

De la desimaginación como régimen: arqueología de la técnica y la algoritmización

Hernán Gabriel BorisonikUniversidad Nacional de San Martín (UNSAM) – CONICET  <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.107219>

Resumen: Este artículo desarrolla la noción de “desimaginación” como parte fundamental del régimen político-tecnológico contemporáneo en el que la facultad imaginativa es capturada por la gubernamentalidad algorítmica (Rouvroy y Berns, 2013). El concepto se trabaja desde la idea de una producción activa que, mediante la exomatización (Stiegler, 2015a; 2018) y la padronización predictiva (Berti, 2022), clausura los futuros alternativos y la potencia medial de la imaginación radical. A partir de una arqueología filosófica y del diálogo con Hannah Arendt (2007), Giorgio Agamben (2005; 2010), Cornelius Castoriadis y su idea de imaginario social (2007) y Jacques Rancière y su concepción de reparto de lo sensible (2014), el texto busca situar la imaginación como campo central de la disputa política. Frente a este régimen, finalmente, se propone una erótica del futuro como práctica de profanación que, a través de la inoperosidad y la reapropiación estética, pueda liberar la potencia instituyente de lo común.

Palabras clave: Desimaginación; Tecnología; Imaginación; Gubernamentalidad algorítmica; Política

EN On De-imagination as a Regime: An Archaeology of Technology and Algorithmisation

Abstract: This article develops the notion of “de-imagination” as a central part of the contemporary political-technological regime in which the imaginative faculty is captured by algorithmic governmentality (Rouvroy and Berns, 2013). The concept is developed from the idea of active production which, through exomatisation (Stiegler, 2015a; 2018) and predictive standardisation, closes off alternative futures and the medial power of radical imagination. Based on philosophical archaeology and dialogue with Hannah Arendt (2007), Giorgio Agamben (2005; 2010), Cornelius Castoriadis and his idea of the social imaginary (2007), and Jacques Rancière and his conception of the distribution of the sensible (2014), the text seeks to situate imagination as a central field of political dispute. Finally, in opposition to this regime, it proposes an eroticism of the future as a practice of profanation which, through inoperability and aesthetic reappropriation, can liberate the instituting power of the common.

Keywords: De-imagination; Technology; Imagination; Algorithmic governmentality; Politics

Sumario: La crisis de la imaginación en la encrucijada tecnológica. La desimaginación como estrategia. Arqueología de la obra y la inoperosidad. Imaginación, potencia y la liberación del objeto. Del pharmakon a la erótica del futuro: ampliación del campo de batalla. Referencias bibliográficas

Cómo citar: Borisonik, H. (2026). De la desimaginación como régimen: técnica y algoritmización. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* 15(2), <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.107219>

1. La crisis de la imaginación en la encrucijada tecnológica

¿Por qué mentar una confabulación sobre las modulaciones de la facultad imaginativa en un momento en que la conciencia global se enfrenta a desafíos sin precedentes, desde la catástrofe ecológica hasta la proliferación de la inteligencia artificial? La inquietud surge a partir del gesto inmediato de asombro frente a las potencialidades del silicio. La pregunta es clara: ¿la expansión de las capacidades de externalización y automatización de las funciones hasta ahora concebidas como propias de lo humano nos coloca realmente frente a una ampliación de la imaginación o, por el contrario, en una situación de profunda desimaginación?

Antes de intentar siquiera responder estos interrogantes es preciso, primero que nada, aclarar que el interés que mueve estas páginas no es designar un vacío anímico o una añoranza, sino señalar un régimen técnico y cultural que da forma de antemano a aquello que puede ser pensado, sentido o deseado. Y que lo hace, como norma general, con el fin de establecer formas de concentración del poder político y económico.

Como mínimo, tres pensadores contemporáneos expresaron e hicieron propia, en la primera década de este siglo, una máxima insistente que afirma que para la sociedad actual *es más sencillo imaginar que una catástrofe natural acabe con la vida humana sobre la tierra que pensar que es posible el fin del capitalismo*, como dijeron Jameson (2003), Fisher (2009) y Žižek (Taylor, 2005). Si bien eso puede haberse modificado, de forma más o menos limitada, este hecho implica una inversión respecto de los valores que sirvieron como fundamentos a este modo de producción en sus primeros pasos. Parece claro que el corrimiento responde a una naturalización de valores arraigados en la voluntad de acumulación y crecimiento económico, apoyados, hoy en la automatización y estandarización de funciones antes atribuidas exclusivamente al género humano. Como sea, este desacoplamiento entre sistema y mundo (en beneficio ontológico del primero) resuena como diagnóstico desolador de nuestro presente, sugiriendo que la capacidad de figurarse escenarios más allá de los problemas cotidianos y las alternativas más inmediatas ha sido sistemáticamente ocluida. Esta obturación opera, como se argumentará, mediante una configuración de la vida social contemporánea a partir de tecnologías de control y un régimen técnico-cultural que puede rastrearse en fenómenos y dispositivos que abarcan desde la estetización de la polarización política, la economía de la atención y la automatización del juicio hasta la concentración de polos extra estatales con poderes incalculables sobre las actitudes y posibilidades de modular las subjetividades.

A lo largo de la historia, las distintas civilizaciones humanas han generado una pluralidad de cosmovisiones que enriquecían o aumentaban sus realidades. Cada una de estas estructuras conceptuales ha constituido una narrativa singular para definir los parámetros de la realidad, la experiencia temporal y los horizontes de lo cognoscible y lo factible dentro del curso de una civilización. Al confrontar la problemática existencial de una finitud inminente (algo así como el imperativo de “aprender a morir”), los individuos situados en el ocaso de un paradigma cultural o epocal (o incluso personal) experimentan con frecuencia un colapso en sus mecanismos de producción de sentido lo cual, consecuentemente, hace que sus aparatos estéticos de construcción de mundo se vean progresivamente incapacitados para manifestar la experiencia vital. Las posibilidades de compartir significado de manera colectiva se tornan escasas y frágiles, sufriendo una rápida erosión. Este vacío da paso a un estado de aprehensión caracterizado por la depresión, la ansiedad y el caos (Berardi, 2024). La gran diferencia que puede trazarse entre otros “fines del mundo” y el actual, en términos de posibilidades de imaginar, es que parecería que en el presente las constricciones se dan, en gran parte, por voluntad de ciertos actores interesados en su domesticación.

Este artículo, desde la perspectiva de la filosofía política, se propone explorar el concepto de “desimaginación” no como una mera ausencia, sino como una producción activa resultante de la convergencia entre protocolos algorítmicos, infraestructuras de datos, automatismos de recomendación y gramáticas estéticas que modulan la percepción y la expectativa. Por desimaginación entendemos aquí la producción técnica y cultural de condiciones que reducen la facultad imaginativa a operaciones dentro de marcos preestablecidos voluntariamente por actores concretos. Analíticamente, la desimaginación combina al menos tres procesos: (a) exomatización masiva de funciones imaginativas, (b) padronización algorítmica de imágenes y narrativas y (c) saturación cuantitativa que erosiona la potencia disruptiva de lo nuevo. Se argumentará que, si bien se nos invita a pensar las “tecnologías de la imaginación”, es imperativo confrontar la paradoja de que estas mismas tecnologías, en su configuración actual, contribuyen a la alienación de nuestra capacidad creativa y a la estandarización del deseo y el goce. Dicho de otro modo, que nos enfrentamos a una reducción del campo de lo posible a repertorios reconocibles (y mercantilizables) que restringen nuestras potencialidades a un conjunto de operaciones más o menos previsibles.

