

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **Dominar a través de imágenes.**

Nicolas Mathov.

Cita:

Nicolas Mathov (2011). *Dominar a través de imágenes. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/858>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## DOMINAR A TRAVÉS DE IMÁGENES

Nicolás Mathov

CONICET-IIGG-UBA Proyecto UBACYT 20020090200052

### INTRODUCCIÓN

Si la *estética* es lo que afecta la sensibilidad, el alma o la psiquis del individuo, entonces no es posible pensar algo así como la *política* de manera autónoma o separada de aquella *dimensión* estético-sensible. El malentendido acerca de la *estetización* de la *política* subsiste en la medida que se quiere traspolar un supuesto *desinterés* estético al campo mismo de la *política*. Pero no sólo un tal *desinterés* nunca ha existido, sino que, más aún, la distinción entre una esfera *propriadamente* estética y otra *propriadamente* política resulta ser una distinción insostenible. Lo que articula y sostiene el malentendido acerca de la *estetización* de la *política* es la intención de conservar separadas dos esferas<sup>1</sup>. Entonces, si en lo estético hay *desinterés*, naturalmente, la traspelación de esa *actitud* al campo político, importaría una clara *estetización* de la *política*. Pero el caso es que nunca ha habido en torno a la producción artística algo así como un *desinterés*: ni de parte del propio artista, ni mucho menos de parte de la formación socio-política bajo la cual el artista produce su *obra*. Un caso paradigmático, por su importancia para la tradición occidental, donde no es posible distinguir *estética* y *política*, es la obra platónica. En ella no es posible trazar demarcación alguna entre *esferas* autónomas. Todo está allí politizado, desde los ejercicios prenatales que debe efectuar la madre como forma ultra-temprana de pedagogía, pasando por la regulación de los matrimonios y la reproducción, y hasta las penas de muerte y las exequias fúnebres.

Dado que la *biopolítica* o *zoopolítica* (Sloterdijk) occidental-platónica busca regular los procesos vitales, resulta entonces que deberá *hacer uso* de *las artes* o *los saberes* en aras de poder gestionar la vida de la manera que una formación socio-política considere más conveniente. Si hubiera que hacer una primera y rápida aproximación al fenómeno estético-político habría que decir: la *estética* (entrecorramos el término porque la *estética* como disciplina vinculada a la *obra* de arte y al *museo* esconde todo el costado biopolítico o zoopolítico que hay allí en juego) es la técnica política misma a través de la cual se producen y se instituyen individuos. Es el propio individuo el que es producido estético-artísticamente como *obra* de arte o pieza fundamental de la polis-museo. En Platón, política y pedagogía son términos inseparables, de modo que bien podría hablarse de una biopolítica y de una biopedagogía, donde es precisamente la estética aplicada. la *techne* la que deberá moldear los cuerpos-mentes a través de la música y la gimnasia. Pero ese mundo platónico de pedagogía, donde la pedagogía ha de ser forzosamente infinita y el proceso de formación interminable, es también

---

<sup>1</sup> Cfr. JAY, M., *Campos de fuerza*, p. 160

nuestro mundo. Cuando se afirma que la perfección es inalcanzable pero que, aún así, se es perfectible, se hereda y se reproduce toda esa fe platónica en las fuerzas pedagógicas. Y si bien el término *pedagogía*, en su sentido etimológico, está ligado a la *conducción del infante*, en verdad, tanto en Platón como en nuestro presente, el verdadero objeto de la *pedagogía* es siempre el adulto. Un adulto que, en términos ontológicos, estará siempre más o menos infantilizado, puesto que las multitudes adultas sólo pueden verse legítimamente conducidas en la medida que nunca terminan de desinfantilizarse.

Con la entronización platónica del sabio o el técnico como agente antidemocrático que se opone al saber vulgar, con la postulación de ese saber-poder que permite que uno solo se imponga a los muchos, lo que se consigue es producir una *infantilización ontológica generalizada*. Si Platón hizo del conocimiento un dispositivo de poder-saber destinado a legitimar una administración técnica de lo viviente, dicha *administración técnica* es el reverso práctico y activo . técnico- de lo que en un vocabulario *desinteresado* y *fuera de contexto*, es decir, en el museo, se presenta como una *obra de arte*. La *obra de arte* como objeto, y el propio museo como espacio de mostración y exhibición de objetos son, a su vez, piezas de eso que Peter Sloterdijk ha llamado la *Gran Instalación*<sup>2</sup> u *obra de arte total*<sup>3</sup>, donde la *verdadera obra de arte* es la propia instalación socio-técnica que el autor denomina *esfera* y que coincide con el propio *mundo* que una comunidad construye y habita. No hay museo, o en tal caso el museo es el propio universo . la *esfera* que se construye científico-artísticamente y bajo cuyo cobijo vivimos. Lo mismo para la estética: o no la hay, o la hay, pero entonces el propio universo se estetiza tanto como se politiza.

