



HUMANIDADES HETEROGÉNEAS. ENTRE LA INVENCIÓN, LA FICCIÓN Y LA IMAGINACIÓN

*Heterogeneous humanities. Between
invention, fiction and imagination*

AUTORA

Natalia Lorio
CIFYH-UNC

Cómo citar este artículo:

Lorio, N. (2025). Humanidades heterogéneas. Entre la invención, la ficción y la imaginación. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 20, 111-128.

Artículo

Recibido: 29/11/2024

Aprobado: 07/06/2025

RESUMEN

En este artículo partimos de considerar las humanidades como saberes y ciencias constituidas por heterogeneidades, por restos inasimilables, entre ontologías, conexiones y fronteras múltiples. Proponemos, por una parte, volver al umbral de las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas* para situar lo humano como pliegue e invención estabilizadora (subrayando los gestos críticos de la risa y el humor foucaultianos). Por otra parte, señalaremos a partir Foucault y de Certeau cómo la invención del *anthropos* se articula con la ficción (en relación con lo real y con sus efectos teóricos). A partir de este trazado, plantearemos cómo la llamada crisis de las humanidades está atravesada por heterogeneidades variadas, y se monta actualmente a otras modulaciones que reconfiguran su campo y desestabilizan lo humano. Nos interesa reconocer —principalmente con Colebrook y Zilinska— cómo lo inquietante, lo otro, el cambio de escala de los problemas que nos atañen y el fin de la fantasía del excepcionalismo nos dan la pauta de una nueva con-formación de rasgos inusitados en los bordes y fronteras de las estas ciencias heterogéneas y reclaman nuevas formas de la imaginación.

PALABRAS CLAVE: HUMANISMO, POSHUMANISMO; MICHEL FOUCAULT; MICHEL DE CERTEAU; CLAIRE COLEBROOK.

ABSTRACT

We start to consider the humanities as knowledge and sciences constituted by heterogeneity, by inassimilable remains and often rushing between ontologies, connections and borders. We propose, on the one hand, to return to the threshold of human sciences in Foucault's *The orders of things* to situate the human as folding and stabilizing invention. On the other hand, we will take from Foucault and de Certeau how the invention of *anthropos* is articulated with the fiction (in relation to the real and its theoretical effects). From this path, we analyze how the so-called crisis of the humanities is crossed by varied heterogeneity, and is currently mounted to other modulaciones that reconfigure its field and destabilize the human. We are interested in recognizing —with Colebrook and Zilinska— how the disturbing, the other, the scale of problems that concern us and the end of the fantasy of exceptionalism give us the pattern of a new conformation of these heterogeneous sciences and require for new forms of imagination.

KEYWORDS: HUMANISM, POSHUMANISM; MICHEL FOUCAULT; MICHEL DE CERTEAU; CLAIRE COLEBROOK.

INTRODUCCIÓN

Hubo un tiempo y habrá un tiempo sin seres humanos: ello nos ofrece el reto de pensar más allá del mundo tal como es para nosotros y, no obstante, permanecer atentos al hecho de que la imaginación de un mundo inhumano siempre procede de un fracaso humano positivo.

Claire Colebrook, “La extinción de la teoría”

En *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault (2002) —ese tesoro que es uno de nuestros legados críticos más importantes—, la risa y la invención del objeto del saber están plegadas. Allí se propone una mirada de sospecha de las ciencias humanas (mostrando que hay un invento que las conforma), se historiza ese invento y, a la vez, en ese mismo gesto, se reconocen las heterogeneidades que operan en el centro de esos saberes. El objeto de las ciencias humanas y sus teorías aparece como una invención tranquilizadora, “reciente”, que condensa un remolinear de imágenes en torno a lo mismo (la vida, el lenguaje y el trabajo) y lo otro, su resto heterogéneo (la finitud, la desproporción, la alienación). Quisiera señalar desde *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* (Foucault, 2005) la importancia de la invención y la ficción en las humanidades en tanto herramientas, gestos y dispositivos críticos que pueden para dar cuenta de los elementos heterogéneos que son su umbral (in)visible. Me interesa además poner en relación el derrotero crítico que va de la arqueología foucaultiana hasta la crítica de las humanidades posthumanas -con Claire Colebrook y Joanna Zilinska principalmente- desde la pregnancia de la invención, la ficción y la imaginación, sea en la conformación de su objeto, cuanto en la propuesta de otros horizontes futuros.

Sostengo que en la articulación entre saber y ficción en Foucault y saber e imaginación en los abordajes actuales es posible reconocer indicios de continuidades y rupturas en sus perspectivas críticas. Tales articulaciones acaso permitan acercar los desarrollos foucaultianos de la etapa arqueológica al campo de estudios críticos de las humanidades —que tiende a abordar conceptualizaciones posteriores de la biopolítica—. Para ello planteo cuatro apartados en los que presento, primero, el umbral de las humanidades y los gestos críticos con que Foucault las historiza; en segundo lugar, al *anthropos* como figura delineada entre la invención y la ficción; en tercer lugar señalo algunas indicaciones de la coimplicancia de lo humano y su saber en una crisis que nace con las humanidades y sus heterogeneidades; por último, el texto avanza en la apuesta crítica de humanidades heterogéneas que, desde otros paradigmas, reclaman nuevas formas de la imaginación (de cara a las heterogeneidades a las que hace frente desde el real del fin o la extinción). En el cierre indico algunas distancias y disidencias entre los abordajes.

EL UMBRAL DE LAS CIENCIAS HUMANAS

La risa, ese gesto que descompone las formas, está presente en la arqueología de las ciencias humanas de *Las palabras y las cosas* incomodando cierta forma de orden. También, claro está, al desestabilizar lo familiar al pensamiento, haciendo asomar monstruos y configurando un bestiario de la imaginación. Se trataba allí de insistir en la posibilidad de revisar las formas en las que se da(ba) “la práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro” (Foucault, 2002, p. 1), y de reconocer la proximidad de cosas aparentemente sin relación. Pasar de los lugares comunes a la conformación de espacios heterotópicos de yuxtaposición y de coexistencias que enmarañan los nombres y las gramáticas.

Si en las primeras páginas aparece el chiste borgeano es para poner en evidencia la astucia y el artificio de las clasificaciones al crear un “sistema de los elementos”, asumiendo a su vez la imposibilidad de clasificar coherentemente. En el gesto crítico de la descomposición de la risa se deja constancia que una conformación epistémica no es lineal (aunque logre configurarse como saber, o incluso en la que luego puedan reconocerse sus procedimientos, situar sus enunciados y el sector de objetos que se señalan en su procedencia). Lo que hoy conocemos (o imaginamos) como ciencias humanas es tanto el fruto de una serie de incidencias, del efecto de tropiezos y hallazgos cuanto el encuentro con ciertas materialidades.