A lo largo del texto, las tecnologías de la imaginación no se encararán como un catálogo de herramientas creativas, sino como el conjunto de dispositivos, infraestructuras y mecanismos que instituyen modos de imaginar. El aporte consiste en entreabrir espacios que apunten a restaurar la potencia de la imaginación como espacio de lo posible.

Para abordar esta problemática, el análisis se estructurará en tres momentos principales. Primero, se delinearé el fenómeno de la desimaginación en el contexto del capitalismo contemporáneo, destacando cómo opera la “máquina de desimaginación” (a partir de un diagnóstico de Georges Didi-Huberman) mediante la exomatización de la imaginación (siguiendo a Bernard Stiegler) y la profesionalización de los saberes (con sus métricas, incentivos y efectos de sobre-especialización). Asimismo, se recurrirá a algunas herramientas teóricas extraídas de la obra de Giorgio Agamben para elaborar elementos de análisis. A partir de su concepto de inoperosidad se pensarán posibles vías de resistencia, a partir de la “potencia de no” y a la suspensión de las funciones para abrir su uso y profanar la separación medio/fin. Por otra parte, se profundizará en el lugar de la imaginación y la potencia, a partir de las reflexiones de Hannah Arendt sobre la “falta de imaginación” (como déficit político del juicio) y de Charles Baudelaire sobre la “reina de las facultades” (como fuerza compositiva), en diálogo con la imaginación radical como fuerza creadora de lo social en Castoriadis, con la imagen absoluta agambeniana y con el *phármakon* estiegleriano (ambivalencia remedio/veneno de la técnica). Finalmente, a partir del interrogante sobre cómo oponerse a esta máquina de desimaginación en el régimen tecnocultural actual, se propondrá una “erótica del futuro” como estrategia sicalíptica de la imaginación radical, apelando a la capacidad de la crítica, el arte y la filosofía para liberar la potencia de las imágenes, desautomatizar su circulación y construir nuevos horizontes ético-políticos.

Este artículo toma como punto de partida la idea de que el capitalismo contemporáneo, en su arista algorítmica, despliega dispositivos que neutralizan la capacidad de concebir futuros alternativos al estandarizar las formas de representación y anticipación; un regulador de los horizontes de lo pensable que estrecha el campo de lo posible a un repertorio de microfuturos compatibles con la lógica del capital. El problema afecta a la constitución misma de la subjetividad, ya que, como señala Andrea Soto Calderón (2020), la imaginación no es un mero depósito de imágenes internas, sino un modo de relación con el mundo, una forma de abrir lo sensible a lo inteligible. Entonces, ¿qué sucede si esa apertura se ve colonizada por los ritmos de la inmediatez digital y las métricas de la visibilidad?

2. La desimaginación como estrategia

El concepto de desimaginación no describe una expropiación o un empobrecimiento *en general*, sino una transformación cualitativa y activa de la facultad imaginativa. Se distingue de nociones afines y anteriores por algunos rasgos específicos que la hacen especialmente operativa en el presente. En primer lugar, no es ausencia, sino producción activa: mientras que “alienación” refiere a separaciones, pérdidas que conforman movimientos culturales o a dinámicas sociales, la desimaginación sugiere una reingeniería técnico-cultural que produce directa y activamente horizontes de futuro estandarizados, previsibles y compatibles con el capitalismo algorítmico. En segundo lugar, es (en algún sentido) immanente, ya que opera a través de las mismas herramientas que prometen expandir la imaginación (IA generativa, plataformas). Es el efecto *tóxico* del fármaco digital en su desarrollo dentro de una matriz regida por una lógica acumulativa, generando una saturación que anula la potencia disruptiva.

Asimismo, complementariamente, es un régimen que objetiviza la temporalidad, al proletarizar el deseo de futuro. De acuerdo con Stiegler (2015a; 2018), la proletarización designa la pérdida colectiva de saber-hacer y saber-vivir cuando las funciones son delegadas a sistemas técnicos sin que medie una reapropiación crítica. En este caso, no se trata de una externalización más de la imaginación, sino de su conversión en un producto administrado algorítmicamente (Borisonik y Mallamaci, 2022).

Si la hipótesis se sostiene, es necesario nombrar algunos de los mecanismos concretos que la conforman. Lejos de ser una mera ausencia o un déficit espontáneo, la desimaginación constituye una estrategia de captura que funciona mediante una sofisticada maquinaria técnica y cultural. Para comprender su alcance, resulta útil partir de una figuración extrema de este dispositivo. En sus reflexiones sobre Auschwitz y el nazismo, Didi-Huberman utilizó la expresión “máquina de desimaginación” (2008, pp. 1-2) para referirse al modo en el que el régimen fascista realizaba su intento sistemático de hacer desaparecer cualquier posibilidad de reconstruir el horror vivido por sus víctimas. Entre sus estrategias para eliminar los restos psíquicos y lingüísticos, los despojos materiales y físicos, los instrumentos, los archivos y la memoria de la desaparición se encontraban el ocultamiento, el silencio y el enterramiento de lo imaginario. En el despliegue de la serie *Homo sacer*, desarrollada por Giorgio Agamben en el umbral entre los siglos XX y XXI, se radicaliza esta intuición, llegando a decir que el campo de concentración es la matriz que atraviesa el espacio político moderno y que el mundo actual no se diferencia en nada de su lógica, dado que la excepción es la norma y las decisiones soberanas son impredecibles por definición (Agamben, 1998). Desde esta perspectiva, la máquina de desimaginación se extendió a escala planetaria, aunque sus mecanismos ya no son la prohibición explícita, sino la estandarización sutil del deseo y la previsibilidad del goce que determina la vida social, en una cultura híper segmentada en la que se disuelve lo colectivo¹.

En un texto sobre neoliberalismo, Henry Giroux (2013, p. 44) utilizó fugazmente la expresión de Didi-Huberman para referirse a un conjunto de “aparatos culturales” que incluyen a los medios de comunicación y a la “cultura de la pantalla”, cuya “pedagogía pública funciona, principalmente, para socavar la capacidad de las personas para pensar críticamente, imaginar lo inimaginable e involucrarse en un diálogo pensativo y crítico” basada en una política que se vale de “imágenes, instituciones, discursos y otros modos de representación que socavan la capacidad de los individuos para dar testimonio a un sentido crítico y diferente de recordar y definir la ética y la resistencia colectiva”. Así puede explicarse la cada vez más abierta oposición de ciertos sectores a los derechos conquistados, a las prácticas científicas y a la canalización y mediación institucional de los conflictos. De modo que, para acrecentar sus ya concentrados privilegios, los actores extractivistas animan la licuación del tejido social e imponen un régimen de desapego, odio, ansiedad y depresión, vacían de contenido a la democracia y la disfrazan con algunas expresiones formales y el acceso “universal” a ciertas plataformas privadas.