El testimonio de una tal estetización-politización es la necesidad, por parte de toda comunidad, de apelar a una simbología que forje y garantice el mundo bajo el cual se vive, a través de una serie de imágenes, sonidos y relatos, que son los que en definitiva le dan *realidad* y *referencia* a una imaginería que, de lo contrario, sería mera fantasía y no tendría la *sacralidad* que tiene todo lo que hace al mundo de los hombres y sus instituciones. En última instancia, tematizar la relación entre estética y política significará plantear nuevamente una cuestión que ya está presente con fuerza tanto en Gorgias como en Platón, y que Derrida ha sabido analizar de manera notable: la cuestión del discurso o la palabra como *droga*, como *pharmakon*, como *veneno-remedio*. Si el filósofo conoce la Idea y de algún modo se mantiene *cercano* a ella, el sofista, en cambio, por no tener ningún tipo de relación con aquella, se vuelve un mago que droga o embruja gratuitamente, sin motivo alguno, o a sueldo. El filósofo, por su parte, por permanecer en una cercanía eidética, se vuelve, dentro del dispositivo platónico de legitimación de la palabra filosófica, el mensajero de un más allá inteligible que es el propio *logos* en tanto que portador y transmisor de una verdad no-mundana. Así, en ese combate fármaco-poético-político, el filósofo sería el buen mago, el buen drogador, el médico; el sofista, por su parte, sería el brujo, el embustero, el envenenador. Pero el criterio para dirimir esa batalla poético-discursiva no es

<sup>2</sup> SLOTERDIJK, P., *En el mundo interior del capital*, p. 248

<sup>3</sup> *Ibidem*, *Esferas III*, p. 610

en términos de verdad-falsedad sino de utilidad-nocividad, por eso la pertinencia de pensar a Platón en términos de poder-saber.

Puesto que la *mentira noble* a la que puede acudir el filósofo en beneficio de la polis no lo convierte en un sofista embustero ni envenenador, por el simple hecho de que, lo que determina la pertinencia o no de un relato, es la finalidad y el servicio que le puede llegar a prestar a la patria-polis. Por eso, también, pensar los relatos en términos no de verdad-falsedad sino de utilidad-nocividad, es pasar a considerar los efectos político-farmacológicos que los discursos pueden tener sobre el alma o la subjetividad de los individuos que los escuchan, y a partir de los cuales resultan pedagógicamente formados. Derrida escribe: *La filosofía opone, pues, a su otro [la sofística], esa transmutación de la droga en remedio, del veneno en contraveneno. Semejante operación no resultaría posible si el fármaco-logos no cobijase en sí mismo esa complicidad de valores contrarios, y si el fármaco en general no fuese, antes de toda discriminación, lo que, dándose como remedio, puede corromper(se) en veneno, o lo que dándose como veneno puede resultar ser remedio, puede aparecer después de administrado en su verdad de remedio. La ausencia del fármaco es que, no teniendo esencia estable, ni carácter propio no es, en ningún sentido de esa palabra (metafísico, físico, químico, alquímico) una sustancia<sup>4</sup>. Esa estructura paradójica y ambivalente del fármaco que puede ser veneno y remedio, bueno-malo o malo-bueno, está dada por el hecho de encontrarse al servicio de un criterio práctico-utilitario, donde una misma droga-discurso puede bien ser benéfica si es dicha por el filósofo que gobierna (la buena copia que orienta su accionar siguiendo a la Idea-modelo), pero dañosa en boca de un simulador que sólo busca producir desorden (el sofista que no está al servicio del Bien, es decir, de la totalidad socio-política).*

La polémica de Platón contra Homero y la tradición poética griega consiste en decir: ustedes ofrecen dioses perversos y mezquinos, esos no son buenos próceres para formar a los futuros jóvenes, esos no son buenos *modelos de identificación mimética*. Por lo tanto: renovemos el panteón de próceres y ofrezcamos *buenos* ejemplos de conducta. Y allí será esencial la tarea del poeta como educador que deberá producir relatos no necesariamente verdaderos sino, por sobre todo, útiles, en función del ciudadano virtuoso que toda república va a querer producir. Si Platón estaba tan interesado en polemizar con una tradición poética y artística que a su juicio tenía efectos nocivos sobre los ciudadanos que era preciso producir y educar narrativamente, o si algo así como una *ley* de servicios de comunicación audiovisual puede ser objeto de fuertes disputas, ello se debe, como en todos los casos donde lo *audiovisual* esté involucrado, a que no hay política que no se valga de imágenes, sonidos y relatos, a la hora de organizar y aclimatar un espacio socio-político absolutamente real y absolutamente imaginario (en tanto que artificio que debe ser producido artístico-políticamente).