En la conformación de las ciencias humanas reconstruida por Foucault asoman gestos disruptivos de descomposición que matizan la estructura de la verdad conforme continuidades y discontinuidades. Y resulta importante señalar que son los efectos de historización —no sin efectos de saber y de ficción— lo que acompaña la risa en esta arqueología de las ciencias humanas. Allí, Foucault puede rastrear la configuración de sistemas de los elementos que tallan un umbral en estas ciencias, al encontrar un orden (en el que podrán verse similitudes y diferencias) y su ley secreta (esa que demarca un afuera y un adentro).

Entendidas de este modo, las ciencias humanas no sólo hicieron posible un régimen de visibilidad de lo mismo y lo otro (modalidades de lo cercano y lo lejano, de lo propio y de lo ajeno, del valor y del resto), sino que en esa trama histórica que Foucault reconstruye, en ese régimen de visibilidad se teje una figura novedosa: el hombre surge como pliegue, como un afuera efímero.

Así, la visibilidad como régimen del saber que (se) reconfigura sin cesar fue de la mano de las ciencias humanas. Pero solo un tiempo: tiempo efímero en el que propuso categorías para pensar el trabajo, la vida y el lenguaje, y en el que sus impensados saltaban acá o allá, sea en forma de restos inasimilables, de conexiones precipitadas o de excepciones temerarias. No obstante, en la configuración de estos saberes, algunos restos, conexiones y excepciones se han mantenido estables, mientras que otros han mutado con el tiempo. Es en este sentido que afirmamos que las ciencias humanas son heterogéneas, están constituidas por heterogeneidades (cuyo umbral móvil demarca fronteras entre lo pensable, lo visible y lo decible).

En la enseñanza foucaultiana, esos movimientos aparecen inaugurando conceptos, términos y nociones que modulan la visibilidad de lo efímero de lo humano. En las zonas aledañas a la arquitectura humana (y la figura del hombre que vive, habla y produce), se extiende un vasto espacio de las opacidades no visibilizadas que,

actualizado a nuestros problemas y perplejidades, señalan hacia las tramas en que se despliega lo no-humano, incluso a expensas de la desaparición (¿posthumana?) de las ciencias humanas. No obstante, el diagnóstico foucaultiano no parece invalidarse actualmente. Más bien, es posible reconocer que se amplía y avanza hacia ese mobiliario in-humano cuyos rasgos se describen sin cesar, a ese saber del olvido de lo no-humano, de las agencias y de los efectos de sus flujos y movimientos.

Lo que podemos ver y lo que nos mira en ese ver, lo que resulta invisible a la trama —y que sin embargo la constituye—, lo que queda fuera como el *afuera del orden* son algunos de los rasgos de la descripción arqueológica foucaultiana. Esa arqueología del saber señala que una red captura y visibiliza estancias, estructura continuidades, se pliega a otras redes, incluso despierta heteróclitos asentamientos temporarios en sus cercanías. En ese *topos* tan empírico como vacilante, visto a la luz de sus puntos ciegos y de invisibilidad, historizar las formas del saber y de sus dominios no sólo construyó un espacio de la sospecha y la incomodidad, sino también de su conversión en estupefacción y en risa.

Gilles Deleuze, en uno de los cursos dedicados a su amigo, nos acerca un matiz interesante para dar cuenta de la heterogeneidad de la que se trata en el pensamiento de Foucault: la dualidad entre las palabras y las cosas, la dualidad entre lo visible y lo decible, heterogeneidad entre el ver y el decir. Si el saber apuesta por un acercamiento a la abertura de lo que hay, esa abertura no está expuesta y asequible sin más. Más bien hay fallas o formas de heterogeneidad entre dos instancias, que incitan a Deleuze a rastrear la impronta kantiana en Foucault por la vía de la imaginación¹: esa tercera facultad, misteriosa, “retorcida”, que interviene “no para colmar la abertura, sino para poner en relación las dos facultades a pesar de su apertura” (2013, p. 158).

Según Deleuze, Foucault supo ver que el encuentro entre la forma de lo visible y la forma de lo enunciable se produce en el intersticio entre el entendimiento y la sensibilidad. Una suerte de no-lugar, una pura distancia. Un encuentro que, según nuestra lectura, puede ser pensado como la apertura topológica a la heterogeneidad propia de las ciencias humanas, un encuentro que podríamos llamar heterotópico².

Recordemos que las heterotopías son una impugnación topológica de todos los demás espacios —implican la impugnación de lo real y son fuente de imaginario—, y que la impugnación que ejercen puede darse de dos maneras: ya sea “creando una ilusión que denuncia al resto de la realidad como si fuera ilusión, o bien, por el contrario, creando realmente otro espacio real tan perfecto, meticuloso y arreglado cuanto el nuestro está desordenado, mal dispuesto y confuso” (Foucault, 2013, p. 9).

Señalando que “saber es entrelazar lo visible y lo enunciable” (Deleuze, 2013, p. 159), y que además el humor no está lejos de acercar esas formas “heterogéneas y no comunicantes”, Foucault se había acercado a esos intersticios imposibles con su risa borgeana. El humor es el modo de mostrar la abertura o la heterogeneidad de esos

¹ Germán Prósperi (2018), en un rastreo de la imaginación que llega hasta Foucault, propondrá una ontología de la imaginación.

² En 1966, año en que se publica *Las palabras y las cosas*, Foucault brinda una conferencia radial titulada “Utopías y heterotopías” (luego reescrita bajo el título “De los espacios otros” y publicada en 1967), donde declara que sueña con una ciencia, la heterotopología, cuyo objeto “serían las heterotopías, los espacios absolutamente otros” (Foucault, 2013, p. 4).

inconmensurables³. La risa en torno a “El idioma analítico de John Wilkins” y el humor en el ejercicio que disipa la identificación entre similitud y afirmación en *Esto no es una pipa* (Foucault, 1997), son modos de dar cuenta de la heterogeneidad sin homogeneizarla⁴. Modos gestuales para dar cuenta de que “el lenguaje no está hecho para adoptar la forma de lo visible” (Deleuze, 2013, p. 160).

Tengamos en cuenta, una vez más, que la caracterización de ese orden de palabras y cosas que reconstruye los rasgos de las ciencias humanas supone el reconocimiento de rastros, efectos superficiales de continuidad (que Foucault se encarga de poner en duda) y el reconocimiento de incongruencias y discontinuidades. También, implica la mostración de ruinas de ese orden por encima del cual aparecen las diferencias y por debajo del cual parecen adivinarse similitudes, cercanías. Foucault señala que del caos inicial de las diferencias al tránsito de las diferencias, similitudes y semejanzas “existe en toda cultura, entre el uso de lo que podríamos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser” (Foucault, 2002, p. 6). Para que algo se haga visible se precisa una composición reglada, un murmullo de sombra que se repliega, unas semejanzas apenas sospechadas.