Pero más allá de estas impresiones generalizables y evidentes en determinados escenarios, hay otras caras de la desimaginación actual que, aunque acaban por fortalecer a los mismos poderes, merecen ser observadas con mayor profundidad. Un ejemplo paradigmático lo ofrece parte de la narrativa que acompaña a la tesis del Antropoceno. Algunos teóricos de los medios, como Jussi Parikka (2015) entre otros, han señalado cómo, al reducir el horizonte de lo posible a la mera supervivencia, resiliencia o adaptación frente al desastre ecológico, este relato neutraliza el poder transformador de las palabras y las imágenes. Lo que debería ser un campo de disputa abierta sobre los modos de habitar la Tierra se convierte en un guión que

¹ La estandarización sutil del deseo y la previsibilidad del goce encuentra su corroboración empírica en la operación de las plataformas digitales. Por un lado, los sistemas de recomendación (como los de Netflix o Spotify) funcionan como máquinas de desimaginación al reducir progresivamente el horizonte de lo descubrible a un catálogo de variaciones predecibles de lo ya consumido, creando un ambiente de permanente “novedad” y descarte en repetición. Por otro lado, la IA generativa ejemplifica la exomatización de la imaginación en su capacidad de producir imágenes basadas en correlaciones estadísticas de datos, naturalizando un futuro que es, en esencia, una recombinación padronizada del pasado.

clausura alternativas, confinando la imaginación del porvenir a la resiliencia y la gestión del riesgo. Estos fenómenos (que van desde la administración del Antropoceno hasta la estetización de la polarización política) son expresiones diversas de una misma operación que consiste en la reducción de la imaginación a una función limitada y regulada por marcos intencionadamente estrechos.

En este contexto, a partir del pensamiento de Bernard Stiegler (2015a; 2016; 2018; 2020), se vuelve apropiado el concepto de *exomatización* de la imaginación para comprender la especificidad técnica de esta captura. Stiegler advierte que la delegación de funciones cognitivas y fisiológicas a sistemas técnicos externos (aunque históricamente inherente a la evolución humana) conlleva el riesgo de una proletarianización o idiotización cuando las colectividades pierden la capacidad de apropiarse críticamente de esas mediaciones. La externalización sin apropiación genera dependencia y entropía cultural, reduce la diversidad simbólica y atrofia las facultades que se tercerizan (aunque, cabría agregar, podría también habilitar otras nuevas). Con la irrupción de la inteligencia artificial generativa, esta dinámica alcanza un punto crítico: las máquinas no solo almacenan o procesan información, sino que comienzan a *imaginar* en lugar de quienes las usan. Los algoritmos producen imágenes, textos y sonidos en cantidades cuantitativamente expansivas y exponenciales, pero con una diversidad intrínsecamente reducida, basada en patrones estadísticos de lo plausible y en los datos con los que fueron entrenados. Se trata de un crecimiento de superficie que normaliza patrones de producción creativa. El resultado no es una cancelación de la imaginación, sino su parametrización; hay una enorme proliferación de contenidos que, sin embargo, disminuye la potencia disruptiva (Schwarzböck, 2022) en favor de lo reconocible y fácilmente monetizable.

Esta lógica encuentra una formulación decisiva en la ya célebre noción de “lenta cancelación del futuro”, acuñada por Mark Fisher (2014, p. 13). Para Fisher, hace al menos seis décadas vivimos un tiempo que es inherentemente reaccionario, ya que clausura la posibilidad de imaginar horizontes radicalmente distintos a los impuestos por el realismo capitalista. En la actualidad, sin embargo, esta cancelación adopta una forma más insidiosa, que podríamos denominar como *padronización del futuro*. Frente a los grandes relatos utópicos o revolucionarios, proliferan miles de microfuturos inmediatos, perfectamente compatibles con las predicciones algorítmicas y con la lógica de la monetización instantánea. El futuro deja de ser un territorio de exploración para convertirse en un producto pre diseñado y el presente no es más que el espacio en el que ese producto debe realizarse (lo cual, como se ve, invierte la linealidad del tiempo moderno). La lógica de los algoritmos y las plataformas lleva este proceso a un nuevo extremo al convertir todo objeto cultural en algo informatizable, cuantificable y mercantilizable (un “contenido” entre otros). La abundancia digital, desprovista de límites inmanentes, genera una saturación que dificulta cualquier gesto de crítica sostenida. Incluso el dinero, en su versión puramente especulativa y desanclada de soportes materiales, sufre un proceso de desimaginación, en el que se pierde su capacidad de evocar horizontes colectivos y se reduce a una función operativa de cálculo y transferencia (Borisonik, 2025). En este escenario, el espectador contemporáneo, lejos de ser un sujeto activo, se vuelve una suerte de soberano de su pasividad, inmerso en una performance social permanente en la que cada gesto es absorbido por el régimen de visibilidad digital y devuelto como autoexposición.

La noción de “máquina de desimaginación” en Didi-Huberman designaba un aparato de poder cuya operación era, ante todo, destructiva y negativa. Su lógica era la del archivo aniquilado, el testimonio borrado, la imagen prohibida. En el campo de concentración –que puede ser vista, como ya se dijo, como matriz del espacio político moderno (Agamben, 1998)–, esta máquina trabaja para producir una zona de indistinción donde el hecho mismo del exterminio deviene impensable e irrepresentable. Su objetivo no es moldear lo imaginable, sino suprimir radicalmente la imaginación en un acto de soberanía que produce lo sagrado en su sentido sombrío: la vida separada y susceptible de ser eliminada sin sacrificio. Se instaura un mecanismo en el que el pasado ya no puede ser tramitado como memoria, sino anulado y desactivado como huella mutilada, quemada y borrada. Aquí, la imaginación es atacada en su raíz, ya que se le niega cualquier materialidad sobre la cual ejercerse, cualquier resto a partir del cual reconstruir un sentido común.

Frente a esta máquina de privación, el capitalismo algorítmico del siglo XXI ha perfeccionado una máquina de desimaginación por (sobre)proliferación. No necesita ocultar o destruir, porque le basta con saturar y producir imágenes en cantidades exponenciales (pero bajo el mismo régimen), en algún sentido reemplazables o intercambiables entre sí. Esta operación no es negativa, sino hiper-positiva, pues genera un exceso de representaciones que, paradójicamente, clausura lo representable dentro de los límites de lo ya dado. Esta máquina no actúa desde una soberanía que se coloca en un afuera excluyente, sino desde un adentro aparentemente democrático e inclusivo. La interfaz de la plataforma, el flujo continuo del *feed* y las sugerencias personalizadas forman un ecosistema que desconoce la gramática del no, pero que condiciona unilateralmente los sentidos en su doble acepción (como circulación y como significado). Su lógica es la de la transparencia, pero también la del ruido. No se articula desde el secreto ni desde el silencio impuesto como censura. Parafraseando a Fisher (2014), su temporalidad es la de un presente expandido y adictivo contra un futuro que se cancela por su padronización predictiva. La imaginación aquí ya no es suprimida, sino capturada en su mismo ejercicio. Queda exomatizada (Stiegler, 2018) y convertida en un proceso tercerizado que genera variaciones dentro de un conjunto finito de “patrones y padrones” (Berti, 2022) estadísticos. Lo que se ataca ya no es la facultad de imaginar, sino su carácter de potencia medial radical, su posibilidad de actuar como umbral entre lo sensible y lo inteligible, como fundamento de la posibilidad de lo común.