## PRODUCIR *MUNDO*+A TRAVÉS DE *MÁGENES*+

---

<sup>4</sup> DERRIDA, J., *La diseminación*, pp. 188-189

Para pensar el poder productor de mundo de la imagen, cuestión que atraviesa toda la saga *Esferas* de Peter Sloterdijk, es preciso retomar algún pasaje de *La época de la imagen del mundo* (1938) de Heidegger, conferencia-texto que ejerce una poderosa influencia sobre aquel, aún cuando Sloterdijk critique que la *época de la imagen del mundo* no es algo propio de la Modernidad . tal como lo sostiene Heidegger- sino que el uso de imágenes para ordenar y dominar algo más o menos caótico ya se encuentra en los griegos. Sloterdijk escribe: *Con la irrupción del concepto de globo realmente existente acaba la historia humana confusa . como época en la que aún había que narrar lo real perdido en turbios filamentos de tiempo- y se transforma en la posthistoria: una situación en la que el espacio ha absorbido el tiempo. Tras las historias: el mundo simultáneo. Para el conocedor, la esfera ha vencido a la línea, el reposo esencial a la agitación del devenir. La posthistoria es, pues, tan antigua como la teoría filosófica de la esfera; lo que hoy se designa con esa expresión es el intento de rehacer en el globo terráqueo lo que Platón hizo originariamente en el globo del cosmos: distensión en el apocalipsis del espacio. Así, la fecha de comienzo de la globalización originaria puede establecerse, al menos como época, con cierta precisión: se trata de la ilustración cosmológica de los pensadores griegos, que, por medio de su conexión entre ontología y geometría, echaron a rodar la gran bola. Quizá tenía razón Heidegger al equiparar la edad moderna con la época de la conversión del mundo y del ente en imagen, pero los orígenes de este suceso se retrotraen, entonces, hasta el pensamiento culminante de los griegos. La representación del todo del mundo por medio de la esfera es el hecho decisivo de la Ilustración temprano-europea. Se podría decir definitivamente que la filosofía originaria fue la quiebra hacia el pensamiento monosférico: o sea la pretensión de explicar el ente en su totalidad mediante la idea figurativa de la esfera. Con ese atropello formalizante los individuos pensantes fueron sujetos en una relación fuerte al centro del ser y comprometidos con la unidad, totalidad y redondez de lo existente (ō ); primero viene la esfera, después la moral<sup>5</sup>. Sloterdijk y Heidegger parten de un mismo supuesto en torno al poder y la potencia de la imagen: su capacidad para ordenar, dominar y organizar algo más o menos caótico, que sólo puede tomar una *buen* forma+ gracias a los servicios estético-políticos de la imagen. Sólo porque la imagen ha ordenado imaginariamente un caos es que resulta posible pasar a habitar un cosmos, y desde el momento en que ha surgido un cosmos, de la mano de la esfera, puede ya entonces derivarse, a partir de ella, algo así como una moral, en tanto que reglas de conducta dentro de un mundo ya organizado por el poder normativo de la imagen. Sobre el poder productor de mundo de la imagen Heidegger, por su parte, dice: *La palabra  $\text{im}ag\text{en}$  hace pensar en primer lugar en la reproducción de algo. Según esto, la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad. Pero el término  $\text{im}ag\text{en}$  del mundo quiere decir mucho más que esto. Con esa palabra nos referimos al propio mundo, a él, lo ente en su totalidad, tal como nos resulta vinculante y nos impone su medida.  $\text{im}ag\text{en}$  no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán:  $\text{wir sind über etwas im Bilde}$  es decir,  $\text{estamos al tanto de algo}$  [literalmente:  $\text{estamos}$ , en cuanto a algo, en la  $\text{im}ag\text{en}$ ]. Esto**