ARQUEOLOGÍA DEL ANTHROPOS. ENTRE INVENCION Y FICCION

La experiencia heteróclita que se estudia en *Las palabras y las cosas* supone, según Foucault, un tipo de desplazamiento de la atención: de las unidades epocales hacia las rupturas, de las continuidades a “las incidencias de las interrupciones”. Lo iniciado en *Las palabras y las cosas* persiste e insiste en *La arqueología del saber* (2005), desplegando sus relieves al mostrar mayor articulación y coherencia (p. 25). En esa obra se trata de dejar ver interrupciones en los nuevos tipos de racionalidad y sus efectos (en los actos y umbrales epistemológicos), de referir a los conceptos y sus desplazamientos y transformaciones, de la distribución de las ciencias y sus escalas micro y macro. Aunque también se atiende a las unidades arquitectónicas de los sistemas, sus coherencias internas, sus escansiones, su transformación teórica (Foucault, 2005, pp. 4-6).

Foucault muestra así que mientras el ser humano se constituía como objeto del saber, se daba la conformación de ese saber (o esas ciencias), con sus desplazamientos y transformaciones de conceptos. Así, “el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones” (Foucault, 2005, p. 7).

Ante la discontinuidad (umbral, ruptura, corte, mutación, transformación) desparramada de la *episteme* de la cultura occidental, Foucault sostiene que es la modernidad del siglo XIX la que despabila la aparente continuidad de las ciencias. No

³ Deleuze, en la Clase 6 “Heterogeneidad y relación entre visibilidades y enunciados. Kant, Blanchot y el cine” del 26 de noviembre identifica, además, la forma lógica en torno a qué es un enunciado y la forma histórica en torno a las discontinuidades entre la sinrazón y la locura (Deleuze, 2013, pp. 159-166).

⁴ Recordemos que Magritte, en una carta del 23 de mayo de 1966, le escribe a Foucault a partir de su lectura de *Las palabras y las cosas*: “Las ‘cosas’ no tienen entre sí semejanzas, tienen o no similitudes. Ser semejante no pertenece más que al pensamiento. Se asemeja en tanto que ve, oye o conoce; se convierte en lo que el mundo le ofrece” (Magritte en Foucault, 1997, pp. 83-84).

sólo el lenguaje deja de ser transparente (o la tabla donde mostrar las cosas), sino que la historicidad ha penetrado en el corazón de las cosas (2002, p. 8) y el hombre entra por primera vez en el campo del saber occidental.

El hombre, que quiere decir aquí *anthropos* —aunque no podemos soslayar un problema con ese universal que hoy ya nos resulta inevitable poner en cuestión y sobre el que volveremos al final del texto—, es así una figura singular hecha de la condensación de capas significantes: un cuerpo orgánico atravesado por la dinámica biológica, sujeto hablante atravesado por un lenguaje que lo excede, productor material de instancias objetivas fruto de su trabajo.

El hombre, entonces, aparece contemporáneamente a las ciencias humanas como una ficción, como una ficción con efecto de verdad. “Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma” (Foucault, 2002, p. 9).

Recuperemos la primera parte de esta afirmación. El objeto de las ciencias humanas, el hombre, es una invención tranquilizadora que se extiende en la superficie en la que se dan proximidades, parentesco, semejanzas que implican la *vida*, el *lenguaje* y el *trabajo*. Sin embargo, para cada una de esas esferas, hay un resto heterogéneo que conmueve su estabilidad provisoria: la finitud, la desproporción, la alienación. En la oposición a lo otro, la cosa hombre condensa un remolinear de imágenes que tensan lo mismo y lo otro⁵.

La invención del hombre está atravesada por la heterogeneidad. En tal sentido, esa invención difiere de la figura que la filosofía había podido conformar. No se configura como un alma prisionera de un cuerpo, ni es un animal racional, un ser político orientado a la felicidad. No es una criatura bajo la mancha del pecado aunque llamada a la salvación. No es la figura dualista de una mente en relación con una máquina material, no es la imagen y semejanza en torno al *cogito* cartesiano constituida en y por un alma que podía mover un cuerpo mecánico. Ni la configuración de la persona, bajo el rasgo de identidad psicológica y física que más allá de sus cambios podía asegurar su autonomía, identidad moral y propiedad de sí. Ni es la encarnación de lo que Hume llamó naturaleza humana⁶, los hábitos de nuestro entendimiento y operaciones.

El hombre de las ciencias humanas surge en el umbral abierto por la economía, la lingüística y la biología, “apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas” (Foucault, 2002, 10). Ese surgimiento de un objeto-sujeto, se da en el pliegue de las humanidades como “establecimiento de una relación entre las superficies en que pueden aparecer, en que pueden delimitarse, en que pueden analizarse y especificarse” (Foucault, 2005, p. 77).

⁵ “La cosa hombre se convierte en hombre sólo cuando descubre que se opone a otra cosa, es decir, a lo inhumano: cuando el hombre descubre que es lo mismo que otro hombre. Esta mismidad no es la mismidad estática del caos de lo igual, que gira eternamente en la propia indiferencia, sino la mismidad dinámica del mundo, donde lo semejante y lo diverso se enfrentan, se oponen, se golpean. La historia de la mismidad ya no es un autista rebote de espejos, sino un remolinear de imágenes” (Almansi, en Foucault, 1997, p. 10).

⁶ Foucault sostiene que incluso la noción de naturaleza humana, tan clave en esta época, no hacía sino borrar al hombre (como “realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible” (2002, p. 302).

No obstante, ese pliegue de las humanidades se juega tanto dentro del triedro de saberes (economía, biología, lingüística) como fuera en sus intersticios topológicos. Se sitúa frente al saber homogéneo de las ciencias y es, en algún punto, heterogéneo a su clasificación (su incumbencia no es ni biológica, ni lingüística, ni económica). A su vez, como elemento de exterioridad, encontramos los restos de la vida, del lenguaje y de lo que se produce como elementos constitutivos de las ciencias humanas. Es por esa heterogeneidad, por esos restos, que las ciencias humanas pueden ser o decir algo del *anthropos*. Como indica Michel de Certeau, “cada episteme está hecha de lo heterogéneo: lo que ella no sabe de sí misma, lo que ella nunca puede saber de los otros, lo que perecerá para siempre de sus objetos de conocimiento” (2007, p. 77).

