

*original:

Reed, Patricia (2019). Freedom and Fiction. Glass Bead, Site 02. Dark Room: Somatic Reason and Synthetic Eros. Disponible en www.glass-bead.org/article/freedom-and-fiction

*para esta traducción se utilizaron, además del artículo en inglés, fragmentos de la traducción al francés elaborada por Jeremy Leconte, también disponible en Glass Bead, Site 02

*esta publicación forma parte de una serie de 5 traducciones de artículos de la misma autora, de entrega mensual, que después serán compiladas en un pequeño libro

*ediciones digitales en www.magma.casa

* * * * *

se puede copiar, compartir, editar y manipular libremente,
siempre que conserve esta leyenda

LIBERTAD Y FICCIÓN

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá

(Foucault, 1968)

Lo que describe Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* es la existencia de un lugar de referencia, un espacio donde los códigos fundamentales de una cultura crean una especie de hogar discursivo¹. Aunque este hogar sea histórico, o de época, el que no sea privado no lo vuelve menos 'doméstico'. Este hogar histórico-discursivo opera como un esquema domesticador de la "salvaje profusión de las cosas existentes"; es la región "más fundamental del orden: anterior a las palabras, las percepciones y a los gestos que, según se dice, la traducen con mayor o menor exactitud o felicidad; más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más 'verdadera' que las teorías que intentan darle un forma explícita, una aplicación exhaustiva o un fundamento filosófico" (Foucault, 1968:6). Este 'hogar' es el modo a priori de ser que estructura la experiencia cultural espontánea de las relaciones entre las cosas, las taxonomías de esas relaciones (la organización de lo igual y lo diferente), y los principios que rigen estas taxonomías. Este 'hogar' es la naturalización de un orden como un código que gobierna la manera de navegar el mundo y las maneras en que el conocimiento de este código se ordena y se inventa. El término que él atribuye a hogar periódico es episteme -de la palabra griega que significa "conocimiento, saber, experiencia", ella

¹ NDT: La autora aquí se refiere al término "home", presente en la traducción al inglés del libro de Foucault, para describir el conjunto de órdenes empíricos dentro de los cuales cada humano "se reconoce". Aunque la metáfora del hábitat que la autora utiliza no aparece como tal en la versión original del texto de Foucault, en esta traducción hemos intentado seguir su espíritu (Nota de Jeremy Leconte para la traducción al francés. En la versión en español de *Las palabras y las cosas* tampoco aparece esta metáfora, por lo que nos hemos basado, para estos fragmentos, en el trabajo de Jeremy).

misma derivada del griego iónico epistathai, epi (sobre) y histasthai (colocar; poner en pie).

La episteme tiene menos que ver con la historia del conocimiento que con las condiciones que permiten y moldean el conocimiento de una forma particular.

Dado que constituye los "órdenes cognitivos que determinan las reglas de formación de conceptos, teorías y objetos de estudio" (Scott, 2000), es el sitio sobre el que el conocimiento está asentado de manera positiva, y que le otorga coherencia a la identificabilidad de las épocas históricas -como la época Clásica o el periodo moderno (Foucault, 1968: 7)-. La 'domesticidad' que implica la episteme no es del orden de un encierro fijo, sino del espacio fundacional que subyace a la construcción de ciertas estructuras de conocimiento, determinando lo que es posible e imposible de pensar y lo que es conveniente o no cuestionar. Aunque es posible jugar con el orden de las cosas dentro de una episteme dada, y aunque es posible experimentar un cierto cambio superficial, una transformación paradigmática no puede producirse más que al nivel del sitio a partir del cual la construcción del pensamiento es referida principalmente. Es debido a esta influencia crítica del sitio en el ordenamiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento, que Foucault aboga por una excavación arqueológica, o discursiva, con el fin de comprender mejor estas condiciones fundamentales de positividad. Como la relación entre pensamiento y cultura, la episteme delinea un genealogía alternativa que ya no pone en primer plano el progreso lineal del conocimiento, sino que busca explicar las discontinuidades, en la medida en que existen momentos históricos en los que simplemente no es posible pensar un cierto pensamiento, o razonar de una cierta manera (Foucault, 1968:57). Foucault se pregunta por las condiciones que originan estas posibilidades e imposibilidades, intentando captar "los sistemas implícitos que determinan nuestro comportamiento más familiar [...] para mostrar su formación, las restricciones que nos imponen", y entonces tratar de situarse "a distancia" de ellos, "mostrar cómo podríamos escapar" (Simon, 1971:201).