<sup>5</sup> SLOTERDIJK, P., *Esferas II*, pp. 45-46

quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros. Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición. Pero aún falta una determinación esencial en la esencia de la imagen. ~~E~~star al tanto de algo no sólo significa que lo ente se nos presente, sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema. ~~E~~star al tanto también implica estar enterado, estar preparado para algo y tomar las consiguientes disposiciones. Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí<sup>6</sup>. Y también: ~~La~~ la esencia de la imagen le corresponde la cohesión, el sistema. Con esto no nos referimos a la simplificación y reunión artificial y externa de lo dado, sino a la unidad de la estructura en lo re-presentado como tal, unidad que se despliega a partir del proyecto de objetividad de lo ente<sup>7</sup>. La imagen funciona como un inductor de creencia en la medida que logra ubicarse en función de suplencia, es decir, en la medida que logra ~~hacer~~ hacer creer+ que ella es segunda y viene simplemente a presentar nuevamente un algo ya-presente. La imagen es mucho más que ese mero cuadro que representaría un ya-dado: a partir del poder cohesionador de la imagen es el propio ~~objeto~~ objeto+ representado el que gana y obtiene una cohesión de la que antes que carecía, a punto tal que sería lícito decir que, antes de la actividad ~~representadora~~ representadora+, lo representado no existía. El poder estético-político de la imagen consiste precisamente en encarnar una misión de suplencia que vendría a mostrar lo ya presente, lo ya existente, como sosteniendo y fundamentado la propia actividad (re)representativa de la imagen. Pero sin la representación la presencia que habría de ser representada no podría cobrar existencia alguna, a punto tal que bien podría dudarse de aquella presencia sin representación y sostener que lo primero es la propia representación que simula estar presentando una presencia anterior a ella (pero que sólo empieza a existir gracias a la representación). En el pasaje citado Heidegger también se refiere a la ~~imagen~~ imagen de mundo+ como lo que ~~nos~~ nos resulta vinculante y nos impone su medida: ¿cómo se podría expresar con mayor énfasis la fuerza normativa de la imagen?. Antes de la imagen no puede haber ni vínculo ni medida, en el sentido en que todavía no está el patrón a partir del cual ponderar y jerarquizar la totalidad de lo que es. Sólo a través de la imagen se produce la donación de sentido que logra ordenar e inteligibilizar y, de ese modo, convertir el caos en cosmos. Y es también la propia imagen la que se encarga de inaugurar y posibilitar un mundo humano de disposiciones y conductas; el vocabulario que emplea es elocuente: ~~estar~~ estar enterado, estar preparado para algo y tomar las consiguientes disposiciones+, decía Heidegger en el pasaje citado. De modo que la función de la imagen es organizar un mundo que ya con la imagen exhibe e impone una determinada *hexis* o disposición conductual a los individuos, tanto en lo que respecta a la interacción recíproca entre ellos, como así también en lo que a teleología respecta, pues dicha imagen-mundo es también institución y fijación de la ~~misión~~ misión histórica+ que ha de ser alcanzada o perseguida.

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M., "La época de la imagen del mundo" en *Caminos de bosque*, pp. 73-74

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 81-82

Destacando el poder de la imagen, Sloterdijk dirá que todas las tomas de tierra, de mar, de mundo, comienzan con tomas de imágenes<sup>8</sup> que niegan la exterioridad de lo exterior para reconducirlo a lo soportable-conocido; mientras que sobre la función ético-política de las imágenes de mundo dirá que son en primera línea sistemas de persuasión autosugestivos, que sólo encuentran amplia resonancia cuando demuestran su eficacia en el ecosistema imaginativo de sus sociedades<sup>9</sup>. Esa función persuasiva y autosugestiva de las imágenes-mundo es lo que conecta esta cuestión con aquella de los discursos como fármacos. La imagen de mundo sería entonces el gran fármaco en tanto que persuade e incita a los individuos que viven dentro de la imagen-mundo a comportarse de cierta forma, a perseguir tales metas en desmedro de tales otras. La transmisión es el modo en que la imagen-fármaco es exportada y propagada a lo largo de un imperio-mundo: no hay formación socio-política que no deba, para reproducir y sostener su propia vida, *transmitir*, es decir, hechizar, los espacios distantes y dispersos que la gran imagen-mundo tiene por función aglomerar. Sloterdijk escribe: Pero, dado que a la esencia del centro dominante pertenece la capacidad de actuar a distancia, como si él mismo estuviera allí, la figuración o la imagen del poderoso *in absentia* es la piedra de toque de su presencia real. Creando signos mayestáticos de sí mismo, el poder envía representaciones que están presentes en su lugar allí donde él no está, sin que de ello se siga ninguna pérdida de solemnidad. Precisamente donde no está es donde tiene que poder estar como si estuviera plenamente allí<sup>10</sup>. Y también: Si se quiere entender con mayor exactitud la energética del dominio de la distancia por el envío de signos del ser, hay que ocuparse expresamente del *modus* del aislamiento y envío de signos desde el centro de poder. Lo que, al hacerlo, aparece en el foco de análisis es un proceso radiocrático nuclear, en el que se llega a una repartición del ser mediante irradiación y envío de imágenes. El neoplatonismo formuló este en principio algo misterioso procedimiento con el no menos misterioso concepto de *emanation*, que se traduce normalmente por irradiación o emanación. Si se remite uno al esquema de representación heliológico, la extravagante idea de una causación por radiación pierde mucho de su apariencia esotérica. ¿No puede imaginarse el sol del ser como un punto que estalla, que por su *explosio continua* irradia y sostiene todo lo existente en torno a sí? (ō ). Con ello, el emanar, en tanto hecho del centro donante de ser . concebido por Plotino como hiperexistente-, es análogo al modelo de irradiación solar. La exteriorización de la fuente de luz consiste en el envío de una totalidad de cantidades discretas de luz que se individualizan como rayos y como imágenes puras. Con el rayo solar puede explicarse más fácilmente que con nada cómo el ser en un signo que procede de él sigue estando presente, a la vez, como él mismo. De ahí que apenas haya alguna idea ontosemiológica que no implique un componente fotorradiológico. Del mismo modo, tampoco falta, por regla general, la referencia a una complejidad mayestática, en la que acompañantes y delegados del príncipe aparecen como presencias subordinadas que se bañan en el brillo del señor. El servidor es el signo efectivo de la majestad. Plotino no vaciló en ilustrar con imágenes feudales la idea de la participación de los representantes en el Uno verdadero; con su ayuda explica cómo, por