No obstante, este objeto (inventado, insistamos, y no preexistente) está atravesado por condiciones de formación no espontáneas: son muchas y variadas las condiciones históricas para que surja un objeto de discurso (en relaciones de distancia, parentesco, semejanza, diferencia, transformación). Lo visible y lo enunciable se despejan en determinada época y respecto de determinadas entidades. Es en esa dirección que Foucault niega que se pueda hablar en cualquier época de cualquier cosa. Por el contrario “no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras del suelo lancen su primer resplandor” (Foucault, 2005, p. 73).

Fue Michel de Certeau quien insistió en que ciencia y ficción son instancias correlativas. Sabemos de la cercanía de su pensamiento con el de la arqueología foucaultiana, de su admiración por “La risa de Foucault” que entiende en clave de gesto abierto al descubrimiento: suerte de ataque de sorpresa, donde “es la historia la que se ríe” (De Certeau, 2007, p. 64). Bajo su lectura, lo heterológico de esa arqueología de las jóvenes ciencias está en el sentido óptico de las imágenes que allí resplandecen como *soles negros*, imagen-sorpresa que apunta a reconocer “un resplandor de lo otro” (p. 66).

A la risa, entonces, se pliega el estilo óptico de Foucault —que por la vía de la luz había sido remarcada también por Deleuze (2013)—. De Certeau (2007) insiste en la importancia de la imagen-sorpresa y sus funciones heurísticas y recapituladoras. Subraya que donde la ciencia construye su objeto, la ficción se hace presente para modular las formas de su invención. Señala además que la ficción no es lo falso, ni puede ser deportada sin más al terreno de la irrealidad. Ficción y ciencia funcionan en conjunto, haciendo posibles ciertos discursos (instando a un nuevo “uso” de la ficción).

Desde este abordaje se hace patente además una apuesta por el tiempo en el saber: el tiempo no es exterioridad, sino que se asume el trabajo del tiempo en el lugar mismo del saber (de Certeau, 2007, p. 18). La insistencia en torno a la heterogeneidad cambia así de matriz, pues lo heterogéneo no es tanto la falla o la abertura entre lo visible y lo enunciable, sino lo real que insiste en la temporalidad y el tiempo que asume lo real cada vez. Así, “la ficción no es extraña a lo real” (de Certeau, 2007, p. 21), la ficción, cuando es reconocible, es la marca de un lugar que se insinúa sin haber tenido lugar propio, ni lugar previo, ni sitio unívoco. La ficción es el lugar donde lo otro se insinúa.

Si Foucault remite a la invención del hombre es justamente porque no preexiste. No se descubre al hombre, se inventa su figura para darle lugar: es su invención la que (se) abre a la ficción. La ficción del hombre en *Las palabras y las cosas* funciona en

relación con lo real y da la *forma* al movimiento de su constitución histórica. La *invención hombre* no surge sino ante ciertos obstáculos y con ciertas exigencias (por caso, la psicología naciendo en correlación con las normas que se imponen a los individuos en la sociedad industrial, la sociología en correlación con los desequilibrios sociales desatados por la Revolución).

En “El sol negro del lenguaje: Michel Foucault”, de Certeau insiste sobre ese aspecto de heterogeneidad en la arqueología foucaultiana donde la invención del hombre y esa forma de redistribución de la *episteme* abre el espacio para la inquietud de lo que escapa de la vida, de la riqueza y la producción, de las palabras y el lenguaje. Las imágenes de elementos heterogéneos a la *episteme* saltan sus límites y configuran las fronteras móviles de las ciencias humanas. Surgiendo en los intersticios de espacios de saber, esos elementos entran en relación con múltiples formas del saber, en los que Foucault supo señalar el sentido peligroso y en peligro de las ciencias humanas (2002, p. 337) .

El principio de inquietud que Foucault releva en la psicología, en la sociología, en la antropología, y el rol que cobra el psicoanálisis (con la hipótesis o ficción del inconsciente que se vuelve coextensiva a todas las ciencias humanas), está centrado en la convocatoria simultánea de ciencia y ficción, de saber e invención. En esa correlatividad, son ciencias que van a contracorriente de las ciencias: haciendo al hombre lo deshacen. Inventándolo lo vuelven borroso, allí donde emerge se lo ve perecer. Se trata de ciencias que “se arriesgan, al ‘exponerlo’, a aquello mismo que ha permitido que el hombre sea conocido. Así se hila, bajo nuestra mirada, el destino del hombre, pero se hila por el revés” (Foucault, 2002, p. 370).

A ese gesto inicial de la conmoción de las ciencias humanas —en el que su objeto no está cerrado, ni identificado como “sector de objetos”, menos aún iluminado ni enunciado— le sigue la conmoción de la historización de esta invención reciente: “el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano (...). El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (Foucault, 2002, p. 375).

Las relaciones discursivas que Foucault (2005) considera permiten que un objeto exista en “las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones”, colocado en un cierto campo de exterioridad. El objeto/invento hombre del cual se tiene acceso a partir del trabajo, la vida y el lenguaje (es decir, a través de lo que produce, de su organismo, de sus palabras y también de lo que se mantiene en la opacidad como su otro) no deja de revelar dos instancias heterogéneas de las que acaso surja la propia crítica a lo humano y la crisis de las ciencias humanas. Por un lado, las exterioridades que preexisten a su emergencia: en tanto es un ser vivo, en tanto es un instrumento de producción, en tanto es un vehículo de las palabras. Y, por otro lado, el registro que se solapa a esas exterioridades preexistentes, el que se da al “interior” de esas positivities empíricas que Foucault señala a partir de la finitud: la espacialidad de un/mi cuerpo, el hueco del deseo y el tiempo e historia del lenguaje.

Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido (Foucault, 2002, p. 300).

Entonces se trata del hombre en tanto invento de lo mismo, ficción de la teoría, atravesado por el tiempo y la historicidad; una ficción, un artefacto marcado por su inminente obsolescencia. Todo acercamiento a lo humano se abre a sus impensados, a su heterogeneidad, donde “lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso” (Foucault, 2002, p. 317).

EL CONFLICTO DE LAS HUMANIDADES. LA CRISIS LLEGÓ HACE RATO

El artefacto conceptual de lo humano (con sus novedades y formas gemelares de la ficción), parecen montarse actualmente otras modulaciones de las ciencias humanas que reconfiguran su campo y que desestabilizan la longevidad del invento. No obstante, ¿no estamos ya y desde hace mucho tiempo ante el vaticinio de las primeras páginas de *Las palabras y las cosas*? En los debates actuales sobre la crisis de las humanidades — en un amplio arco que va de Nussbaum a Haraway y Braidotti⁷— vemos aparecer una y otra vez indicios que señalan que estamos en el tiempo en el que este invento, pliegue de saber y ficción, está o bien encontrando nueva forma, desapareciendo, o volviéndose obsoleto⁸. Y en esta nueva con-formación de las ciencias humanas (si es que aún dicha nominación consiste en una justa descripción) se asoman rasgos inusitados y variantes que asumen otros pliegues. Incluso su sector de objetos se ve atravesado por otras heterogeneidades que conforman *hoy* su real (ver Ferrando, 2013).

