981. *El Seminario de Jacques Lacan: Libro 1: Los Escritos Técnicos de Freud*. Buenos Aires: Editorial Paidós.  
\_\_\_\_\_. 2009a. Acerca de la Casualidad Psíquica. En *Escritos 1*, pp. 151-190. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.  
\_\_\_\_\_. 2009b. El Estadio del Espejo como Formador de la Función del Yo [Je] tal Como se Nos Revela en la Experiencia Psicoanalítica. En *Escritos 1*, pp. 99-105. México D.F.: Siglo XXI Editores S.A.

- \_\_\_\_\_. 2009c. Introducción Teórica a las Funciones del Psicoanálisis en Criminología. En *Escritos I*, pp. 129-150. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.
- \_\_\_\_\_. 2009d. La Agresividad en Psicoanálisis. En *Escritos I*, pp. 107-127. México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A.
- \_\_\_\_\_. 2009e. Más allá del <<Principio de Realidad>>. En *Escritos I*, pp. 81-98. México D.F.: Siglo XXI Editores S.A.
- \_\_\_\_\_. 2009f. Situación del Psicoanálisis y Formación del Psicoanalista en 1956. En *Escritos I*, pp. 431-460. México D.F.: Siglo XXI Editores S.A.
- SPINOZA, Baruch. 2006. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Buenos Aires: Cactus.
  - \_\_\_\_\_. 2013. *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
  - \_\_\_\_\_. 2014. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
  - VIRILIO, Paul. 1996. *El Arte del Motor. Aceleración y Realidad Virtual*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.