Sylvia Wynter extrapoló de manera notable la noción de episteme hacia la concepción humana como tal, estableciendo un vínculo importante entre las maneras en que la humanidad ha sido comprendida histórica y culturalmente y la creación de regímenes de conocimiento que reflejan la 'naturaleza' de esa autoconcepción. Tomando en cuenta esta relación, Wynter anota que cualquier transformación social relevante requiere necesariamente de un cambio de paradigma en el marco discursivo y conceptual mediante el cual

un cierto concepto de "ser humano" se concibe y practica (Wynter, 1984). En lo que Wynter denomina elocuentemente "géneros de ser humano", esta figura humana idealizada opera como modelo para las formas humanas y los ensambles de actividades "propias", una idealización cuyas modalidades de reproducción son reforzadas por las estructuras de organización social que incentivan la adaptación a este concepto ideal. Este bucle de retroalimentación positiva, que ella (siguiendo a Frantz Fanon) llama "el principio sociogénico" (Wynter, 2001), naturaliza de manera efectiva un modelo particular de idealización humana, mientras excluye a todos los otros seres y entidades que no se ajustan a su fuerza ontologizadora y domesticadora. Tal como el cimiento discursivo de la episteme, esta idealización humana se asume como una obviedad inmutable, un sitio sacrosanto de positividad para la autorreferencia humana, ponderando todo conocimiento en función del 'hecho natural' de ese modelo-concepto humano -un hábito de pensamiento que Wynter identifica como "órdenes de verdad que son específicos al género en cuestión" (Wynter y McKittrick, 2015).

Tomando en cuenta estos procesos adaptativos de construcción de 'verdad', que conforman y confirman el género, Wynter (auto)critica el papel que juegan los intelectuales en replicar estos ordenes de verdad específicos a un género (en oposición a la búsqueda de la verdad en general). Esta crítica se halla de manera más explícita en su carta abierta titulada "Ningún Humano Involucrado", donde relata la complicidad de la academia en la constitución de los 'ojos internos' (dadas las taxonomías de conceptos-humanos) a través de los cuales la realidad no solo es vista, sino evaluada, narrada, ordenada y enmarcada, casi siempre desechando o ignorando ciegamente a seres (y entidades) liminales que no caben en o actúan dentro del modelo idealizado de género-concepto humano (Wynter, 1994). Sea que el género-concepto humano preceda a la episteme, o que la episteme engendre una auto-concepción humana a su imagen y semejanza, ambos son motores de la reproducción histórica socio-epistémica (White, 2010). Según Wynter, ambos son específicos a nivel regional y conciernen, en su funcionamiento, a toda cultura humana, operando como un marco primario de referencia para pensar el mundo y desplegando órdenes de conocimiento a su imagen que determinan qué se entiende como legítimo, bueno, verdadero, natural, relevante o necesario.

La dominación geopolítica se ejerce mediante este mecanismo reproductivo y auto-reforzante cuando la especificidad regional de una episteme o concepto humano particular se extiende y se impone fuera de su región particular, de

forma material y conceptual -en términos de Wynter, aquí hallamos un recuento breve de la globalización unilateral (Hui, 2017). Es a través de esta expansión exagerada de una episteme específica a una región en la que lo humano ha sido ontologizado por un concepto-humano europeo del siglo XIX, avasallador y persistente (o Man2, en el lenguaje de Wynter), que esta globalización implica un monohumanismo liberal cuya figura paradigmática es el homo oeconomicus. Este género exagerado de ser humano ha engendrado "las categorías vividas y racializadas de lo racional y lo irracional [también del género], lo seleccionado y lo no seleccionado, lo rico y lo pobre, como agrupaciones humanas sexuales/raciales asimétricas naturalizadas que están cada vez más subordinadas a una figura que se nutre de la acumulación" (Wynter y McKittrick, 2015:10). Hoy, esta figura humana monohumanista es una figura totalizadora de domesticación, que coloca conceptual, política y socialmente a los cuerpos y entidades no conformes (o no-ejecutantes) fuera del marco de un nosotros que abarca a la humanidad - un nosotros particular definido en función de un género y concepto ideal de humano que se ha naturalizado como un ensamble genérico, cuando en realidad este nosotros no es más que el reforzamiento de una verdad adaptativa definida en función de un género particular de ser humano. Este peligroso punto ciego no proviene simplemente de la parcialidad del nosotros, sino del tratamiento de ese referente de nosotros regional y específico como isomórfico a la totalidad de las especies humanas (Wynter y McKittrick, 2015:24). Tal es el nosotros a-histórico y monohumanista del antropos que existe en el antropoceno. Wynter anota que como criaturas posnucleares que ahora se enfrentan a la crisis climática, la humanidad confronta por primera vez un ecosistema común, aún cuando los grados de severidad de la crisis sean drásticamente distintos. Es una confrontación que requiere de la invención de nuevos géneros de ser humano, o modos de auto-composición que estén a la altura de la crisis (Wynter, 1984) -modos elaborados a escala planetaria (Scott, 2000). La pregunta, entonces, es cómo lograr que estos géneros de ser humano auto-compuestos se elaboren a escala planetaria sin simplemente reiterar el modelo exagerado de humano-monohumanista, esa idealización catalítica responsable de la producción de este ecosistema ahora común.