⁷ En ese amplísimo arco, puede encontrarse tanto la crisis de las humanidades signada por Martha Nussbaum (2010) en torno a la defensa de las democracias y la ciudadanía en la crítica al emplazamiento del sujeto liberal en la sociedad hipermercantilizada, cuanto la crítica feminista de Rosi Braidotti (2020) respecto a un nuevo modo de pensar y actuar en relación a composiciones posthumanas (desde la crítica al antropo-andro-etnocentrismo de los humanismos modernos y de principio de siglo XX), cuanto a la lectura materialista compostista de Donna Haraway al proponer ya no humanidades sino humusidades para desmontar los dualismos naturaleza/cultura, humano/no humano, máquina/organismo, etc. Solo mencionamos aquí las perspectivas que consideramos han permitido desplegar en distintas direcciones una lectura crítica de las humanidades, sea mostrando (aún) su importancia en la formación de los sujetos o los presupuestos de los que parte y su complicidad con formas de dominación de las alteridades, o sea señalando su cambio de objeto en la invención de otros vínculos y parentescos desde narrativas postantropocéntricas.

⁸ Resta poner en relación estos planteos con los desarrollos sobre el tiempo del fin y la obsolescencia del hombre abordados por Günter Anders, donde el fin del hombre y del tiempo están atravesados por la era atómica. Silvia Schwarzböck en el prólogo a *El tiempo del fin* (2025) establece una lúcida lectura del pliegue del fin de la historia, su carácter ficcional y la ironía como gesto crítico ante el apocalipsis.

La disputa por lo humano, la consideración de ontologías (con sus divisiones y cuadros de correspondencia y alteridades), el señalamiento de heterogeneidades y la crítica del antropocentrismo se han constituido como un escenario complejo que se abre a la invención, a la crisis y al conflicto en las ciencias humanas. Así como no hay un solo humanismo, no hay tampoco una facultad apacible de las humanidades. Sin embargo, parece que la disputa está allí desde su letra muda, desde el primer gesto de carta por escribirse, una correspondencia que se disputa su objeto de interés, su dominio y lo que deja a oscuras o, como sostiene Sloterdijk: “La etiqueta ‘humanismo’ —en su falsa candidez— nos recuerda la perpetua batalla por el hombre que se viene librando en forma de una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras” (2006, p. 33)⁹. La co-implicación del humanismo con la conformación de las humanidades se configura como un juego esquivo: por momentos parece que la figura coincide con su sombra, otras veces la sombra visible invita a sospechar de opacidades no demarcadas.

El interés de las ciencias humanas está —acaso desde sus inicios— en expansión y en peligro. Su objeto es siempre un borde difuso, con una realidad más de resto y divergencia, de simbiosis y conectividad de órdenes de existencia¹⁰, que de construcción férrea, cerrada y autosuficiente. Derivadas de avances y retroceso del saber, de fronteras y órdenes del discurso, las humanidades están (¿desde siempre?) en crisis.

Si plegamos el trazado moderno en torno a las ciencias humanas que Foucault despliega en *Las palabras y las cosas* a los trazos que la modernidad filosófica esbozó una y otra vez, se iluminan aspectos de esa relación entre ciencias humanas y humanismo. Del método a la certeza del yo —cimiento y garantía de lo que podemos saber— con Descartes, al proyecto filosófico de Hume —en la tarea de elaborar una Ciencia del hombre en el *Tratado de la naturaleza humana*—, el hombre no es situado sólo como objeto, sino como el centro para fundar ciencia, incluso la manera más apropiada de fundar un sistema de las diversas ciencias. Según Hume, todas las ciencias tendrían garantía de su saber y verdad si partieran de una ciencia del hombre que, a su vez, explicara cómo conocemos, cómo se ordenan las percepciones e ideas en nuestra mente, cómo asociamos ideas y conceptos, cómo las pasiones nos afectan (1998: XIX)¹¹. Recordemos que, en su apuesta, al estudiar el carácter de lo humano (incluso desde el propósito explícito de quitar los obstáculos de la metafísica), al buscar la ciencia del

⁹ Recordemos a Peter Sloterdijk (2006) en *Normas para el parque Humano* y la importancia que da a los envíos y reenvíos, a la escritura amistosa como una aventura epistolar que abre un arco telecomunicativo entre interlocutores (amigos) probados e improbables, en una operación de incorporación, interpelación, entusiasmo que está a la base de uno de los modos de comprender el humanismo: “humanismo es la telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en medio del lenguaje escrito” (p. 19). Allende que ya está claro (también para Sloterdijk) que la era del humanismo moderno ha pasado, y que no podemos seguir pensando la sociedad en términos de una producción de síntesis culturales epistolares amistosas y humanísticas, esa respuesta a la carta de Heidegger supone volver cada vez sobre lo necesario y urgente que es revisar las aperturas del humanismo, reconocer sus restos tanto como sus inhibiciones y desinhibiciones paradójicas.

¹⁰ Timothy Morton, en *Humanidad* (2019), se refiere a un real simbiótico para dar cuenta del desgarramiento y la solidaridad entre lo humano y lo no-humano. La humanidad (o lo humano como hiperobjeto), en su planteo, refiere a la interconexión de esa simbiosis con lo no-humano, que no sólo es contingente, sino también frágil e inestable. Sugiere además la dificultad o la imposibilidad de señalar cuál es la entidad dominante en una interconexión compleja y multiescalar.

¹¹ Para Hume, esa ciencia de la naturaleza humana se pretende fundante de las demás ciencias. Conocer el funcionamiento de nuestra mente es acercarse a los rasgos constitutivos de la naturaleza humana, situando al hombre como sujeto de investigación, más aún, como sujeto privilegiado de investigación, y allí donde se lo busca empíricamente, parece reaparecer el halo metafísico de la mano de la naturaleza humana.

hombre, lo que encuentra es la naturaleza humana. Por otro lado, en Kant, la construcción de una ciencia del hombre se aplica a su objeto en dos direcciones: para conocerlo tal como es y, también, como debe ser. Así, el proyecto moderno en general y el ilustrado en particular se traza entre la descripción y la idealidad o, como afirma Kant en su *Pedagogía* (2003), sometiendo al hombre a las leyes de la Humanidad, es decir, en un movimiento que implica desarrollar y desplegar los gérmenes de Humanidad que hay en él, para que cumpla aquello a lo que está destinado.