<sup>8</sup> SLOTERDIJK, P., *Esfemas II*, p. 782

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 358

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 582

regla general, se ve lo representante y segundo *antes de* lo supremo y primero<sup>11</sup>. Con este pasaje puede comprenderse el problema onto-semiológico de la representación pero con todas sus implicancias socio-políticas: cómo hacer para que lo que se presenta (el representante, el servidor, el signo) remita a un más allá que no se presenta y es invisible pero, pese a ello, pese a estar en posición de *segundo* en términos empíricos, se encuentre, sin embargo, en una primerísima posición ontológica, para que entonces, lo efectivamente visible, que parecía ser lo primero y lo único, quede de ese modo remitido a un red jerárquica concebida a partir de una imaginería radiocrática que no permite ver lo más real -el sol, lo uno, el soberano- de manera directa. Por eso la misión del signo . del servidor, del emisario- es siempre un *hacer creer* en ese amo-referente que lo envía y que lo ha enviado en calidad de representante plenipotenciario. En *Vida y muerte de la imagen* Régis Debray escribe: *Máxima invariante: gobernar es hacer creer* Variación tecnohistórica: ¿qué es lo más creíble? Hoy en día, la imagen. La imagen es ley. De hecho, determina los índices de popularidad, la composición de los gobiernos, las jerarquías en el Estado, el calendario y los contenidos del discurso público. Al menos la mitad del tiempo de un jefe de Estado y de partido es destinado a *comunicación* En la corte, el *asesor de imagen* suplanta al técnico, al ideólogo y al literato en funciones de favorito, por la sencilla razón de que el príncipe le necesita a cada momento. Darse a conocer, o cómo quedar bien, se ha convertido en la primera norma de la profesión<sup>12</sup>.

Ahora bien, la imaginería funciona en la medida que la imagen no es tal, es decir, que no es sólo una imagen, es decir, un producto tecno-artístico, sino un emisario legítimo de una realidad más o menos oculta o escondida, pero que envía a dicha imagen como representante fiel que no es un mero signo sino un representante legítimo de la *realidad* misma, del *referente*; Debray dirá que el *efecto de realidad* es justamente la aptitud de una imagen para no aparecer como tal<sup>13</sup>. Si la imagen se confesase como producto estético-artístico desligado de toda racionalidad o utilidad, entonces no sería más que una simulación, una mentira, una farsa; no podría desempeñar esa crucial misión estético-política de *hacer creer*. Si la imagen no se presenta como enviado plenipotenciario del referente sino como operación gratuita e inmotivada del productor de imágenes, entonces su capacidad de hacer creer sería nula. Volviendo a la *imagen de mundo*: los planetas, el globo terráqueo y los mapas, no tendrían el efecto político de persuadir y *hacer creer* que tienen, si fueran tomados como meras creaciones artístico-estéticas. Pero lejos de ello, son, para una cierta cosmovisión, objetos absolutamente sagrados en tanto que transmiten e informan cómo es estético-políticamente el universo socio-espacial en el que nos encontramos inmersos y que nos cobija. La imagen que remite a algo invisible o no-presente es siempre una técnica política (es decir, un arte) de *hacer ver para hacer creer*. Sin *fe* en ciertas imágenes y simbologías patrióticas (*estética*) no hay administración socio-política de la vida que resulte posible (*política*). Sobre la relación entre lo visible y lo decible Foucault, al comienzo de *Las palabras y las cosas*, escribía: *Son irreductibles una a otr[o]: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en*

<sup>11</sup> Ibidem, pp. 612-614

<sup>12</sup> DEBRAY, R., *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, p. 280

