



Heterogeneidad y ficción en las ciencias humanas

Natalia Lorio*

Ficción es una palabra peligrosa, igual que su correlativa, ciencia.

Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*

Más de uno, como yo, escriben para perder el rostro.

Michel Foucault, *Arqueología del saber*

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*

I.

Alguna vez la risa despertó un movimiento del cuerpo, un movimiento del pensamiento y activó la escritura de una obra, que entre la risa primera y el arduo trabajo posterior, construyó una arqueología de las ciencias humanas. La risa, lo sabemos, descompone las formas. De ese gesto se trataba en *Las palabras y las cosas* (2002), de la risa que incomoda, de la que descompone una cierta forma de orden: una risa que apuntaba a sacudir todo lo familiar al pensamiento, que provocaba la supuesta estabilidad en el pensamiento haciendo asomar monstruos, configurando un bestiario de la imaginación. En todo caso y sobre todo, se trataba 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, de coexistencias que enmarañan los nombres y las gramáticas.

*Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Universidad Nacional de Córdoba - natilorio@gmail.com

Pero repongamos brevemente la escena del chiste, no la de las primeras páginas, no la que convoca a Borges, sino el contexto macro en que una configuración específica del saber conformó un tipo de ciencia e inventó un objeto de interés. En ese marco resulta llamativo que para hablar de una arqueología de las ciencias humanas Michel Foucault haya llevado su risa y su malestar a la puesta en evidencia de las clasificaciones, a ese *sistema de los elementos*, pasando previamente por la afasia y la imposibilidad de clasificar coherentemente.

Si pudiera traducirse la descomposición de la risa en términos de proposición, podríamos decir que una conformación epistémica no es lineal, incluso esa que luego pueda entenderse en términos de un tipo de saber, incluso aquella de la que luego pueda lograrse una arqueología, incluso aquella que luego permita reconocer sus procedimientos, situar sus enunciados y el sector de objetos que se señalan en su procedencia.

En el seno de la conformación de las ciencias humanas reconstruido por Foucault contamos con gestos de descomposición, gestos disruptivos como la risa que matiza la estructura de la verdad conforme continuidades y discontinuidades. Son los efectos de historización, no sin efectos de saber y de ficción, lo que configura la risa en esta arqueología de las ciencias humanas. Allí Foucault puede rastrear las marcas del *vuelo fugaz de la voz* a la escritura y con la escritura a esos sistemas de los elementos que configuran un umbral que talla un orden, en el que podrán verse similitudes y diferencias. Entonces aparece un umbral, un orden y su ley secreta, pero puesto en suspenso por la risa.

La risa crítica, que por momentos pasa por risa nerviosa, tiene ante sus fauces ese umbral móvil (aun en caso que sea una movilidad de cadencia mínima). El orden se reacomoda milimétricamente las más de las veces, a veces algunos saltos transforman los surcos de paso del umbral o modifican el paso homologado por su ley interior secreta que se trama hacia adentro y hacia afuera (Foucault, 2002). Así entendidas, las ciencias humanas no solo 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) en la trama histórica que reconstruye Foucault –ese régimen de visibilidad en que el hombre surge como pliegue, como un afuera efímero–.

Así entendida, no ya las humanidades sino la visibilidad como régimen del saber que (se) reconfigura sin cesar, que hoy está inaugurando

conceptos, términos y nociones, modula 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, de las tramas en que se despliega lo no-humano, incluso a expensas de la desaparición (posthumana?) de las ciencias humanas. Se amplía y se 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 afuera como el afuera del orden son los rasgos de la descripción arqueológica foucaultiana. Lo que permite ver esa arqueología del saber es 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 solo construyó un espacio de la sospecha y la incomodidad, sino también de su conversión en estupefacción y 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, 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 Deleuze remite a Kant respecto al hiato entre la facultad del entendimiento y la sensibilidad). Ese rasgo que Deleuze reconoce en *Las palabras y las cosas* está en la base de toda su tentativa. Es esa heterogeneidad presente entre las palabras y las cosas, entre lo enunciable y lo visible lo que incita a Deleuze¹ a rastrear la impronta kantiana en Foucault y que lo conecta con la imaginación:

[Kant] nos dirá que hace falta (...) que una tercera facultad intervenga como el arte más misterioso enterrado en nuestra alma. No para colmar la abertura, sino para poner en relación las dos facultades a pesar de su

1 Para una ampliación de este vínculo y un rastreo de la imaginación remitimos a “La noción de ‘esquema’ en la filosofía de Michel Foucault. Hacia una ontología de la imaginación” (Prósperi, 2018).

apertura. Hace falta un arte misterioso enterrado en nuestras almas como el más profundo secreto (...) una facultad completamente retorcida, muy, muy misteriosa que tiene su nombre: imaginación. (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 ambas. 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 heterotópico.²