A partir de lo mencionado de forma sumaria arriba, parece que lo humano ha funcionado como abreviación compleja de descripciones, de ideales, de aspiraciones, de reales (imposibles) y de realidades diversas, haciendo *usos* de la ficción. El campo de lo humano ha sido cercado (en sus umbrales) por heterogeneidades varias, con materiales ominosos y restos inasimilables, apareciendo aquí y allá desgarros en lo que se creía preciso.

Por la vía de lo bajo, por la vía de la materia, por la vía de lo abierto y monstruoso, repudiando el principio antrópico, la imagen de lo humano se muestra en muchas ocasiones como pasaje, como montaje paradójico, como movimiento, como metamorfosis. Formas heterogéneas de lo real a lo largo de la historia han repudiado la supuesta centralidad humana, trastocando las jerarquías, transvalorando la materia y lo bajo, descubriendo linajes heteróclitos, heterogéneos, parentescos e identidades que desvían la imagen acordada de lo humano. Por caso, en plena modernidad, el materialismo díscolo de *El hombre máquina* y *El hombre planta* de La Mettrie complica la imagen cartesiana antropocéntrica y hiere por la vía de la imaginación (como facultad de conocimiento), y por la ponderación de la facultad de sentir la entronización de la razón y el alma como excepciones humanas.

El paradigma humanista, sin embargo, no ha cesado de recibir críticas y reformulaciones, de renovarse y actualizarse, tanto como no ha cesado de mostrar el agotamiento de alguna de sus formas, de señalar crisis en su interior y en sus proyectos o facetas. Hoy, en la imagen borrosa de esa figura que se desvanece, otras formas de restos, otros excluidos, otras heterogeneidades vienen a hacerse lugar. La heterogeneidad se infiltra en la transformación de un lenguaje que quiere cambiar de escala, en la crítica a las instancias de supuesta autonomía, haciendo lugar a lo que está habitado por otredades. También a partir de un nuevo rol de la ficción y la imaginación.

Así, la ficción retorna no sólo como objeto de análisis, sino como la forma de otro saber, como espacio donde se ejerce una lógica de lo otro, ya que, como afirma de Certeau, “la alteridad de lo real resurge en la ficción” (2017, p. 118). Sin embargo, detengámonos unos instantes en el sentido que cobra aquí lo real, noción del psicoanálisis que condensa para Jacques Lacan lo imposible de simbolizar, una presencia inasimilable, contundente, y que, sin embargo, no podemos pensar, representar o imaginar. Lo real “es, aunque nadie repare realmente en ello, esencial a la constitución del mundo de la ciencia” (Lacan, 2009, 96). Lo real es la heterogeneidad fundante de la ciencia: en su alteridad *resurge en la ficción*.

No obstante, en las fronteras de las humanidades hoy se despliega no tanto la risa cuanto la perplejidad amedrentada o espantada respecto de lo que ha permanecido fuera de visibilidad (lo otro de lo otro). Hoy, la puesta en cuestión de las humanidades está

atravesada también por la crítica, aunque sus gestos sean otros: ya no se trata de la ironía sino de movimientos de resistencia al abandono de su gramática y la revuelta frente a las ontologías que habilita¹². En esos movimientos, sea bajo el modo de presentar un orden o de modular sus críticas, se está a la caza de un modo justo de hacer ver lo que hay.

Nuestra época está marcada por otro modo de heterogeneidad desestabilizadora del saber, por otro real constitutivo (e inquietante). Lo otro que irrumpen desde fuera, conmoviendo el régimen de visibilidad o de percepción, no está sólo en la heterogeneidad de lo visible y lo enunciable, sino en el cambio de escala de los problemas que nos atañen. Desde allí, no sólo se hace patente la fantasía del excepcionalismo, sino, sobre todo, se muestra la contundencia de la devastación, la materialización de la catástrofe, la huella geológica humana y su relación con el fin, con la extinción —cobrando especial relevancia el diálogo fronterizo con ciencias como la geofísica, la climatología, la ecología, la bioquímica, etc.—.

HUMANIDADES HETEROGÉNEAS

En este marco de conmoción de la realidad y de las materialidades actuales, la pregunta por el estatuto de las ciencias humanas se vuelve más que relevante. No sólo Rosi Braidotti (2015 y 2019) desde una crítica posthumanista de las ciencias humanas vuelve sobre lo que llama el pensamiento antihumanista de Foucault (y sus puntos ciegos). También otras lecturas y giros insisten en la necesidad de la descentralización del hombre, en la posibilidad de superar exclusiones y pensar las diferencias fuera de las jerarquías o dicotomías¹³.

Si las ciencias humanas inventaron al hombre, figura efímera que tendería a desaparecer más temprano que tarde, sin embargo, la estabilización de un tipo de lenguaje, un modo de tratamiento, de cierta mirada parece permanecer en su sitio, aún expuesta a crisis y críticas. Permanecen las disciplinas, permanecen las prácticas. Mientras, su mayor invento se vuelve o bien irreconocible o bien insignificante, fuera de centro, fuera de eje y enmarcado en otra escena.

¹² Con ontologías nos referimos a esas grandes divisiones de los existentes que constituyen sistemas de propiedades de lo que hay, que conforman puntos de anclaje de categorías cosmológicas, perspectivas sobre las relaciones y modelos de lazo social, criterios de identificación, así como teorías de la alteridad (Descola, 1986 y 2012). Desde aquí, las ontologías podrían tomarse como “modos de organizar la continuidad y discontinuidad entre humanos y no-humanos” (Tola, 2016: 130), de señalar y modular lo inteligible y lo ininteligible. Para una puesta en relación de la pregunta ontológica y la escena teórica actual, ver Biset (2022).

¹³ “Para el momento en que Michel Foucault publicó su crítica rupturista del Humanismo en *Las palabras y las cosas*, la pregunta acerca de qué era la idea de “lo humano”, si era algo, estaba ya circulando en los discursos radicales del momento y había estado en el centro de muchas agendas de diferentes grupos políticos por más de una década. La “muerte del Hombre” anunciada por Foucault (1966) formaliza una crisis epistemológica y moral que va más allá de las oposiciones binarias y atraviesa los diferentes polos del espectro político. A lo que se dirige es al Humanismo implícito del marxismo, más específicamente, la arrogancia humanista de continuar posicionando al Hombre en el centro de la historia mundial. (...) El antihumanismo consiste en desvincular al agente humano de su postura universalista, llamándolo a dar cuenta, por así decirlo, de las acciones concretas que está promulgando. Diferentes y más agudas relaciones de poder emergen una vez que este antiguo sujeto dominante es liberado de sus ilusiones de grandeza y no se encuentra presuntamente a cargo del progreso histórico” (Braidotti, 2020, p. 5).