<sup>13</sup> Cfr. Ibidem, p. 235

lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega a la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. Ahora bien, en este juego, el nombre propio no es más que un artificio: permite señalar con el dedo, es decir, pasar subrepticamente del espacio del que se habla al espacio que se contempla, es decir, encerrarlos uno en otro con toda comodidad, como si fueran mutuamente adecuados<sup>14</sup>. La *imagen de mundo* es siempre *nombre* (el nombre-del-padre) en tanto que ordena normativamente la empiricidad y condena como *desviada* otras ordenaciones posibles. De ahí la centralidad política del problema del *nombre* y el *nombrar*: parafraseando a Carl Schmitt cabría decir que soberano es aquel que decide sobre el nombre y las nominaciones. Friedrich Nietzsche: *El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen esto es esto y aquello imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo*<sup>15</sup>. Peter Sloterdijk: *Según esto, los mapas . sobre todo en el primer momento de la historia del descubrimiento- son testimonios inmediatos de derechos civilizatorios de soberanía. ( ñ ) Se impone la observación de que es el soberano de los mapas quien decide el estado de excepción para un mundo descubierto: y un estado así se presenta cuando el descubridor estampa sobre un territorio descubierto y registrado un nuevo nombre acompañado de un nuevo señor. Sería de valor cognoscitivo inconmensurable para la teoría de la globalización terrestre que contáramos con una historia detallada de las políticas geográficas de nombres durante los últimos quinientos años ( ñ ). Todos los europeos, en general, supieron capturar la mayor parte de la superficie terrestre . como un enjambre de hallazgos anónimos- en sus redes de nombres y proyectar sus léxicos al ancho mundo*<sup>16</sup>. Sobre el poder mágico de los nombres Michel de Certeau escribe: *habría que multiplicar las comparaciones para dar cuenta de los poderes mágicos a disposición de los nombres propios. Parecen tocados por las manos viajeras que éstos dirigen embelleciéndolas. Al vincular acciones y pasos, al relacionar sentidos y direcciones, estas palabras operan como un vaciamiento y un deterioro de su primera aplicación. Se convierten en espacios liberados, susceptibles de ser ocupados. Una rica indeterminación les permite, mediante un enrarecimiento semántico, la función de articular una segunda geografía del sentido literal, prohibido o permitido*<sup>17</sup>. La conexión entre un soberano que decide sobre el estado de excepción y un soberano que decide sobre las nominaciones es sumamente profunda, puesto que el *dar nombre* es la jugada lingüística soberana que no depende, para su efectuación, de una red de referentes ya instituidos sino que, cual dios que crea *ex nihilo*, instituye performativamente un nuevo nombre que habrá de instituir nuevas entidades y prácticas, y/o modificar las ya existentes. El propio Certeau dirá: *los nombres propios ya son autoridades locales o supersticiones*<sup>18</sup>. Es decir, los *nombres* son *dioses*, o bien *autoridades locales*. Sería un grave error

<sup>14</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, p. 19

<sup>15</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, p. 38

<sup>16</sup> SLOTERDIJK, P., *En el mundo interior del capital*, pp. 130-131

<sup>17</sup> DE CERTEAU, M., *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, p. 117

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 119

pensar su ser-supersticiones en términos de fantasmas que no existen pero que, aún así, mantienen engañada a una multitud embrutecida; a no ser que ese razonamiento se extrapole al propio consumo de imágenes -es decir, de fantasmas- y al efecto de *hacer creer y hacer ver* que las imágenes-fantasmas tienen. La superstición no es *lo que no existe*; la superstición es la esencia misma de una máquina socio-estético-política que vive de un *hacer ver y hacer creer*. La superstición es lo más real, en tanto que son ellas, las supersticiones, las creencias, aquello que ordena, a través de *imágenes* (fantasmas) de mundo+el espacio donde se desenvuelven existencialmente los individuos. Si el problema central no es el referente, entonces, de ese modo, no tiene ninguna importancia que un discurso sea verdadero o falso en términos de referencialidad, o bien que una creencia o una superstición sea una *verdad*+superstición, puesto que lo fundamental no es el referente (la presencia misma que nunca se presenta sin la mediación de las imágenes-fantasmas) sino el hecho de que imágenes y discursos son *fármacos inductores de conducta que operan sobre el sistema nervioso central y la organización pulsional de los individuos*. Dice Certeau: *hay que] distinguir los dos dispositivos mediante los cuales una dogmática siempre se ha hecho creer: por un lado, la pretensión de hablar en nombre de algo real que, supuestamente inaccesible, es a la vez el principio de lo que se cree (una totalización) y el principio del acto de creer (una cosa siempre sustraída, inverificable, faltante); por otro, la capacidad que tiene el discurso autorizado por algo real de distribuirse en elementos organizadores de prácticas*, es decir en *artículos de fe* Estos dos recursos tradicionales se encuentran hoy en día dentro del sistema que combina la narratividad de los medios . una institución de lo real- con el discurso de los productos para consumir . una distribución de lo mismo real- en *artículos* que hay que creer y adquirir. Sobre el primero vale la pena insistir, pues el segundo ya resulta bastante conocido<sup>19</sup>. A partir de esta cita, cabe pensar la propia *imagen* de mundo+ como *dogma* que será acompañado y defendido por una serie de técnicos y expertos que se encuentran en una cercanía más o menos mística con lo real, y que, por ello, son los legitimados y autorizados para detentar el poder de decir en qué consiste efectivamente aquello. A partir de la dogmática, el sacerdote, es decir, el científico (el técnico), será el legítimo soberano para maniobrar imágenes y nombres.