la incompletud his
tórica

Excavar la episteme (y su concepto-humano específico) es comprender la naturalización de la posibilidad del pensamiento y del espacio de las suposiciones sobre las que reposan las posibilidades, con el fin de quebrantar aquellos hábitos (particulares) limitantes para lograr la construcción de la discontinuidad histórica. Involucrarse en la cuestión de la historia, o más precisamente en "lo que implica tener una historia", en palabras de Reza Negarestani, es trabajar por su destotalización, trabajar en contra de la percepción de inevitabilidad, es reconocer su incompletud, liberarla de la mera descripción de eventos inventoriados (como la monumentalización), y reorientarla hacia caminos inexplorados e invisibles en el pasado (Negarestani, 2018:491). Una reorientación como esta necesita ser inteligible a la cognición (Negarestani, 2018:63), especialmente aquellas historias que han sido excluidas deliberadamente de las formas de reconocimiento incluso más superficiales. La inteligibilidad de la historia, es decir la experiencia de "la conciencia del contenido de las actividades, los juicios, las decisiones, los conflictos, los valores y las variables" que han llevado a la configuración actual del mundo, escribe Negarestani (2018:63), requiere de modos de representar una reconstrucción de esta historia (una amalgama de "tecnociencia, economía, política, ética y conflictos sociales") a un agente cognoscente (Negarestani, 2018:491). La actividad que consiste en volver esta episteme inteligible es un procedimiento esencial en la percepción de la contingencia y en la actualización de la posibilidad dentro de un sistema de positividad aparentemente cerrado que constituye lo dado epistémico. Es debido a esta experiencia necesaria de reconstrucción histórica (que no monumentalización) que se requiere de vigilancia contra la des-historización, tanto a nivel conceptual como a través de las herramientas y técnicas que se usan para pensar el mundo. Las herramientas des-historizantes para "ver, nombrar y conocer" el mundo, ejemplificadas por Nora Khan en sus anotaciones sobre el vaciado de cuerpos-modelos humanos en espacios de simulación, refuerza una neutralidad falsa través del espectro diferencial de la experiencia humana (Khan, 2019); una percepción de neutralidad y uniformidad desarraigada, con respaldo tecnológico, que pasa como neutral únicamente porque es una expresión de verdad adaptativa de la episteme (y su género-humano ontologizado) en la que está incrustada.

Recordemos que, para Foucault, el sitio generalizado del condicionamiento histórico funciona como un limitante anterior al conocimiento, donde la posibilidad de emancipación de sus modos de determinar lo posible deriva de posicionarse una misma 'a distancia' para lograr escapar de estos constreñimientos de domesticación a priori. No estamos abogando por una forma de pensamiento sin restricciones, donde todo esté permitido -de hecho, la confusión de la opinión personal con la verdad se ha vuelto una expresión adaptativa de una episteme que privilegia el individualismo como tal-; es más bien una cuestión sobre qué configuración de restricciones debe ser actualizada. El problema es el siguiente: ¿cómo lograr esta 'distancia necesaria' desde la maraña, material y cognitiva, que es una episteme dada? ¿Cómo correlacionar la imagen del arqueólogo que excava profundamente un sitio, que está profundamente situado, con la 'necesidad de distancia'? ¿Es esta idea de 'distancia' (inherente a las convenciones de la crítica) un vehículo viable? Si no lo es, ¿mediante qué procedimientos puede la episteme volverse inteligible y propensa a una ponderación histórica distinta?