Esta saturación guiada no es un mero efecto colateral, sino el núcleo de una nueva forma de soberanía. Lo que Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (2013) han conceptualizado como “gubernamentalidad algorítmica” encuentra aquí una expresión concreta y precisa, dado que se trata de un régimen de poder que ya no

gobierna a través de la prohibición o la disciplina de los cuerpos, sino a través de la pre-codificación estadística de los comportamientos, los deseos y, crucialmente, de lo imaginable. El *ágora digital* se constituye así en un espacio de vigilancia total y de gobierno preventivo (o, mejor dicho, previo al acto, un gobierno de las potencias), en el que el futuro es administrado como un conjunto de probabilidades a ser optimizado, nunca como un campo de posibilidades a ser inventado colectivamente. Esta lógica produce una alienación específica, que autores como Guy Debord (1996) o incluso Simmel (2013) ya vislumbraban, que consiste en la separación radical y en la reducción de la experiencia a un consumo pasivo de flujos preformateados. De ese modo, el tiempo propio (el tiempo disponible y necesario para la crítica, la reflexión y la creación de lo nuevo) es colonizado por el bombardeo incesante de estímulos. La desimaginación, en este régimen, opera mediante una doble exclusión: por saturación de todo aquello que no encaja en los patrones de lo predecible y, al mismo tiempo, quitando de la vista lo que causa disonancia o incomodidad, anulando así la dimensión conflictiva y diferencial en la que se construye la política y lo público.

Ambas máquinas (la descrita por Didi-Huberman y la aquí planteada), sin embargo, son dos caras de una misma tecnología política sobre la imaginación. Lo que persiguen, en último término, es la expropiación de lo imaginable como condición de la soberanía. La primera, desde los mecanismos de la soberanía clásica, lo logra mediante la exclusión violenta y la producción de lo impensable. La segunda, desde la gubernamentalidad contemporánea, lo consigue mediante la inclusión administrada y la producción de lo pre-pensado. En ambos casos, el objetivo es neutralizar la imaginación en su potencia más peligrosa, como facultad impersonal de abrir mundos, de instituir lo común a partir de un umbral de indeterminación. Si la máquina de Auschwitz buscaba que no quedara imagen del horror, la máquina de la plataforma busca que no quede imagen fuera de su lógica de circulación. Pero el resultado es análogo, ya que en ambos casos se persigue un empobrecimiento de lo posible, una clausura de los futuros radicalmente otros. Comprender esta genealogía (el pasaje de la desimaginación por destrucción a la desimaginación por saturación) es esencial para cartografiar el presente y, desde allí, pensar las estrategias de su profanación.

Complementariamente con lo anterior, el pensamiento teórico (diferente de la abstracción permanente que realiza el capital) encuentra hoy muy limitado su potencial transformador al someterse a las demandas del mercado intelectual (algo así como una proletarianización generalizada de la facultad de imaginar) pero, sobre todo, por la real dificultad de ubicarse “fuera” del mundo que este ejercicio implicó en su modulación moderna². La invocación del Antropoceno funciona como un umbral simbólico, un retorno de “lo real” que en muchos casos acaba por clausurar la metáfora y replegarse en el presentismo. En esta arista, aspectos que sin duda revisten una enorme urgencia material (crisis ecológica, policrisis planetarias) terminan reforzando una literalidad que limita el pensamiento conceptual y la capacidad de imaginar futuros alternativos. Lo real, así, asume dominancia, pero una dominancia empobrecida, pues su apelación paraliza la mediación simbólica necesaria para el juicio crítico y para proyectar modos de vida diferentes. Ese retorno de lo real está acompañado por un proceso de delegación creciente de las funciones imaginativas y cognitivas hacia sistemas técnicos externos. Hoy, la memoria, la creatividad, el juicio o la representación abstracta se organizan alrededor de estructuras muy concentradas. Esta homogeneización, entropía simbólica y reducción de la profundidad narrativa del mundo redefine lo que imaginamos y, más en general, transforma nuestra relación con lo imaginario; lo que antes era vivido como íntimo o mental (individual o colectivamente), empieza a ser producido, predicho y regulado desde fuera.

Pero hay que tener cuidado: lejos de operar como un dispositivo total y sin fisuras, la desimaginación algorítmica produce también residuos, usos desviados y prácticas menores que no encajan plenamente en la lógica de la captura. Estos usos no constituyen una exterioridad heroica ni una resistencia frontal, pero sí introducen fricciones internas en el funcionamiento de la máquina. Se trata de formas que se rehúsan a la acumulación y la optimización. Imágenes mal calibradas, textos erráticos, prompts improductivos, errores estadísticos, combinaciones absurdas o estéticamente fallidas que constituyen un conjunto heterogéneo de prácticas que no expanden el horizonte de lo posible, pero tampoco se integran del todo en la economía de la previsibilidad. En estos casos, la imaginación no es expropiada ni plenamente funcionalizada. Claro que estas prácticas no deben ser idealizadas. Sin embargo, señalan la imposibilidad de una clausura perfecta de lo imaginable. Incluso cuando la imaginación es exomatizada y delegada a sistemas técnicos, persisten restos no codificables y zonas de indeterminación que no producen valor ni sentido estabilizable. La máquina de desimaginación, al operar por saturación y normalización, genera inevitablemente un excedente improductivo, un ruido que no puede ser enteramente eliminado sin poner en riesgo su propio funcionamiento. Estos usos pobres no constituyen un afuera (son más un adentro defectuoso), pero impiden un cierre completo. Desde esta perspectiva, la desimaginación no debe entenderse como un proceso homogéneo ni absolutamente eficaz, sino como un régimen inestable que requiere una gestión constante de sus propias fallas. Reconocer estas zonas no implica relativizar el diagnóstico, sino complejizarlo, pues en estos intersticios se puede vislumbrar el carácter no total del régimen algorítmico.

Como sea, la desimaginación no es un accidente ni una pérdida espontánea, sino una condición estructural de un sistema que busca controlar lo que es imaginado. Se trata, en este sentido, de una tecnología política y estética de amplio alcance. Frente a eso, un objetivo de este artículo es apelar a textos que nos permitan replantearnos de qué recursos conceptuales se puede echar mano para pensar una facultad de imaginar no capturada por la lógica de la obra, el contenido y el producto. El siguiente apartado se aboca a esta tarea pensando la inoperosidad.

² Sobre esta cuestión, es interesante el trabajo de Colebrook (2014, pp. 158-185).

3. Arqueología de la obra y la inoperosidad

Frente a la expropiación sistemática de la imaginación descrita en la sección anterior, la arqueología filosófica de Giorgio Agamben ofrece herramientas conceptuales útiles para pensar otras formas de acercarse a la cuestión, sin darla por perdida. La elección de un andamiaje teórico que articula la ontología de la potencia, la farmacología de la técnica y el diagnóstico del realismo capitalista no es arbitraria, sino que responde a la necesidad de comprender la desimaginación simultáneamente como una operación sobre el ser, mediada por dispositivos técnicos específicos, y vivida como un clima cultural cerrado. Daremos, a continuación, un rodeo a través de los fundamentos de la concepción de la acción y la creación, pues, como el propio Agamben (2010) lo planteó, la investigación sobre el pasado no es un ejercicio erudito ni una nostalgia historicista, sino una vía privilegiada de acceso al presente, una manera de captar sus tensiones polares constitutivas.