Esa otra escena puede ser nombrada como Antropoceno, “nuevo filtro epistemológico a través del cual las y los humanos podemos vernos. También ha gatillado la producción de múltiples imágenes y narrativas sobre nosotras y nosotros mismos y sobre el mundo que nos rodea” (Zilinska, 2022, p. 22). Este real, esta ficción elocuente que nos acerca a heterogeneidades de otra escala, parece plegar en las ciencias humanas el fin del hombre (como invento) con el fin del hombre (en tanto especie).

No obstante, y paradójicamente, ese pliegue de formas del fin parece traer de regreso nuevamente al hombre (sea desde un hiperhumanismo, un ultrahumanismo o desde un post(trans)humanismo), haciendo entrar por la ventana lo que sacó por la puerta: el excepcionalismo. Ante esta circunstancia peligrosa de las ciencias humanas, Zilinska propone una reconceptualización en términos de un contraapocalipsis feminista, de aceptación de nuestra condición material, sin negar nuestra perspectiva humana. Desde su crítica, indica y proyecta un marco que “crea un espacio para una apertura ética a las vidas y cuerpos precarios de los otros, humanos y no-humanos” (2022, 69), liberándose de formas de subjetividad ancladas en la masculinidad competitiva y predominante.

Por otra parte, Claire Colebrook, desde su crítica a las ciencias humanas, afirma que hay una continuación de las humanidades en la su versión posthumana¹⁴, que podrían sobrevivir aún a la muerte del hombre. Su apuesta refiere a encontrar modulaciones posibles para las heterogeneidades que aún no decantan en nombres, sin fetichizar ni privilegiar aquello sin-hombre. Además, señala la necesidad y potencia de una forma de crítica que pueda “imagina(r) cómo sería la vida si uno pudiera abandonar la fantasía de la propia permanencia” (2019b, p. 92).

¿Será que las humanidades aún tienen, o tendrían, un juego que jugar en este contexto? ¿Será que es posible imaginar otro rol para ellas? Marina Garcés (2019) plantea la categoría de “humanidades en transición” para dar cuenta de la posibilidad y virtual potencia de las disciplinas humanísticas para ser puente entre el ahora y el futuro, para poner en relación preguntas sobre lo está sucediendo en el presente y lo que vendrá. En esa apuesta se insiste por prestar atención a la posición en el mundo, a aquellos que son nuestros coterráneos, en el sentido (no dado) de orientación vital que de allí puede surgir. Resulta llamativo que Garcés también apunte al sentido urgente y necesario de la imaginación (crítica, política). Frente al diagnóstico de la “imaginación colapsada” —por la experiencia de lo ilimitado, sea la totalidad del tiempo y el mundo que asume la forma del apocalipsis, o sea la disrupción e innovación continua bajo la forma de una “política de la excepción permanente” (2022, 5)—, la autora llama a imaginar lo extraño, pero no ilimitadamente. La imaginación porta aquí el rasgo de una exigencia ético-política que considera la alteridad sin reconducirla a otra identidad, que asume que desde un tiempo y un mundo propio nos relacionamos con otros mundos y tiempos. Desde aquí, la imaginación política y crítica podría ser algo más que un escape lúdico y hedonista para las humanidades heterogéneas que estamos pensando.

Otras formas heterogéneas parecen así indicar nuevas condiciones y paradigmas de las ciencias humanas, que, en el mejor de los casos, se proyectan post-capitalistas,

¹⁴ La autora sostiene que el posthumanismo, lejos de ser la superación de lo humano, es más bien una forma de nihilismo que adopta la estructura de una verdad superior (Colebrook, 2023, p. 3).

post-coloniales, post-industriales, post-feministas. Aunque, también, como sostiene Colebrook, cabe la posibilidad de que las ciencias humanas se configuren como marcos extensivos y gerenciales de lo inhumano (2023, p. 29). En “Extinción de la teoría”, Colebrook (2019a) complica la escena teórica actual de las ciencias humanas, instando a reflexionar sobre la múltiple y variada información con la que contamos sobre lo que aquí podemos tomar como otras heterogeneidades —“el cambio climático, el terror, la destrucción y la extinción” (p. 66)— y el rol de las ciencias humanas y sus teorías. Si, ante esta información y evidencia, la teoría redirige su lenguaje para hacer asimilable estas formas del fin, bajo el “vocabulario de mitigación, adaptación, política de la viabilidad y la sustentabilidad” (p. 66), es preciso, propone, no ya la anti-teoría, sino la teoría después de la teoría.

Nos encontramos en un tiempo y en una configuración de discursos y saberes en los que se despliegan otros escenarios empíricos en los que lo posthumano, no-humano, incluso in-humano se desenvuelve¹⁵. Ante esto, apuesta a un retorno de la imaginación:

Una aproximación futural a las disciplinas abrazaría e intensificaría las diferentes inclinaciones del pensamiento —las diferencias de pensar en conceptos, colores, sonidos, afectos— y no asumiría precisamente lo que el cambio climático nos obliga a cuestionar: ¿por qué, si la información respecto de nuestra contaminante y parasitaria existencia es tan amplia, somos tan incapaces de pensar intensivamente, de imaginar una inclinación diferente más allá de aquella de la adaptación y de la supervivencia del hombre? (Colebrook, 2023, p. 29-30).

Sobre el rostro humano que Foucault vio deshacerse en la arena y sobre las heterogeneidades que en su demiurgia lo hicieron posible, se adivinan, una y otra vez, las esquirlas de la explosión del saber de las ciencias humanas. Ciencias atravesadas desde su nacimiento por lo heterogéneo, por la desfiguración de su objeto y por el trazado de fronteras siempre borrosas.

El gesto foucaultiano en la arqueología de las ciencias humanas que hemos rastreado es múltiple: atraviesa la risa inicial que hizo patente lo inasimilable entre las palabras y las cosas, recorre los intersticios heterotópicos para enlazar lo enunciable y lo visible, abre a la provocación de instituir al hombre como invención de un objeto que funda un saber y, por último, revela la obsolescencia y el fin próximo de la invención que acaba de nacer. Esos gestos en parte se calcan y en parte se transmutan en la crítica actual de las ciencias humanas. El fin del hombre proclamado por Foucault se encarna en materialidades diversas, corporales, sexuadas, geopolíticas (y desde ahí es puesto en cuestión); se enmarca en una sensibilidad apocalíptica, es pensado desde la perspectiva de la extinción en las ficciones que constituyen hoy al llamado antropoceno (por lo que el fin se expande en distintas direcciones y escalas).