## LA IMAGEN+DEL SUJETO

Así como el mundo+ resultaba ser el efecto de una síntesis unitiva operada por la *imagen*+, algo análogo sucede con ese cuerpo-individuo que es una suerte de microcosmos dentro del gran cosmos (es decir, un pequeño orden dentro del gran orden). Ya al comienzo de *El Anti-Edipo* Deleuze y Guattari escriben: *El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes*<sup>20</sup>. En *Lógica del sentido* Deleuze escribe: *el lenguaje reúne la identidad de una persona y la integridad de un*

<sup>19</sup> Ibidem, p. 201

<sup>20</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El Anti-Edipo*, p. 17 (el resaltado es nuestro)

cuerpo en un yo responsable<sup>21</sup>. Y un poco más adelante: ¿En tanto que se conserva la identidad formal del yo, ¿no permanece sometido a un orden divino, a un Dios único que lo funda? Klossowski insiste en esto: que Dios es el único garante de la identidad del yo; y de su base sustancial, la integridad del cuerpo. No se conserva el yo sin mantener también a Dios. La muerte de Dios significa esencialmente, entraña esencialmente, la disolución del yo: la tumba de Dios es también la tumba del yo. Y quizás el dilema encuentra entonces su expresión más aguda: la identidad del yo remite siempre a la identidad de algo fuera de nosotros<sup>22</sup>. Lyotard, por su parte, en *Economía libidinal*, sostiene posiciones similares; por ejemplo: ¿el cuerpo (in)orgánico es una representación en el escenario del teatro del capital mismo<sup>23</sup>; o bien: ¿no ha habido jamás y no habrá jamás tal cuerpo reunido en sí mismo en su unidad y su identidad<sup>24</sup>; o: ¿el cuerpo pulsional jamás ha estado y jamás estará unido, unificado consigo mismo<sup>25</sup>. La crítica de estos autores hacia el cuerpo unificado y organizado no es sino *una crítica de la imagen y la representación*. El cuerpo sin órganos+ de Deleuze, Guattari y Lyotard es un cuerpo que se sustrae a la ley organizadora de la imagen a partir de la cual, sobre el cuerpo despedazado, puede aparecer la organización política para hacer de un cuerpo desorganizado un verdadero organismo.

En *El poder psiquiátrico* Foucault define al psiquiatra como un *intensificador de lo real*<sup>26</sup> y al propio poder psiquiátrico como un operador de realidad, una especie de intensificador de realidad frente a la locura<sup>27</sup>. A su vez, en *Historia de la locura en la época clásica I*, definirá a la locura a partir del acto de la imaginación que da valor de verdad a la imagen<sup>28</sup>. Esto quiere decir que, todo el problema de la locura+ no es sino un problema de juegos y acoples entre imaginorías que se presentan a la sensibilidad, y referentes invisibles-ausentes que es preciso saber detectar en qué casos se presentan+ en las imágenes y en cuáles casos no. El problema mismo de la locura consistiría, entonces, en un no saber -por parte del loco- hacer un buen uso de la imaginación, en tanto que reconocimiento adecuado acerca de cuándo una imagen tiene un correlato real+ y cuándo uno meramente imaginario+. El problema de la locura sería entonces el problema de no saber discriminar o jerarquizar imágenes, para, a partir de ellas, comulgar con una imagen de mundo+ plenamente real y a partir de la cual se derivarán toda una serie de preceptos que le dirán al individuo qué es el mundo, cómo debe actuar, a qué debe aspirar y qué le es lícito esperar. Es por no estar dentro+ de la imagen de mundo justa y adecuada, es decir, la imagen dentro de la cual la propia comunidad o totalidad socio-política vive, que el loco está efectivamente loco, pues habita, u otorga valor de verdad, a una serie de imágenes que para los demás son meras fantasías.

---

<sup>21</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, p. 291

<sup>22</sup> Ibidem, p. 294

<sup>23</sup> LYOTARD, J.-F., *Economía libidinal*, p. 157

<sup>24</sup> Ibidem, p. 128

<sup>25</sup> Ibidem, p. 179

<sup>26</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *El poder psiquiátrico*, p. 156