Desde el punto de vista de los conocimientos situados de Donna Haraway, el principio mismo de buscar distancia como forma objetiva de conocer cae en el mito del 'ojo de dios', sin cuerpo, sin ubicación, sin política -un mito en el que, ella anota, solo creen "los no-científicos y unos pocos filósofos que se lo creen todo" (Haraway, 1995:316). Su gesto, en cambio, es el de un posicionamiento consciente del pensamiento. El conocimiento situado de Haraway es una epistemología ético-política encarnada, feminista, guiada por la premisa fundamental de que la construcción de mejores recuentos de la realidad está ligada al esfuerzo de localización consciente de agentes cognoscentes, específicamente de las circunstancias materiales, sociales y geo-históricas que modelan sus prácticas de conocimiento (tanto tácita como proposicionalmente). Este conocimiento situado trabaja de manera recíproca para engendrar una responsabilidad más amplia con y dentro de la realidad (política y ética). Apelando a un modo de 'objetividad parcial', el conocimiento situado establece las bases para una objetividad encarnada/localizable que simultáneamente dé cuenta de la "contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores [...], capaz de reconocer nuestras propias 'tecnologías semióticas' para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un

mundo 'real'" (1995:321). En su trabajo es notable, y menos discutida, la recuperación del "sistema sensorial muy vituperado" que es la vista, abogando por una mirada encarnada contra la "mirada conquistadora desde ninguna parte", la mirada que "míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación" (Haraway, 1995:324). Reivindicar la capacidad de mirar desde una perspectiva situada es necesario, según Haraway, a fin de poder "responder de lo que aprendemos y de cómo miramos" (1995:327), donde el dilema sobre lo que se concibe como conocimiento racional equivale a un dilema sobre las "maneras específicas de ver" (Haraway, 1995:327). Es de vital importancia señalar que la objetividad parcial no equivale a una inclinación por el relativismo epistémico, que Haraway condena de manera explícita como "el espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad", pues al afirmar estar en todas partes se niegan "las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial" (1995:329) y, como resultado, hacemos afirmaciones que pueden localizarse, específicamente, en ninguna parte. Para Haraway, no tiene sentido separar la política y la ética de los esfuerzos epistemológicos -no hay alguna inocencia desarraigada que salvaguardar-, y es en esta objetividad parcial donde "se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional" a través del tejido de conocimientos parciales y localizables en "conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología" (1995:329).

Si bien varias de las propuestas de Haraway sobre la objetividad parcial quedan abiertas y requieren de cierto escrutinio, lo que es esencial rescatar es lo siguiente: 1) la inseparabilidad de las afirmaciones del conocimiento y de sus ramificaciones en la realidad (la materialización no inocente del conocimiento en práctica, in situ, tanto política como éticamente); 2) la inseparabilidad entre la forma de dar cuenta de (describir) la realidad y la forma de tomarla en cuenta, es decir la responsabilidad que tenemos con sus posibles historias (incompletas); y 3) la insistencia en un mejoramiento (o transformación) constante tanto de las maneras en que damos cuenta de la realidad como de las maneras en que la tomamos en cuenta (nuestra responsabilidad hacia ella). Lo que queda pendiente en el modelo de la objetividad parcial es cómo estas conexiones que atraviesan los conocimientos situados son coherentes como un

recuento compartido, generalizado y "fiel" de la realidad en la búsqueda de un mejoramiento (que requiera más rigor que una 'conversación compartida'). Igualmente, cómo estos recuentos compartidos y generalizados de la realidad impactan y afectan el posicionamiento de la situación del conocimiento como tal. Si existe una cierta fidelidad hacia el sitio desde el que se originan afirmaciones parciales del conocimiento, ¿cómo evitar reproducir las restricciones epistémicas que domestican la posibilidad del pensamiento? En otras palabras, ¿cómo ser capaces de distinguir entre las verdades adaptativas que se acoplan al sitio discursivo de la episteme y las verdades en general? (Wynter y McKittrick, 2015:32)². Finalmente, y sobre todo, si la objetividad parcial se preocupa por encontrar mejores maneras de dar cuenta de (describir) la realidad con el fin de lograr tomarla en cuenta de mejores maneras (ser más responsables con ella), ¿cómo es que puede pensar en la posibilidad de otros y mejores mundos que no son localizables, no actualizados en el presente, para los que supuestamente no existe sitio concreto explorable? ¿Cómo es que una imagen de ellos puede ubicarse como parte de la lucha razonada por nuevas configuraciones histórico-discursivas?