En la Grecia clásica, la figura del artista o artesano (*technites*) cabía para quienes producían cosas mediante una técnica (*techné*). Su actividad, sin embargo, no se consideraba desde la perspectiva del trabajo o el esfuerzo subjetivo, sino desde la obra producida (*ergon*). Los contratos de la época, por ejemplo, no mencionaban la cantidad de trabajo, sino únicamente la obra a entregar. Esto no significaba que los griegos carecieran de una noción de trabajo, sino que su esquema conceptual situaba la actividad productiva en la obra misma y no en el artista que la producía. La *érgon* era el lugar donde la acción encontraba su cumplimiento y sentido, no un mero resultado exterior. Aristóteles (1994, 1045b-1052a), en su *Metafísica*, aborda esta cuestión a través de los conceptos fundamentales de potencia (*dynamis*) y acto (*enérgεια*). El acto es lo eficaz, aquello que está en actividad, habiendo alcanzado su fin propio. La obra acabada es la actualización de potencias latentes en la materia y la habilidad del artesano. Pero existen múltiples potencias (muchas más que actos), organizadas en torno de un fin jerárquicamente más alto que el resto. Aristóteles distingue también actividades “sin obra” (*apraxeis*), como la visión o el conocimiento (*theoría*), en las cuales la *enérgεια* reside en el sujeto mismo y no se proyecta en un objeto externo, a diferencia de los actos mediados por procesos. Para la mentalidad griega, estas actividades eran consideradas superiores, porque en ellas el agente posee *perfectamente* su fin. Desde esta clave es que se funda la superioridad tradicional de la *praxis* (acción cuyo fin está en sí misma) sobre la *poiesis* (actividad productiva cuyo fin está en la obra).

El propio Aristóteles llega a preguntarse si existe algo así como un obrar propio de lo humano o si, como tal, nace *sin obra*. Aunque el estagirita no profundiza en esta última hipótesis, el planteamiento agambeniano reside precisamente en explorar la *potencia de no* [*dynamis me einai*] (Agamben, 2007), a través de la inoperosidad (Agamben, 2005). Pensar al ser humano como aquel que no está definido por una obra predefinida significa abrir la posibilidad de suspender el destino productivista y explorar un campo de usos posibles más allá de la mera funcionalidad. Frente a una maquinaria conceptual y política que culmina en la expropiación de la potencia creativa del agente, la propuesta de Agamben parece buscar una liberación del acto creativo de su dependencia a una teleología que lo subordina irrevocablemente al producto. Así, artista no es quien posee una facultad sublime de crear o quien realiza un producto específico, sino un ser que, en el uso mismo de sus capacidades y del mundo que lo rodea, experimenta su propia potencia y se constituye como forma-de-vida. El arte, desde esta perspectiva, no es primordialmente la producción de objetos, sino el modo de existir de quien los produce; no es el resultado de una facultad especial, sino la relación constante entre práctica y existencia, donde lo que está en juego es la propia posibilidad de la felicidad. Es aquí donde la noción de inoperosidad revela su clave poética y política, bajo una mirada que la aleja de la inactividad o la pasividad. Es, más bien, una práctica de la suspensión que desactiva las funciones habituales de los dispositivos para abrirlos a nuevos usos posibles. Por eso, es una herramienta conceptual que nos puede permitir, ahora, pensar por fuera de la teleología productivista inscrita en los algoritmos de recomendación.

Esta potencia de la inoperosidad puede vincularse con el pensamiento de Joseph Beuys, particularmente con su noción de *escultura social*³. Para Beuys, cada ser humano es un artista en la medida en que participa activamente en la configuración de la vida común, no tanto mediante la producción de objetos, sino a través de la modelación de relaciones, afectos e instituciones. La *escultura social* designa precisamente ese trabajo de dar forma a lo colectivo desde prácticas cotidianas, en las que la creatividad no se concentra en el taller o el museo, sino en la esfera misma de la existencia social. Desde este ángulo, el arte deja de ser un ámbito especializado para convertirse en un principio antropológico y político: la capacidad de transformar el mundo a través del uso colectivo. Así, la inoperosidad agambeniana y la escultura social de Beuys convergen en un mismo horizonte, que es el de entender el arte como forma-de-vida, como apertura a usos no prefigurados y como experimentación con las condiciones de la felicidad común. Se trata, entonces, de desactivar la separación entre medios y fines que confluye en la desimaginación, abriendo un intervalo a la indeterminación. Esta recuperación de la potencia y la suspensión nos obliga, por tanto, a repensar la imaginación misma, más allá de la idea de archivo, como la facultad medial que permite habitar ese intervalo entre la potencia y el acto. ¿Cómo conceptualizar a la facultad imaginativa en su potencia constitutiva, más allá de su captura? Esa es la pregunta que guía el siguiente apartado.

4. Imaginación, potencia y la liberación del objeto

A través de su lúcida lectura del caso *Eichmann*, Hannah Arendt (2003) diagnosticó a la falta de imaginación como un peligro político fundamental para el mundo contemporáneo. Esta pensadora sostuvo que la

³ Si bien fue desarrollada durante varios años y aparece en algunas entrevistas, esta idea se publicó por primera vez en un catálogo de exposición (Tisdall, 1974, p. 48).

incapacidad del burócrata nazi para imaginarse en el lugar de otra persona, o para representar en su mente las consecuencias de sus actos, constituye un déficit moral radical, un colapso de la capacidad del juicio. Para Arendt, siguiendo a Kant, la imaginación (*Einbildungskraft*) es la capacidad de hacer presente aquello que está ausente y que hace posible el conocimiento, la memoria y la experiencia, siendo también esencial para el proceso mediante el cual se conforman los esquemas y conceptos. De lo anterior, afirma que la imaginación es crucial porque opera transformando un objeto de los sentidos en algo representado e interiorizado, permitiendo reflexionar sobre el objeto en su ausencia. Este acto de re-presentación que establece la distancia adecuada para lograr la imparcialidad al juzgar y para producir nuevas formas esquemáticas, ya que facilita que lo particular sea comunicable, tanto a nivel estético como político (Arendt, 2007, pp. 120-132). La imaginación funciona como una brújula interna para orientarse en lo sensible, pues permite vincular lo heterogéneo y pensar desde la perspectiva de los demás. Sin esta facultad, el pensamiento y el juicio se embotan, incapaces de configurar los esquemas necesarios para la cognición y la valoración ética.

Ahora bien, el diagnóstico arendtiano, a pesar de su agudeza, permanece inscripto en un marco antropológico en el que la imaginación es una facultad de un sujeto de juicio. Su fracaso es, por tanto, la patología de un individuo o de una cultura que ha perdido la capacidad de representarse al otro. Esta perspectiva, sin embargo, encuentra su límite frente a la desimaginación sistémica descrita en las secciones anteriores. Cuando la imposibilidad de imaginar presentes y futuros alternativos no es un déficit subjetivo, sino el producto objetivo de una máquina técnica (la gubernamentalidad algorítmica), la crítica necesita desplazarse. En la actualidad ya no se trata de restaurar una facultad psicológica, sino de confrontar una expropiación ontológica de lo imaginable como tal.

Por otro lado, si la imaginación en Arendt opera principalmente como una facultad de figuración y de juicio sobre un mundo ya dado, queda abierta una pregunta sobre la capacidad de la imaginación para hacer presente lo ausente y juzgar lo real, ¿no contendrá también, en su núcleo, la potencia para configurar lo real mismo? En este punto, las reflexiones de Charles Baudelaire (1980) pueden aportar una respuesta sintomática. Para el poeta, la imaginación no es una facultad auxiliar del juicio, sino la *reina de las facultades* (pp. 743-776, § 3). De modo que, mientras que Arendt ve en la imaginación una condición para el discernimiento en el mundo, Baudelaire identifica una fuerza que lo crea, un fundamento nuclear de la experiencia estética y de la libertad que establece analogías y metáforas, subrayando que la vida espiritual se nutre de este ejercicio de invención.