<sup>27</sup> Ibidem, p. 167

<sup>28</sup> Cfr. Ibidem, *Historia de la locura en la época clásica I*, p. 362

La crítica de Deleuze, Guattari y Lyotard se dirige, entonces, a la imagen y la representación y, de ese modo, a la propia noción de sujeto unificado bajo un *organismo*. Es la imagen la que produce la unión macrocósmica, como así también la unión microcósmica que es el propio individuo, en tanto que pequeño orden que luego podrá insertarse dentro de un orden mucho más vasto. Pero en los dos casos, ambas operaciones socio-estético-políticas, pueden tener lugar en la medida que se produce una *catectización* de la imagen que permite que lo disperso y fragmentado se *identifique* con la imagen-emblema que lo unificará y lo ordenará. El cuerpo unificado y organizado -el organismo-, es, para esos autores, sólo un efecto fantasmático de la imagen (y de las imágenes) que las totalidades socio-políticas utilizan para gobernar los cuerpos y las multiplicidades pulsionales. El organismo sólo cobra existencia a partir de una imagen normativa que pasará a legislar qué es un cuerpo y cómo debe usarse, convirtiendo de ese modo, al cuerpo, en un organismo organizado. Pero sin imagen la organización política del cuerpo bajo la forma organismo no sería posible: sólo habría un *cuerpo sin órganos*, un cuerpo de parcialidades no totalizables. El gobierno de la imagen -o del fantasma- consiste en tomar esos fragmentos desparramados para unificarlos a partir de una imagen unitiva que el propio sujeto catectizará o cargará libidinalmente como su *sí mismo*. Entonces, a través del narcisismo primario, el sujeto habrá conseguido salir de su propia fragmentación y delirio, de su propia fantasía, para pasar a habitar una fantasía o un delirio que, al ser mancomunado, ya no podrá ser propiamente un delirio (en la medida que *delirar*+significa *salir del surco*, y que aquel que no delira es precisamente el que se mantiene dentro de una atmósfera de relatos e imágenes compartidas por los muchos). Pierre Legendre escribe: *La* noción de orden simbólico, hoy banalizada sin que llegue a comprendérsela en toda su dimensión, significa que el animal hablante mantiene con el mundo un lazo de identidad/alteridad y que cada sujeto mantiene consigo mismo un lazo de similar naturaleza. Así precisado, lo simbólico conlleva la idea de un elemento coactivo, característico de la estructura del lenguaje. Para ilustrar lo que precede, evocaré el montaje especular: *la verdad del espejo no se discute*. La verdad indiscutible de la presencia instaurada por el espejo indica que la relación con las imágenes (en este caso, las imágenes de uno mismo) es intrínsecamente normativa. Y podemos decir que, a consecuencia de la inquebrantable lógica de lugares que preside este enfrentamiento dogmático, la verdad del lazo del sujeto con su propia imagen *se produce* diría yo, teatralmente, en una afirmación escénica<sup>29</sup>. Y también: *Al* analizar la cuestión del Espejo, damos un paso más hacia la comprensión del montaje humano. El Espejo implica liberarse de las explicaciones; implica *fe en las imágenes*, fe en la identidad propia y en la presencia humana del mundo . en la presencia de un mundo que en cierto modo nos mira-. El Espejo nos hace entrar en *lo original de la vida de la representación*. Con esto quiero decir que la relación con el Espejo conserva algo de primitivo, ese sentimiento oscuro de una íntima amenidad, cuando el hombre descubre la imagen en la que se reconoce. Dicho de otra manera: cuando se descubre dividido. (õ ) Con la especularidad (õ ) estamos en las fuentes del lazo identitario, es decir, en la raíz antropológica de las construcciones del pensamiento humano sometido al mecanismo de la

<sup>29</sup> LEGENDRE, P., *El tajo*, pp. 84-85

reflexividad. (õ ) Plantearé, resumiendo, lo siguiente: así como el niño que ingresa en la palabra pasa por la escena de su propia designación como objeto exterior para abordar la exterioridad del mundo, del mismo modo, el humano, para elaborar su lazo con la alteridad del mundo, con la imagen del mundo, construye la alteridad en sí mismo. Aquí advertimos que el *lazo de imagen* es la otra vertiente de la relación lingüística por la que el humano se reencuentra en la imagen del mundo y por la que los objetos del mundo le hablan. *El hombre mantiene con el mundo una relación de interlocución*, la cultura da rostro humano a las cosas, personifica los lugares, las montañas y los ríos poniéndoles nombres<sup>30</sup>.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CERTEAU, M. de (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana
- DEBRAY, R. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós
- DELEUZE, G. (2005). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2005). *El Anti-Edipo*. Buenos Aires: Paidós
- DERRIDA, J. (1975). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos
- FOUCAULT, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE
- FOUCAULT, M. (2004). *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: FCE
- FOUCAULT, M. (1999). *Las palabras y las cosas*. México :Siglo XXI
- HEIDEGGER, M. (2005). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza
- JAY, M. (2003). *Campos de fuerza*. Buenos Aires: Paidós
- LEGENDRE, P. (2008). *El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*. Buenos Aires: Amorrortu
- LEGENDRE, P. (2008). *Lo que Occidente no ve de Occidente. Conferencias en Japón*. Buenos Aires: Amorrortu
- LYOTARD, J.-F. (1990). *Economía libidinal*. Buenos Aires: FCE
- NIETZSCHE, F. (2005). *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005
- SLOTERDIJK, P.(2007). *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela
- SLOTERDIJK, P. (2004). *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Madrid: Siruela
- SLOTERDIJK, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Madrid: Siruela

---

<sup>30</sup> Ibidem, *Lo que Occidente no ve de Occidente*, pp. 83-85