² El término "verdades adaptativas" es prestado de la introducción de Katherine McKittrick al libro *Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis*.

relocalización situacional

El posicionamiento, dentro del conocimiento situado, no es inmóvil. Es necesario enfatizar este punto si deseamos evitar que cualquier elaboración del carácter situado del conocimiento caiga en la trampa fácil de equiparar experiencia inmediata con conocimiento, de monumentalizar el sitio como permanente, o de meramente reproducir verdades adaptativas que refuercen el enclaustramiento histórico y discursivo. El carácter situado no denota fijeza de lugar, material o cognitivamente. Mediante un lente espinozista (tomando en cuenta sus entrelazamientos entre racionalidad, afectos y ética), comprometerse con la movilidad del posicionamiento de forma responsable implica que nunca sea "suficiente basar cualquier explicación de la experiencia, el conocimiento o el poder en el mero hecho de que existe" (Gangle, 2016:20). Como escribe Rocco Gangle, "Siempre comenzamos con lo dado, pero a la filosofía le cuesta trabajo pensar de manera adecuada si lo dado funciona como respuesta y no solamente como punto de partida relativo". Este es el sufrimiento inevitable de todo pensamiento: que comienza en una situación dada, que debe partir de alguna ubicación, de algún cuerpo o entidad, incluso cuando -mediante el pensamiento mismo- se habilite la relocalización posicional. Aunque no se desee asociar la relatividad con la epistemología, debemos reconocer que no hay pensamiento que no tenga su punto de partida en una situación ambiental relativa. Considerando que el razonamiento no puede ser un sistema perfectamente liso, desencarnado, racional, apegado a normas, Anil Bawa-Cavia argumenta en contra del pensamiento no-situado escribiendo que la razón es un "ensamble plástico de representaciones autorreferenciales, imágenes imperfectas e incompletas de un ecosistema puestas en relaciones sintácticas, semánticas y lógicas siempre nuevas" (Bawa-Cavia, 2017). La conceptualización que Bawa-Cavia hace del carácter situado (que claramente critica el concepto humanista del monopolio de la inteligencia) se enfoca menos en la cuestión del

posicionamiento (como hace Haraway, cuya teoría va más por el lado de lo ético que de lo epistémico) y más en este carácter como una oportunidad encarnada de interacción y, por lo tanto, una forma de conocer. Dada la emergencia de interacciones incalculables entre agentes, con los efectos subsecuentes que a lo largo del tiempo alimentan las dinámicas interactivas que transforman la situación, toda situación misma contiene las semillas de su propio exceso (Bawa-Cavia, 2017).

Desde este punto de vista, el carácter situado puede describirse como un continuum de posicionamiento e interacción, donde la posibilidad excesiva de un sitio dado se vuelve inteligible mediante la interacción, creando las condiciones que permiten un reposicionamiento en exceso en el sitio. Este continuum de posicionamiento e interacción permite mayor responsabilidad en términos epistémicos (movilidad cognitiva razonada) y éticos (enfrentarse a las ramificaciones del reposicionamiento). En términos del 'sitio' epistémico y de las restricciones que le son endémicas (como situación histórica amplia), la posibilidad de escapar de él, de cambiar su finalidad histórica, no es contingente al descubrimiento de lo novedoso totalmente ajeno o externo a él. La posibilidad de escapar de él, de inventar la discontinuidad histórica, en otras palabras de crear un nuevo sitio con exceso de, distinto del que ya existe, puede cultivarse al nivel de las interacciones situadas. La situación en exceso de una episteme dada equivale a la construcción de nuevos cimientos sobre los cuales sería posible sostener la positividad del conocimiento, pero la construcción novedosa de un otro sitio es una consecuencia de la interacción situada que genera nuevos lugares desde dónde ver.

invitar al exceso

Sería poco sincero sugerir que todas las modalidades de interacciones situadas tienen las mismas consecuencias. ¿Qué herramientas y qué técnicas permitirían que estas interacciones situadas participaran en la construcción de un sitio ajeno a su situación dada? Este problema pertenece al dominio de los contrafácticos, entendidos como "una invitación a considerar lo que sucede en una "situación contrafáctica" seleccionada, es decir, en algún otro mundo posible" (Lewis, 2015:131). Los contrafácticos plantean al menos dos cuestiones fundamentales. A nivel epistémico, ¿cómo podrían las experiencias de lo dado aquí y ahora, es decir, lo dado en un mundo actualizado, justificar las especulaciones sobre posibilidades no actualizadas?; a nivel semántico, ¿cómo razonamos e interactuamos de manera discursiva con estas posibilidades no actualizadas? (Starr, 2019).