Recordemos que las heterotopías son una impugnación topológica de todos los demás espacios –implican la impugnación de lo real y son fuente de lo 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” (Deleuze, 2013, p. 159), Foucault se había acercado a esos intersticios imposibles con su risa demoniacamente borgeana. El humor, como una de las formas que tiene Foucault de mostrar la abertura o la heterogeneidad según Deleuze³, pone en contacto esos inconmensurables. Tanto la risa en torno a “El idioma analítico de John Wilkins” como el humor en el ejercicio que disipa la identificación entre similitud y afirmación en *Esto no es una pipa* (Foucault, 1997), son modos

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

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).

de saltar la heterogeneidad sin soldar la brecha.⁴ Modos gestuales de un artificio que promueve deslizamientos y cercanías cuando estamos ante la certeza de que “el lenguaje no está hecho para adoptar la forma de lo visible” (Deleuze, 2013, p. 160).

II.

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. Esta arqueología se presenta como un ejercicio que tiene en cuenta no solo el atisbar efectos superficiales de continuidad (continuidad que Foucault se encarga de poner en duda) sino también supone excavar en las incongruencias en pos de reconocer discontinuidades. Y más aún, implica incluso la mostración de ruinas de ese orden por encima del cual aparecen las diferencias y por debajo del cual parecen adivinarse similitudes, cercanías. 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 es precisa la composición reglada, un murmullo de sombra que se repliega, unas semejanzas apenas sospechadas.

Esa experiencia heteróclita es la que se estudia en *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas que supone, según Foucault, un tipo de desplazamiento de la atención de las unidades epocales hacia las rupturas, de las continuidades hacia “las incidencias de las interrupciones”. Lo que había comenzado en *Las palabras y las cosas* persiste, insiste y vuelve en *La arqueología del saber*, quiere cobrar allí coherencia, desplegar el orden de sus relieves, mostrar mayor articulación (Foucault, 2005). Se trata de dejar ver interrupciones que señalan un nuevo tipo de racionalidad y efectos (en los actos y umbrales epistemológicos), que refieren a los conceptos y sus desplazamientos y transformaciones, a la distribución de

4 Recordemos que Magritte en la 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).

las ciencias y sus escalas micro y macro, a las redes y distribuciones de las historias de las ciencias, o las unidades arquitectónicas de los sistemas, sus coherencias internas, sus escansiones, su transformación teórica (Foucault, 2005, pp. 4-6).

Foucault muestra que mientras el ser humano se constituía como objeto del saber, se daba la conformación de ese saber (o esas ciencias), es decir, mientras el sector de objeto *hombre* se constituía, se intersectaba con la creación, desplazamientos y transformaciones de conceptos en los saberes. 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” (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 solo 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 (Foucault, 2002) y el hombre entra por primera vez en el campo del saber occidental.

El hombre –que aquí quiere decir aquí *anthropos* aunque no podemos soslayar un problema que hoy ya nos resulta inevitable y sobre el que volveremos al final de este texto– es así una figura singular hecha ya no de cera, sino de la condensación de capas significantes: 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 en las ciencias humanas como una ficción, como una ficción con efecto de verdad. “Sin embargo, –insiste Foucault muchas veces a lo largo del libro– 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” (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 implica 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 oposición a lo

otro, la cosa hombre condensa un remolinear de imágenes que tensan lo mismo y lo otro.⁵

La invención del hombre está atravesada por la heterogeneidad, y en ese 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 y orientado a la felicidad como *telos*. No es una criatura bajo la mancha del pecado aunque llamada a la salvación. No es tampoco la figura dualista de una mente en relación con una máquina material, no es imagen y semejanza en torno al *cogito* cartesiano constituido 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 allende sus discontinuidades y cambios podía asegurar su autonomía, identidad moral y propiedad de sí. Ni es la encarnación de lo que Hume llamó naturaleza humana⁶ bajo la crítica del fundamento metafísico del alma y su relevo por los hábitos de nuestro entendimiento y sus 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, p. 10). Ese surgimiento de un objeto-sujeto, del hombre como objeto, 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).

No obstante, ese pliegue de las humanidades se juega tanto dentro del triedro de saberes (economía, biología, gramática) 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

5 “La cosa *hombre* se convierte en *hombre* solo 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).

es ni biológica, ni gramática, 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*. Según 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) de las ciencias humanas se da atravesado por condiciones de formación no espontáneas: son muchas y variadas las condiciones históricas para que surja un objeto de discurso (para tramar a partir de él relaciones de distancia, parentesco, semejanza, diferencia, transformación). Lo visible y lo enunciable caen o se despejan en determinada época y respecto de determinadas cosas. 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).

III.