El reconocimiento como raíz del juicio político en Arendt y como fuerza creadora de mundo en Baudelaire confluyen en una misma intuición según la cual la imaginación organiza el campo de batalla de lo político. Sin embargo, la reivindicación baudeleriana, en su tono romántico, corre el riesgo de caer en una celebración del genio individual, de la creatividad como un don sublime. Esta concepción, al igual que la arendtiana, parte de un sujeto soberano de sus imágenes. La desimaginación algorítmica desmiente este presupuesto al mostrar que la creatividad puede ser parametrizada y exomatizada, el genio puede ser simulado, y la “reina de las facultades” puede abdicar en favor de su prole electrónica. La fuerza de la intuición de Baudelaire (la imaginación como poder configurante) debe ser, pues, rescatada de su encierro subjetivista y replanteada en un registro impersonal y medial.

Para trascender el plano del juicio individual y comprender la imaginación en su potencia de configurar lo real como fuerza instituyente de lo histórico y lo social, es posible recurrir a Cornelius Castoriadis, quien, frente a las tradiciones que reducen lo social a lo racional, lo determinado o lo simbólicamente cerrado, postuló la idea de una imaginación radical como su núcleo creador. Esta no es una facultad psicológica, sino la capacidad de hacer surgir en un mundo de significaciones compartidas figuras, formas e imágenes nuevas (Castoriadis, 2007). Aquí, la potencia individual se socializa y se objetiva en un conjunto de significaciones, no derivables de la realidad ni de la racionalidad abstracta, que crean un mundo común y hacen que una sociedad exista como tal. El lenguaje, las normas, las instituciones, los ideales y los tabúes son cristalizaciones de este imaginario que otorgan un sentido global a la experiencia y establecen lo que, para esa sociedad, es verdadero, deseable, impensable, etcétera. Para Castoriadis, cada sociedad es una creación histórica e intersubjetiva autocontenida, un magma de significaciones imaginarias que se autoinstituye.

Desde esta perspectiva, la crisis contemporánea de la imaginación (lo que hemos denominado como desimaginación) adquiere una gravedad ontológica, en tanto que captura sistémica de la imaginación radical socialmente instituyente. El *realismo capitalista* postulado por Fisher y la gubernamentalidad algorítmica de Rouvroy y Berns pueden leerse como la imposición temporal de un imaginario social particular y cerrado que ha logrado presentarse como el único mundo posible y ya no como una creación histórica y contingente, naturalizando así sus significaciones centrales (el cálculo, la eficiencia, la competencia, la predictibilidad). Presentado así, este imaginario bloquea la capacidad instituyente de la sociedad para proyectar y crear significaciones alternativas. Como advierte Castoriadis, nuevamente, una sociedad que ya no puede poner en cuestión sus propias instituciones y significaciones imaginarias es una sociedad en camino hacia la clausura y la heteronomía, es decir, hacia la negación de su propia autonomía creadora (Castoriadis, 1997, pp. 77-78). La desimaginación puede entonces enriquecer su definición como el proceso por el cual la potencia instituyente de la imaginación radical es expropiada y puesta al servicio de la reproducción de un imaginario social hegemónico y autovalidado. Lo que está sobre el tapete es la parálisis de la capacidad social de auto-alteración.

Esta intuición se amplía y concretiza en el pensamiento de Jacques Rancière, donde la imaginación encuentra su dimensión propiamente estético-política. Para Rancière, la imaginación no opera en un vacío, sino que participa activamente en la configuración de lo que él denomina el reparto de lo sensible. Este concepto (la delimitación siempre conflictiva de lo que puede ser visto, dicho y, crucialmente, pensado en

una comunidad) es el núcleo de la lucha política (Rancière, 2014, p. 63). Incorporar esta perspectiva permite subrayar que la disputa por la imaginación, lejos de ser solo un drama del juicio individual (Arendt) o un impulso creativo aislado (Baudelaire), es la lucha por el marco mismo de lo común. La desimaginación no refiere, entonces, a una expropiación de una facultad psicológica, sino a la imposición de un régimen de percepción que naturaliza unos futuros posibles y oculta otros. Lo que está en juego en la imaginación es, en términos rancierianos, la propia cartografía de lo real y la distribución de los lugares y los roles en la sociedad.

El marco del pensamiento de Castoriadis recién presentado permite reconceptualizar el concepto de reparto de lo sensible, dado que aquello que Rancière ve como la delimitación policial de lo visible, decible y pensable, encuentra su sustrato y su motor en la lucha por y dentro del imaginario social instituyente. La política, en su sentido disruptivo (Rancière, 1996), es el momento en que aquellos excluidos de las significaciones hegemónicas irrumpen para introducir una nueva partición de lo sensible, es decir, para impulsar una nueva creación del imaginario común. La disputa es, en esencia, por qué significaciones imaginarias y qué modos de vida podrán o no instituirse como reales y válidos en el espacio social.

Si bien Rancière proporciona un marco conceptual potente para pensar la disputa política como reparto de lo sensible, su reflexión no se detiene en una caracterización sistemática de los mecanismos a través de los cuales dicho reparto puede ser técnicamente modulado o reapropiado. ¿Cuál es el sustrato de ese (o eso) *sensible* que es objeto de disputa? La respuesta agambeniana a esta pregunta se da, precisamente, en torno a la imagen *absoluta*. Esta no es una imagen más poderosa, sino el nombre de la imaginación misma en su pura medialidad, previa a toda separación entre sujeto que imagina y objeto imaginado. Recuperando el averroísmo, Agamben sitúa la imaginación no en la mente de un individuo, sino en el umbral mismo en que lo singular sensible deviene pensable en común, es el medio para la conjunción entre lo singular y lo universal, el momento que se alcanza cuando el intelecto despoja al fantasma de sus elementos materiales, en el que la experiencia se hace inteligible y el concepto se hace sensible: “[...] en cuanto es esencialmente potencia y puede estar en acto sólo a partir de una «interpolación» (que, en la tradición averroísta, coincide con la imaginación), la obra del hombre exige una multitud” (Agamben, 2007, p. 478).

La imaginación como *phantasia* (a partir del vocabulario averroísta)⁴ es el medio que permite la conjunción del intelecto agente con el intelecto material; es el resultado de una operación y el momento en que el fantasma sensible es “desnudado” de su materialidad para devenir puro pensamiento y, a la inversa, el pensamiento se encarna en una singularidad sensible. Pensada como atributo colectivo, la imaginación reúne cuerpo sensible e intelecto en un espacio medial, en un sitio de indistinción entre vida y lenguaje. Esta imagen absoluta no es una figura preestablecida, sino una fuerza desfigurativa y deformante que desborda toda forma, todo lugar y todo proceso asumido. De acuerdo con Manuel Moyano (2019, p. 424), la *imago absoluta* es, en última instancia, la forma-de-vida misma: el medio destituyente que, al volverse común, funda la posibilidad de una política basada en la exposición de este contacto inmanente más que en relaciones de poder. Es el medio que destituye la dualidad entre lo sensible y lo inteligible, la potencia y el acto, o el sujeto y el objeto, expone el contacto inmanente entre política y ontología.

Comprendida así como facultad medial (entre la potencia y el acto, entre el juicio y la sensibilidad, entre lo concreto y lo general), la imaginación se revela como el terreno mismo de lo político. Su captura equivale a la clausura de lo posible y, por el contrario, su liberación invita a la apertura de nuevos mundos. El desafío que se desprende de esto es, entonces, cómo operar sobre los dispositivos técnicos que la capturan para liberar su potencial. Dicho de otro modo, cómo convertir el *phármakon tecnológico* de veneno en remedio.