Los contrafácticos nos ofrecen un espacio-escenario cognitivo donde es posible involucrarnos con y navegar potencialmente en otros mundos. Ruth Byrne argumenta que la imaginación que se requiere para modelar estos otros mundos es racional, pues las alternativas contrafácticas se construyen jugando conceptualmente con o ajustando mentalmente hechos

o verdades dados dentro de una imagen representativa de la realidad (Byrne, 2005). La propuesta es que catalizar la imaginación racional de otros mundos, incitar a invitaciones contrafácticas, pasa por la ficción, pasa por la falsificación, pasa por la idealización. Las ficciones, las falsificaciones y las idealizaciones se entienden de manera amplia, no solo como pertenecientes al campo de la literatura o de las artes en general, sino como invenciones necesarias dentro de las ciencias dado que operan como métodos cognitivos para modelar verdades no limitadas por las restricciones inductivas de lo conocido (o lo que se cree conocer).

David K. Lewis escribe que "las idealizaciones son cosas no actualizadas con las cuales es útil comparar las cosas actuales" (2015: 140), y que es mediante la contemplación contrafáctica que estas idealizaciones pueden ser razonadas de manera consecuente, donde las ficciones pueden ramificarse de manera imaginativa.

Dado que estas ficciones o idealizaciones no están constreñidas de manera absoluta por lo dado en un mundo actualizado, las verdades imaginativas que pueden generar, que pueden ayudar a volver inteligibles, no están limitadas a las expresiones meramente adaptativas y conformes con el género del mundo tal como es ahora histórica y

empíricamente. Son verdades no adaptativas de lo dado en exceso, sitios actualizados de la episteme, verdades ideales que se despliegan en el mundo situado del pensamiento interactivo y social como nuevas imágenes de referencia y nuevas perspectivas que modelan no solo lo que es visto, sino también la capacidad de ver de otra manera.

No es una mera coincidencia que Foucault haya precedido su concepto de episteme con un relato personal y anecdótico de un encuentro con la ficción. *Las palabras y las cosas* inicia con la descripción de un cuento de Borges sobre una taxonomía para clasificar animales, tan extraña para Foucault que lo incitó a reflexionar sobre qué de este esquema de ordenamiento le imposibilitaba pensar de la misma manera. La invitación ficticia volvió inteligible la contingencia de los esquemas de ordenamiento primarios y discursivos, creando un espacio para el escrutinio arqueológico donde antes este orden primario era simplemente un hecho dado y silencioso sobre el que el conocimiento debía basarse. Tampoco es coincidencia que Wynter enfatice la fuerza (sociogénica) de la idealización en el concepto que la humanidad tiene de sí misma y en la urgencia de hacer afirmaciones sobre el estatus híbrido bio/mítico del ser humano. Para un género de ser humano construido a la medida de lo planetario, ella exige una intervención en la historia de los humanos como criaturas meramente biológicas "motivadas principalmente

por el imperativo común a todas las especies orgánicas de asegurar la base material de su existencia, en lugar del imperativo de asegurar las condiciones generales de la existencia" (Wynter, 1994). Sin esta ficción epistémica, sin esta narración conceptual propia, simplemente no puede existir el homo oeconomicus que se auto-impulsa a la realidad. Para Foucault, la ficción cataliza una cierta inteligibilidad del esquema histórico y discursivo dado; para Wynter, es la ficción del concepto que la humanidad tiene de sí misma la que da pie a la actualidad de ciertas configuraciones sociales, que incentivan la adaptación a ese concepto-género humano idealizado. Las ficciones y las idealizaciones no son operadores inocentes ni neutrales. Sea que se usen como vehículos para hacer algo inteligible -como las poblaciones infinitas que vuelven el proceso evolutivo más comprensible- o como modelos que intervienen de manera directa en la realidad material -como los prototipos financieros-, las ficciones tienen consecuencias -materiales, políticas, éticas y epistémicas-, y es precisamente por esto que requieren ser tomadas en cuenta. Sin embargo, dado que al inventarse no modelan la realidad -quizás ni siquiera pertenecen a la realidad- pensar a través de sus ramificaciones solo puede situarse en un mundo contrafáctico, es decir en un sitio en exceso.