Michel de Certeau (2007) plantea que ciencia y ficción no están en las antípodas, más bien, son instancias correlativas. Sabemos de la cercanía de su pensamiento con la arqueología foucaultiana, sabemos de su admiración por “La risa de Foucault”, risa que entiende en clave de gesto abierto al descubrimiento, como una suerte de ataque de sorpresa, donde “es la historia la que se ríe” (De Certeau, 2007, p. 64). Bajo su lectura, el sentido óptico de las imágenes que allí resplandecen como *soles negros* remarcan lo heterológico de esa arqueología de las jóvenes ciencias de las que trata. Soles negros en los que no deja de reconocer la imagen-sorpresa que en esa obra se pone a funcionar, siempre apuntando a “un resplandor de lo otro” (De Certeau, 2007, p. 66). El estilo óptico de Foucault –que por otra vía, por la vía de la luz había sido remarcada también por Deleuze (2013)– insiste en el recurso de la imagen-sorpresa, aunque interpretada por el historiador con diferentes funciones: a veces con función heurística, a veces en función recapituladora. Subraya así que, ahí donde la ciencia

construye su objeto, ahí la ficción se hace presente para modular las formas de su invención.

En este marco, una serie de indicaciones que De Certeau está pensando en el cruce entre historia, escritura y psicoanálisis resultan relevantes en torno a las funciones de la ficción. La ficción no es lo falso, ni puede ser deportada sin más al terreno de la irrealidad. Antes bien, De Certeau habilita pensar la ficción y la ciencia funcionando en conjunto, haciendo posible ciertos discursos, instando así a una nueva especie de ficción. En ese uso de la ficción podrían entenderse esas condiciones de uso propicio en la construcción de modelos. Más aún, la ficción habilita a la posibilidad de hacer un duelo de lo real (De Certeau, 2007).

Desde aquí, volver a dar lugar al tiempo, en el vínculo entre ciencia y ficción, supondría desde este abordaje la apuesta por el tiempo en el saber: pero sin tomar al tiempo como exterioridad sin más, sino asumir el trabajo del tiempo en el lugar mismo del saber (De Certeau, 2007). Desde esta matriz, la insistencia en torno a la heterogeneidad cambia de matriz; 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 previo, ni lugar propio, ni lugar unívoco. La ficción es el lugar donde lo otro se insinúa.

Lo otro, lo heterogéneo, lo excluido, el *resto* son desde esta perspectiva espacios que para lograr tener lugar, se abren a la ficción. 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 –que en las palabras y las cosas aparece como una invención esporádica, pronta a desaparecer– fue el índice de lo excluido y de los restos de formas del saber.

La ficción funciona en la invención, su relación con lo real dan la *forma* del movimiento de su constitución histórica. La forma que cobra 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” (2007) De Certeau insiste sobre ese aspecto de heterogeneidad en la arqueología de las pala-

bras y las cosas, que muestra la escena primitiva que habita y determina el desarrollo de las ciencias humanas. 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; estos extraños husos lo reconducen a las formas de su nacimiento, a la patria que lo ha hecho posible. (Foucault, 2002, p. 370).

Desde aquí Foucault se pregunta si no es esa una forma de conducir-lo también a su fin, porque ninguna de esas ciencias hablan del hombre mismo. A ese gesto inicial de la conmoción de las ciencias humanas –en el que su objeto no está cerrado siquiera como *sector de objetos*, menos aún identificado, iluminado ni enunciado– le sigue la conmoción de su historización de esta invención reciente, de ese interés flamante, efecto de cambios específicos en las disposiciones del saber:

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 considera en términos de prácticas permiten que un objeto exista en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones, colocado en un cierto campo de exterioridad, en un juego de relaciones discursivas primarias y secundarias (2005, pp. 71-81). En este sentido, 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 esa positivities empíricas que Foucault señala a partir de la instancia de la finitud, a saber, 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 que fuera posible desde las ciencias y saberes fueron moldeando a fuerza de cincel la figura del hombre y abriendo a sus impensados que, en el nivel arqueológico, no son más que contemporáneos. Así, lo impensado en tanto heterogeneidad es en relación con el hombre, “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).

En esas novedades y formas gemelares de la ficción, al artefacto conceptual de lo humano parecen montarse actualmente otras modulaciones

de las ciencias humanas que reconfiguran su campo y desestabilizan la longevidad del invento.

Así, ¿no estamos ya ante el vaticinio de las primeras páginas de *Las palabras y las cosas*? ¿no estamos actualmente en el tiempo en el que este invento, pliegue de saber y ficción, está desapareciendo y encontrando nueva forma? Y en esta nueva con-formación ¿qué rasgos cobran las ciencias humanas, qué pliegues se ven nacer, qué heterogeneidades conforman su real?

IV.