5. Del *pharmakon* a la erótica del futuro: ampliación del campo de batalla

El diagnóstico sobre la fuerza de la desimaginación exige, finalmente, el diseño de una estrategia de intervención. No se trata de una nostalgia por un pasado perdido, sino de una práctica concreta de reapropiación que opere sobre los mismos dispositivos técnicos que hoy capturan la potencia creativa. Para ello, el concepto farmacológico se revela como el cuadro analítico idóneo para evitar tanto la tecnofilia ingenua como la tecnofobia reductiva. La noción de *pharmakon* (aquello que puede matar o salvar, en función de su proporción o cantidad) que plantea Stiegler (2002) a partir de la lectura de Platón (2014) y de Derrida (1997) sobre la escritura resulta particularmente fecunda, porque condensa en una sola figura la ambivalencia constitutiva de las tecnologías: *remedio y veneno a la vez*. Si las técnicas que exomatizan la imaginación (memorias auxiliares, algoritmos generativos, plataformas de distribución) nos aportan capacidades inéditas, también introducen dependencia, entropía y homogeneización. El *pharmakon* es, por tanto, un cuadro analítico idóneo para evitar dos errores contrapuestos: la tecnofilia ingenua y la tecnofobia reduccionista. Stiegler (2015b) desarrolla su idea bajo la noción de que las tecnologías son tóxicas cuando proletarizan las capacidades (memoria, atención, imaginación), pero también pueden convertirse en curativas si colectivamente se instituyen prácticas de apropiación y desautomatización. En esta línea, Yuk Hui (2016; 2021; 2022) ha mostrado que toda técnica debe comprenderse desde sus condiciones históricas, por lo que no hay un destino único en la relación entre imaginación y tecnología, sino múltiples configuraciones. La tarea no es destruir los aparatos sino generar protocolos y mediaciones que restituyan a la imaginación su potencia inventiva. En el contexto digital, esta noción puede encontrar diálogos fructíferos con la inoperosidad agambeniana –así como con

⁴ “[...] del mismo modo que el sujeto que mueve a la vista, es decir, el color, no la mueve sino cuando por la presencia de la luz se convierte en color en acto después haber estado en potencia, así las intenciones imaginativas ^ no mueven al intelecto material sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia”. (Averroes, 2003, p. 31).

las indagaciones de Flusser sobre el uso de las máquinas, entre otros ejemplos (2002, pp. 110-116)–, dado que de lo que se trata es de una suspensión. Des-hacer la función habitual de los dispositivos para abrirlos a un nuevo uso. Volver inoperosas las operaciones que reducen la imaginación a *inputs* y *outputs* es reabrir el espacio de la potencia, sin estar destinada a un fin productivo sino a la exploración de usos imprevistos.

La propuesta se concentra, por lo tanto, en la idea de re-erotización del futuro. Erotizar no significa ornamentar el porvenir, sino devolverle su carga de deseo y de afecto, de unión y de posibilidad abierta (Beiguelman, 2019). En sintonía con las ideas de Suely Rolnik (2019), quien ha insistido en la necesidad de liberar el deseo de sus capturas mercantiles, restituyendo su potencia de insurrección sensible, la apuesta es por devolver a los cuerpos su capacidad de reinventar lo “humano” a través y más allá de los dispositivos algorítmicos. Si en el régimen de la desimaginación, los afectos son capturados como datos transaccionales y el deseo se convierte en métrica de *engagement*, erotizar el futuro es recuperar esa energía y redirigirla hacia lo improbable, lo inapropiable, lo que no encaja en la predictibilidad algorítmica. Una erótica del futuro puede pensarse como una contra-desimaginación.

Proponer una erótica del futuro no equivale a ofrecer un programa, un contenido normativo o una forma anticipable de reapropiación de la imaginación. Por el contrario, su carácter erótico señala precisamente la ausencia de una figura previa del porvenir. La erótica no prescribe un objeto ni garantiza un resultado; opera como un vector, una orientación del deseo que no puede estabilizarse sin perder su fuerza. En este sentido, la erótica del futuro no se sitúa fuera del riesgo de captura: puede ser estetizada, mercantilizada o reconvertida en una nueva retórica de la innovación. Pero este riesgo no es un defecto accidental, sino una condición estructural de toda política de la imaginación. Pretender una erótica inmune a la captura equivaldría a negar su dimensión afectiva y su exposición constitutiva.

Lejos de invalidarla, esta ambigüedad refuerza su estatuto crítico. Una erótica del futuro no promete éxito ni eficacia; no asegura que el deseo liberado no sea reabsorbido por los dispositivos que pretende desactivar. Su potencia reside, más bien, en sostener una relación no instrumental con lo posible, en reabrir la experiencia del futuro como algo que no puede ser plenamente anticipado ni gestionado. En este punto, la erótica del futuro se distingue de los imaginarios tecnoutópicos y de las promesas de disrupción permanente en tanto que no ofrece “nada más” que una intensificación del vínculo con aquello que todavía no tiene forma. Es, por definición, vulnerable, expuesta y reversible. Pero reconocer este riesgo no busca invalidar el concepto, sino insistir en su carácter medial y su potencia como interrupción que no se deja cerrar sin resto.

Si bien el recorrido de este artículo se ha centrado en una constelación teórica ligada a la segunda mitad del siglo XX (Arendt, Agamben, Castoriadis y Rancière, cuyas obras pertenecen a un momento previo al auge de la gubernamentalidad algorítmica), no está de más mencionar perspectivas más recientes que podrán enriquecer en próximos textos nuestra propuesta de una erótica del futuro. Son perspectivas que han trabajado la imaginación como territorio de insurgencia, como el caso de Donna Haraway, quien, en su planteo del *cyborg* (1995) como figura contra la pureza identitaria y en su insistencia en *seguir con el problema* ante la catástrofe ecológica (2019), ha delineado modos de fabulación especulativa que desbordan la lógica predictiva del capitalismo algorítmico. En una vena similar, la ciencia ficción de Octavia Butler (1993; 1998) nombra muchas de las tensiones actuales mientras despliega imaginarios de comunidad y supervivencia que, frente a un futuro aparentemente cerrado y desierto, abren constelaciones de parentesco no normativo y agencia colectiva en los márgenes. Más recientemente, Joanna Zylińska (2014; 2018) ha propuesto una ética que, en lugar de abandonar la imaginación, la reinscribe en una práctica de atención, ética y responsabilidad frente a los límites del Antropoceno. Estas autoras, desde sus respectivos campos, ilustran formas de contra-desimaginación que no se agotan en la crítica, sino que producen tropos, relatos y prácticas capaces de reerotizar el porvenir allí donde los dispositivos algorítmicos sólo parecen ofrecer repetición y administración de lo probable.

En el mismo sentido, la idea agambeniana de profanación, en tanto que apertura al uso (2005, pp. 99-119), es una de las tácticas centrales, dado que invita a jugar con los dispositivos, desviar sus fines, introducir pérdidas y retardos que restituyan el carácter común de lo que ha sido capturado por lo sagrado del capital. Pero no la única. Es importante desplazar el apego desde el producto hacia la experiencia, de la obra hacia el proceso, del objeto hacia el uso; imaginar prácticas que funcionen como terapias farmacológicas que desautomaticen y restituyen la potencia creativa. Por supuesto, cabe la objeción de que estas estrategias se podrían tornar rápidamente elitistas o ineficaces sin una institucionalización pública. La respuesta consiste en subrayar la dimensión colectiva de cualquier política de la imaginación: la inoperosidad no puede quedar confinada a gestos individuales, sino que debe traducirse en políticas culturales, educativas y regulatorias que aseguren acceso y participación.