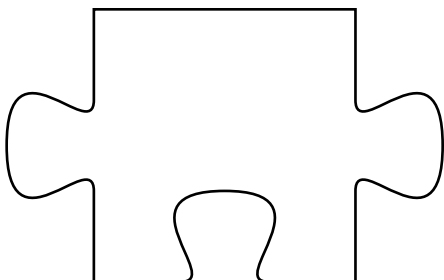
inactualidad
la
albergar

Si habremos de escapar de la episteme actual, de un hogar histórico y discursivo exagerado, poderoso y dominante que constriñe las posibilidades de pensar en configuraciones de otros mundos, es indispensable -pero no suficiente- que seamos responsables de la realidad y de lo dado. Ser responsables de las crisis del presente histórico requiere de la intervención de la potencia de la ficción, de las ficciones ramificadas situadas de manera contrafáctica que hacen inteligible la posibilidad de otra historia, ficciones que revelan la incompletud de la historia. No es suficiente reordenar los muebles en el hogar discursivo actual; la posibilidad de liberarnos de esta situación doméstica y de los modos de domesticación que se apegan a su lógica, depende de la libertad de componer ficciones comparativas que sirvan como herramientas para construir un nuevo hogar desde los cimientos, de nuevos sitios de positividad en los que puedan basarse el pensamiento y la actividad.

El deseo mismo de mejora se mezcla con la ficción; como lo mejor es siempre inactual (no-actualizado) en el presente, no está disponible de manera empírica a la experiencia directa. Tomar en cuenta solamente lo presente de lo dado en la experiencia localizada y en el pensamiento es anular la posibilidad imaginativa de una mejora situada. El mejoramiento pertenece a otro mundo, a otro sitio, a otra situación, y es mediante la ficción que una imaginación contrafáctica de ese mundo posible se habilita. La ficción del mejoramiento es inherentemente peligrosa, como escribe Negarestani, pues su actualización implica una operación "demoledora" (2018:487). Esta destrucción, sin embargo, es solamente una parte de la ecuación, pues la afirmación de esta negación requiere del razonamiento de nuevos caminos para inventar el "hogar", de nuevas maneras de construir mundos que se vuelvan inteligibles una vez que el sitio histórico que sostiene el espacio de la posibilidad se entienda como incompleto, inacabado, no-total.

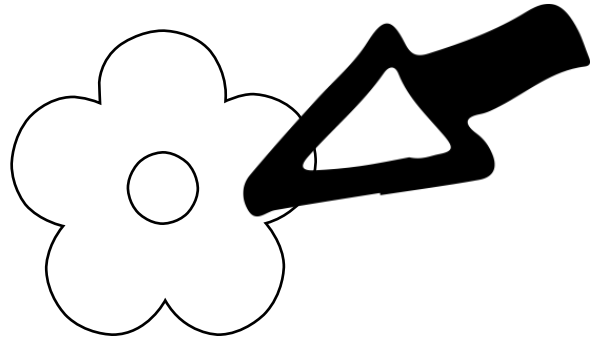
Hay un cierto regocijo a lo largo de estos caminos, como escribió Alexander Grothendieck (1986), al "inventar y construir poco a poco las herramientas, utensilios, muebles e instrumentos necesarios, tanto para construir la casa desde los cimientos hasta el remate, como para proveer en abundancia las futuras cocinas y talleres, y equipar la casa para vivir en ella y estar a gusto".

Las ficciones del mejoramiento que pueden guiar, modelar y ponderar la coexistencia de otro mundo, de un sitio no-actualizado, de la posibilidad de una nueva historia, son urgentes si buscamos la oportunidad de coexistir de manera llevadera con un ecosistema de escala planetaria. Cuando gran parte de la humanidad, y de la no-humanidad, está amenazada directamente por las consecuencias del 'hogar' exagerado de esta episteme histórica particular -que en la práctica deja a millones sin hogar, metafórica, literal y socialmente- hay poco que esperar de la calidad reproductiva de sus verdades adaptativas para responder a la catástrofe resultante de sus restricciones discursivas y los acuerdos normativos correspondientes. Dar cuenta de los sitios histórico-discursivos no actualizados requiere de la capacidad de liberarse de esas verdades adaptativas que no solo refuerzan marcos existentes de referencia, sino que también contribuyen a la percepción de su inmutabilidad. Tomar en cuenta los sitios posibles de habilitamiento epistémico -con exceso de lo dado o concebido como presente- requiere de un espacio de juego conceptual, un terreno de ensayo imaginativo dependiente de la libertad de construir ficciones como vehículos que permitan interactuar con la situación del habilitamiento histórico de un otro mundo.