El modo en que se han plegado ciencia y ficción en las humanidades ha cobrado diversos rostros, matices e inclinaciones, pero ese pliegue persiste también en estas humanidades posthumanas. Las ficciones que las constituyen cuentan con efectos de verdad que le son correlativos, con gran poder performativo, y es por eso mismo que son

¹⁵ Apuntar a una “teoría después de la teoría” tiene el sentido de permitir “considerar sobre qué supervivencia vale la pena preocuparse, qué de lo humano, de la multitud o de lo vivo haría posible un *ethos* que no fuera el *ethos* del presente” (Colebrook, 2019a, p. 64).

potentes y peligrosas. Peligrosas en dar por evidente lo que ellas enuncian, en volver a fascinarse con la excepción humana, acaso en volver inocua la imaginación. Potentes en tanto indican la posibilidad de otros imaginarios, en tanto nos exhortan a reconocer la heterogeneidad e historicidad de sus objetos, en tanto interrumpen el hábito de *creer que sabemos lo que vemos* (Mendez Cota en Zilinska, 2022, p. 13).

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de aquí, parece necesario señalar que es parte de la tarea de las ciencias humanas desestabilizar su supuesto espejo y reflejo, habilitar vórtices heurísticos y remolinos de la ficción. Sin embargo, la invención, la ficción y la imaginación cobran diversa relevancia, según su posición topológica en relación a lo visible y lo enunciable. En las diferentes matrices de inteligibilidad que Foucault cartografía, la invención y la imaginación se sitúan principalmente en el inicio de las humanidades, en la configuración de su objeto. En las cartografías y críticas de las humanidades que hoy se actualizan y despliegan, imaginación y ficción se sitúan hacia y en relación a un fin (el real de la extinción), o incluso son llamadas a la tarea crítica de enfrentarse a lo asentado por la sedimentación de sus invenciones previas. En ambos casos, no se trata de dar con un saber que finalmente descubrirá su rostro real, sino de acceder a formas de lo real.

No obstante, y más allá de la direccionalidad de la invención, ficción e imaginación, es posible encontrar distancias entre estas lecturas críticas de las humanidades. En relación a lo que puede dar lugar a lo visible y enunciable: por un lado, la risa como gesto crítico en Foucault en composición con el sentido óptico de las imágenes; por el otro, en las lecturas más contemporáneas no es la risa lo que conmueve, sino más bien un movimiento pendular entre el temor y la solemnidad frente a la extinción y la ironía sobre el fin. En relación a los dispositivos, es central en el desarrollo foucaultiano la historización de la emergencia del *anthropos* al señalar sus opacidades (en sus sombras, en lo real y en las heterogeneidades topológicas), mientras que en las discusiones actuales en el campo de la teoría es central la proyección posthumanista que ofrece nuevas figuras a la visibilidad (descentrando las configuraciones históricas).

Por último, respecto de la articulación entre saber y ficción, en Foucault se hace en atención a las condiciones de posibilidad del presente de dichas ciencias, mientras que en las miradas contemporáneas de las humanidades la articulación entre saber, ficción e imaginación se da en una proyección de futuros (deseables o catastróficos) que no necesariamente se articula con su propia arqueología.

Sin embargo, si algo aún insiste en las ciencias humanas es lo real que resurge en la ficción para imaginar inclinaciones no replegadas a la adaptación y la supervivencia. Inclinaciones de la imaginación que pueden lanzar un resplandor y, acaso, provocar al pensamiento, no sólo la sensibilidad y la risa, sino también la responsabilidad ante lo que sabemos y (sobre todo) ante lo que no sabemos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anders, G. (2025) *El tiempo del fin*. Alma Negra.
- Biset, E. (2022). Escena posttextual de la teoría. *CHUY Revista de estudios literarios latinoamericanos*, 12 ,124-150.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2020). Humanidades posthumanas. *Cuadernos Filosóficos/ Segunda época*, (16), 1-36.
- Colebrook, C. (2019a). La extinción de la teoría, *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, 146(51), 44-69.
- Colebrook, C. (2019b). Extinción feminista. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, 146(51), 70-93.
- Colebrook, C. (2023). Humanidades posthumanas. pp. 1-36. (Trad. de Jazmín Acosta, del Capítulo 8 del libro *Death of the Posthuman. Essays on Extinction (Vol. I)*. Open Humanities Press, University of Michigan, Michigan, 2014. pp. 158-185.) en https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/wp-content/uploads/2023/03/Colebrook_Humanidades-posthumanas.pdf
- De Certeau, M. (2007). *Historia y psicoanálisis*. Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*. Cactus.
- Descola, Ph. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, Ph. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations. *Existenz*, 8(2), 26-32.
- Foucault, M. (1997). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Anagrama.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). "Heterotopías y cuerpo utópico" http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf.
- Garcés, M. (2019). *Humanidades en acción*. Rayo verde.
- Garcés, M. (2022). Imaginación crítica. *Ecología de la imaginación*. Artnodes, 29. UOC. [Fecha de consulta: 23/08/2024]. <https://doi.org/10.7238/artnodes.v0i29.393040>
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Consonni.
- Hume, D. (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos.
- Kant, I. (2003) *Pedagogía*. Akal.
- Lacan, J. (2009). *Seminario 3. Las psicosis 1955-1956*. Paidós.
- Morton, T. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. Adriana Hidalgo.
- Nussbaum. M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.

Prósperi, G. (2018). La noción de “esquema” en el pensamiento de Michel Foucault. Hacia una ontología de la imaginación. *Agora. Papeles De Filosofía*, 37(2), 215-235. <https://doi.org/10.15304/ag.37.2.4392>

Tola, F. (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*. (27):128-139.

Torrano, A. (2009). Ontologías de la monstruosidad: el cyborg y el monstruo biopolítico. *Actas VI Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas/2009. (Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC)*.

Torrano, A. (2021). Ontología posthumana: máquinas, perros y bacterias deviniendo con. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 26, 43–59.

Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Siruela.

Zilinska, J. (2022). *El fin del hombre. Un contraapocalipsis feminista*. Mimesis.

SOBRE LA AUTORA

Natalia Lorio

nalorio@unc.edu.ar

Es doctora (UNC), licenciada y profesora en Filosofía (UNRC). Es profesora en la Escuela de Filosofía y coordinadora del Área de Filosofía del ClFFyH - UNC. Dirige el proyecto “Lazo social y capitalismo: resistencias, articulaciones y pliegues” (SECyT/ ClFFyH/-UNC). Integrante del Proyecto “Ficciones teóricas. Imaginación y materialismos en la literatura y las artes contemporáneas” (SECyT-UNC) y del Proyecto “Ficciones teóricas. Indagaciones sobre el método de la crítica desde el despuntar de la imaginación en la teoría contemporánea” (PIP-CONICET). Publicó los libros *Georges Bataille. Una soberanía trágica* (Editorial La cebra, Adrogué, 2019) y *Libro párpado* (en co-autoría con Verónica Meloni, Borde perdido, Córdoba, 2019), compilaciones varias, artículos y capítulos de libros en el país y en el extranjero.