El pasaje del *pharmakon* a la erotización del futuro articula, así, una doble operación: diagnosticar la intoxicación y pensar políticas y estéticas que tiendan a recuperar la potencia imaginativa como condición de creación de mundos. De ahí que la figura de la desimaginación deba leerse como un diagnóstico operativo que identifica un régimen cultural y a la vez señala la posibilidad de resistir y de instituir nuevas mediaciones. Como se ha visto, la imaginación nunca ha sido un terreno neutral. El desafío contemporáneo consiste, en última instancia, en concebir la imaginación como una facultad ontológicamente medial: un espacio de indeterminación donde cuerpo, lenguaje y técnica se entrelazan para constituir lo posible. Asumir la desimaginación como diagnóstico no equivale a aceptar la clausura de la potencia, sino a reconocer que el porvenir dependerá de nuestra capacidad para reapropiar esa medialidad. Porque el futuro también se performa en la disputa concreta sobre qué imágenes circulan, cómo se usan y qué potencias habilitan. Pensar la imaginación como campo de batalla es, en definitiva, admitir que lo posible mismo es el territorio último de la política.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2007). *La potencia del pensamiento* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2010). *Signatura rerum. Sobre el método* (Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Trad.). Anagrama.
- Arendt, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Carlos Ribalta, Trad.). Lumen.
- Arendt, Hannah (2007). *La vida del Espíritu* (Carmen Corral y Fina Birulés, Trad.). Paidós.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Averroes (2003). "Tafsir del De Anima: sobre el intelecto" (Andrés Martínez Lorca, Trad.). *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n. 17, pp. 9-61. <https://doi.org/10.5944/endoxa.17.2003.5065>
- Baudelaire, Charles (1980). "La reine des facultés". En *Salon de 1859, Œuvres complètes*. Robert Laffont (Bouquins), pp. 743-776.
- Beiguelman, Giselle (2019). "Redes reais: arte e ativismo na era da vigilância compartilhada". *Rapsódia*, 1(12), pp. 65-78. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9772.i12p65-78>
- Berardi, Franco (2024). *Desertemos* (Darío Bursztyn, Trad.). Prometeo.
- Berti, Agustín (2022). *Nanofundios. Crítica de la cultura algorítmica*. UNC - La cebra.
- Borisonik, Hernán y Mallamaci, Marco (2022). "Bases para una filosofía política del dinero en la era ciberespacial". *Cuadernos del Sur - Filosofía*, 51, pp. 60-83.
- Borisonik, Hernán (2025). "De lo sagrado a lo digital: criptomonedas y valor en un mundo finito". En Borisonik y Mallamaci. *Señales hiper materiales. Horizontes económicos de la condición algorítmica*. Prometeo, pp. 43-50.
- Butler, Octavia (1993). *Parable of the Sower* [Parábola del sembrador]. Four Walls Eight Windows.
- Butler, Octavia (1998). *Parable of the Talents* [Parábola de los talentos]. Seven Stories.
- Castoriadis, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia* (Alejandro Pignato, Trad.). Eudeba.
- Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad* (Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, Trad.). Tusquets.
- Colebrook, Claire (2014). *Death of the Posthuman. Essays on Extinction* [Muerte de lo poshumano. Ensayos sobre extinción] (Vol. I). Open Humanities. <https://doi.org/10.3998/ohp.12329362.0001.001>
- Debord, Guy (1996). *La Société du spectacle* [La sociedad del espectáculo]. Gallimard.
- Derrida, Jacques (1997). *La diseminación* (José Martín Arancibia, Trad.). Fundamentos.
- Didi-Huberman, Georges (2008). *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz* [Imágenes pese a todo. Cuatro fotografías de Auschwitz]. University of Chicago.
- Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism. Is there no alternative?* [Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?]. Zero Books.
- Fisher, Mark (2014). *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures* [Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos]. Zero Books.
- Flusser, Vilém (2002). "A New Imagination" [Una nueva imaginación]. En *Writings* [Escritos] (Andreas Ströhl, Ed.). University of Minnesota, pp. 110-116.
- Giroux, Henry (2013). "Más allá de la Máquina de la Desimaginación" (Victor Corona, Trad.). *Mundo Siglo XXI*, n° 31, vol. IX, pp. 39-49.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* (Manuel Talens, Trad.). Cátedra.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Helen Torres, Trad.). Consonni.
- Hui, Yuk (2016). *On the Existence of Digital Objects* [Sobre la existencia de los objetos digitales]. University of Minnesota. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816698905.001.0001>
- Hui, Yuk (2021). *Art and Cosmotronics* [Arte y cosmotécnica]. University of Minnesota. <https://doi.org/10.5749/j.ctv1qgnq42>
- Hui, Yuk (2022). *Recursividad y contingencia*. Caja Negra Editora.
- Jameson, F. (2003). "La ciudad futura". *New Left Review*, 21. <https://newleftreview.es/issues/21/articles/fredric-jameson-la-ciudad-futura.pdf>
- Moyano, Manuel (2019). *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. Ediciones La Cebra.
- Parikka, Jussi (2015). *A Geology of Media* [Una geología de los medios]. University of Minnesota. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816695515.001.0001>
- Platón (2014). *Fedro* (Emilio Lledó Íñigo, Trad.). Gredos.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política* (Mónica Padró, Trad.). Prometeo.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente* (Cecilia Palmiero, Marcia Cabrera y Damian Kraus, Trad.). Tinta Limón.
- Rouvroy, Antoinette y Berns, Thomas (2013). Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation: Disparateness as a Precondition for Individuality. *Réseaux*, 31, pp. 163-196. <https://doi.org/10.3917/res.177.0163>

- Schwarzböck, Silvia (2022). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Cuarenta Ríos.
- Simmel, Georg (2013). *Filosofía del dinero* (Ramón García Cotarelo, Trad.). Capitán Swing.
- Soto Calderón, Andrea (2020). *La performatividad de las imágenes*. Metales Pesados. <https://doi.org/10.2307/j.ctv18dvtv9.10>
- Stiegler, Bernard (2002). *La técnica y el tiempo 2. La desorientación* (Beatriz Morales Bastos, Trad.). Hiru.
- Stiegler, Bernard (2015a). *La société automatique 1. L'Avenir du travail* [La sociedad automática 1. El futuro del trabajo]. Fayard.
- Stiegler, Bernard (2015b). *Lo que hace que la vida merezca ser vivida: De la farmacología* (Nadia Cortés, Trad.). Avarigani.
- Stiegler, Bernard (2016). *Para una nueva crítica de la economía política. Sobre la miseria simbólica y el complejo económico-político del consumo* (Margarita Martínez, Trad.). Capital Intelectual.
- Stiegler, Bernard (2018). *The Neganthropocene* [El negantropoceno]. Open Humanities.
- Stiegler, Bernard (2020). Qu'appelle-t-on panser? 2: La leçon de Greta Thunberg [¿A qué llamamos pensar? 2: La lección de Greta Thunberg]. Les Liens qui Libèrent.
- Tisdall, Caroline (Ed.). (1974). *Art into Society, Society into Art: Seven German Artists*. Institute of Contemporary Arts (ICA).
- Taylor, Astra (Directora). (2005). *Žižek!* [Documental]. Zeitgeist Films.
- Zylinska, Joanna (2014). *Minimal Ethics for the Anthropocene* [Ética mínima para el antropoceno]. Open Humanities. <https://doi.org/10.3998/ohp.12917741.0001.001>
- Zylinska, Joanna (2018). *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse* [El fin del hombre: un contraapocalipsis feminista]. University of Minnesota.