referencias

- Bawa-Cavia, Anil (2017). The Inclosure of Reason. *Technosphere Magazine*. Disponible en <https://technosphere-magazine.hkw.de/p/The-Inclosure-of-Reason-ecTsvnENeC1GXtmgRNaMH9>
- Byrne, Ruth (2005). *The Rational Imagination. How People Create Alternatives to Reality*. Cambridge: MIT Press. Disponible en <https://archive.org/details/byrne-the-rational-imagination>.
- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI. Disponible en <https://archive.org/details/foucault-las-palabras-y-las-cosas>
- Gangle, Rocco (2016). *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy*. Edimburgo: EUP. Disponible en <http://library.lol/main/F5C9C1F0B0E263173787305185A90C69>
- Grothendiek, Alexandre (1986). *Cosechas y siembras. Reflexiones y testimonios sobre un pasado de matemático*. Trad. de Universidad de Extremadura. Disponible en <http://matematicas.unex.es/~navarro/res/>
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. Disponible en <https://archive.org/details/cienciacyborgsmujeres>
- Hui, Yuk (2017). Cosmotechnics as Cosmopolitics. *e-flux Journal*, 86. Disponible en <https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotechnics-as-cosmopolitics/>
- Khan, Nora (2019). Seeing, Naming, Knowing. *The Brooklyn Rail*. Disponible en <https://brooklynrail.org/2019/03/art/Seeing-Naming-Knowing>
- Lewis, David (2015). *Sobre la pluralidad de mundos*. Traducción de Eduardo García Ramírez. México: UNAM. Disponible en <https://archive.org/details/lewis-sobre-la-pluralidad-de-mundos>.
- Negarestani, Reza (2018). *Intelligence and Spirit*. Nueva York: Sequence Press. Disponible en <https://archive.org/details/negarestani-intelligence-and-spirit>
- Scott, David (2000) Prefacio a "The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter". *Small Axe*, vol. 8, p. 119-207. Disponible en http://libcom.org/files/Wynter_1_1.pdf
- Simon, John (1971). A Conversation with Michel Foucault. *Partisan Review*, 38, pp. 192-201. Disponible en https://www.normfriesen.info/files/foucault_lecture.pdf
- Starr, William (2019). Counterfactuals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/counterfactuals/>
- White, Derrick (2010). Black Metamorphosis: A Prelude to Sylvia Wynter's



Theory of the Human. *CRL James Journal*, 16, pp. 127-148. Disponible en <https://doi.org/10.5840/clrjames20101619>

- Wynter, Sylvia (1984). The Ceremony Must Be Found: After Humanism. *Boundary 2*, 12, pp. 19-70. Disponible en <https://archive.org/details/wynter-the-ceremony-must-be-found>

- Wynter, Sylvia (1994). No Humans Involved: An Open Letter to My Colleagues. *Forum N.H.I.: Knowledge for the 21st Century*, 1: Knowledge on Trial, pp. 42-70. Esta carta-ensayo fue escrita durante las movilizaciones que ocurrieron en Los Ángeles en 1992, luego de que los policías filmados golpeando brutalmente a Rodney King fueran absueltos.

- Wynter, Sylvia (2001). Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of 'Identity' and What It's Like to be Black. En Durán Cogán, M. y Gómez Moriana, A. (eds), *National Identities and Socio-political Changes in Latin America*. Londres: Routledge. Disponible en <http://libgen.rs/book/index.php?md5=3edf6e7b1c9e923b496da5b6d96feb10>.

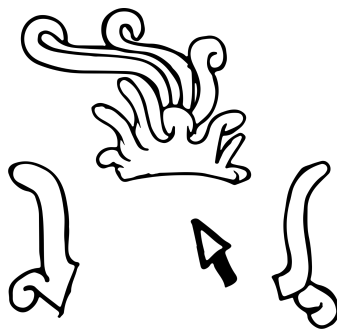
- Wynter, Sylvia y Katherine McKittrick (2015). Unparalleled Catastrophe for our

Species. En McKittrick, K. (ed.), *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham: Duke University Press. Disponible en <https://archive.org/details/mckittrick-on-being-human-as-praxis>

magma es un proyecto editorial sin forma
clara y de movilidad constante

explora, gestiona, traduce y comparte
materiales de varias procedencias y en
formatos diversos, relacionados con
feminismos, antropología, género,
tecnologías y ficción

nació en oaxaca pero vive en internet



4