Hoy, en la imagen borrosa de esa figura que se desvanece, otras formas de restos, otros excluidos, otras heterogeneidades vienen a hacerse lugar. Lo que se infiltra en la heterogeneidad de un lenguaje que quiere cambiar de escala, lo que inquieta las instancias de supuesta autonomía, lo que despeja las formas de la conciencia finita, está habitado por otredades. Es dable pensar que lo excluido de la invención del hombre lo habita a escondidas en su obsolescencia intrínseca.

En las diferentes matrices de inteligibilidad que Foucault cartografía y en las otras que hoy se actualizan y despliegan (incluso como críticas a su arqueología) no se trata de un progreso del saber que finalmente descubrirá su rostro real. Más bien, lo contrario, parece ser que es parte de la tarea de las ciencias humanas desestabilizar su supuesto espejo y reflejo, habilitar vórtices heurísticos y remolinos de la ficción.

Así, la ficción retorna no solo 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” (2007, 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. “La noción de que lo real, por delicado de penetrar que sea, no puede jugaros sucio, que no nos engañará adrede, es, aunque nadie repare realmente en ello, esencial a la constitución del mundo de la ciencia” (Lacan, 2009, 96). Lo real como heterogeneidad fundante de la ciencia y el saber insiste y retorna: su alteridad *resurge en la ficción*.

Nuestra época está marcada por otro modo de heterogeneidad desestabilizadora del saber, por otro real constitutivo (e inquietante). Lo otro que irrumpe desde fuera, conmoviendo el régimen de visibilidad o de percepción, no está solo en la heterogeneidad de lo visible y lo enunciable, sino en el cambio de escala de los problemas. En este marco, no solo 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.

En el marco de conmoción de la realidad y de conmoción de las materialidades actuales, la pregunta por el estatuto de las ciencias humanas se vuelve más que relevante. No solo Rosi Braidotti (2015, 2019) desde una crítica posthumanista de las ciencias humanas hace volver la cara sobre los caracteres del pensamiento antihumanista de Foucault (y sus puntos ciegos) sino 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 dicotomías.⁷

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, de un modo de tratamiento, de una 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.

Esa otra escena puede ser nombrada como Antropoceno: “nuevo filtro epistemológico a través del cual las y los humanos podemos vernos. Tam-

7 “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).

bién ha gatillado la producción de múltiples imágenes y narrativas sobre nosotras y nosotros mismos y sobre el mundo que nos rodea” (Zylinska, 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, 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, Zylinska 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, p. 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 noción posthumana⁸ 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, y que no fetichice ni privilegie 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).

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, 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). Claire Colebrook en “Extinción de la teoría” (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

8 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).

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 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, lo no-humano, incluso lo in-humano se desenvuelve.⁹ Ante esto, su apuesta apunta 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 advinan, 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

9 Apuntar a una teoría después de la teoría tiene el sentido para Colebrook 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” (2019a, 64).

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).

Ciencia y ficción se pliegan en las humanidades, también en estas humanidades posthumanas: las ficciones que las constituyen cuentan con efectos de verdad que le son correlativos, con gran poder performativo y acaso por eso mismo son potentes y peligrosas. Peligrosas en dar por evidente lo que ellas enuncian, en volver a fascinarse con la excepción humana, 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 Zylynska, 2022, p. 13). 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 puedan lanzar un resplandor y, acaso, provocar al pensamiento, la sensibilidad y la risa.

Referencias

Braidotti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Braidotti, Rosi (2020). Humanidades posthumanas. *Cuadernos Filosóficos/ Segunda época*, (16), 1-36. <https://cuadernosfilosoficos.unr.edu.ar/index.php/cf/article/view/65>

Colebrook, Claire (2019a). La extinción de la teoría. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, 51(146), 44-69. <https://revistadefilosofia.ibero.mx/index.php/filosofia/article/view/4>

Colebrook, Claire (2019b). Extinción feminista. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, 51(146), 70-93. <https://revistadefilosofia.ibero.mx/index.php/filosofia/article/view/6>

Colebrook, Claire (2014). Humanidades posthumanas. En *Death of the Posthuman. Essays on Extinction* (pp. 158-185). Michigan: Open



Humanities Press. (Trad. de Jazmín Acosta) https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/wp-content/uploads/2023/03/Colebrook_Humanidades-posthumanas.pdf

De Certeau, Michel (2007). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.

Deleuze, Gilles (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.

Foucault, Michel (1997). *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2005). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (Septiembre de 2013). *Heterotopías y cuerpo utópico*. Hipermédula. http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf.

Lacan, Jacques (2009). *Seminario 3. Las psicosis 1955-1956*. Buenos Aires: Paidós.

Prósperi, Germán (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>

Zylinska, Joanna (2022). *El fin del hombre. Un contraapocalipsis feminista*. Santiago de Chile: Mimesis.

