**La allagmática en cuanto disciplina post-humanista**

**Resumen**

Trevor Paglen (2019) ha forjado la noción de “imágenes invisibles” para definir un tipo de imagen producida por máquinas y para máquinas. En este contexto, las categorías tradicionales de las ciencias humanas para pensar la imagen quedan obsoletas, demandando nuevos aparatos conceptuales que comprendan los fenómenos visuales más allá del marco humanista de la representación. Este artículo propone una doble operación. En primer lugar, que el método allagmático propuesto por Gilbert Simondon (2015) ofrece un marco original y fructífero para el estudio de las imágenes invisibles desde una perspectiva post-representacional. En segundo lugar, se quiere mostrar que, al asumir el punto de vista de la allagmática para analizar las imágenes invisibles, nos desligamos del ámbito humanista en el que tradicionalmente se ha enmarcado el estudio de las imágenes (Panofsky, 1987). La última sección examina a modo de conclusión en qué medida la allagmática posibilita un estudio de las imágenes invisibles más cercano a las “post-humanidades críticas” (Braidotti, 2018) que a las “humanidades digitales” (Berry, 2012).

**Palabras clave:** Gilbert Simondon, información, imágenes, post-humanidades, Erwin Panofsky

**Abstract**

Trevor Paglen (2019) has introduced the notion of invisible images in order to define those images produced by machines and for machines. In this new context, the traditional concepts that have defined our understanding of images become obsolete. This demands new concepts to think visual phenomena beyond the humanist domain of representation. This article attempts a twofold task. First, it argues that Simondon’s “allagmatic” method (2015) offers a fruitful ground for a post-representational study of invisible images. Second, it shows that if we adopt the “allagmatic” viewpoint, we surpass the domain of the humanities in which the study of images has been traditionally framed (Panofsky, 1987). The final section suggests that this new approach is closer to the critical posthumanities (Braidotti, 2018) than to the digitial humanities (Berry, 2012).

**Keywords:** Gilbert Simondon, information, images, post-humanities, Erwin Panofsky

1. **Introducción: imágenes invisibles**



Figura - Trevor Paglen, Machine Readable Hito, 2016

Trevor Paglen (2019) introdujo el concepto de imágenes invisibles para referir a un tipo particular de imágenes producido por máquinas y para máquinas (Figura 1). A diferencia de toda la historia anterior de la representación, en el ciclo de producción, distribución y consumo de esta nueva clase de imágenes el ojo humano ya no es necesario. En gran medida esto ha sido posible por los grandes avances en el campo del aprendizaje maquínico que permiten el reconocimiento cada vez más preciso de imágenes (Greenfield, 2017, p. 216). Estos algoritmos están materializando gradualmente aquello que ya en los años ‘80 Paul Virilio había imaginado bajo el nombre de “máquinas de visión” (1994).

Ante la emergencia de este nuevo régimen de imágenes constatamos una limitación del sistema categorial heredado desde donde ha sido pensada la imagen. La categoría de representación se torna insuficiente para comprender las imágenes invisibles en profundidad. Esta constatación demanda un esfuerzo particular por definir nuevos marcos conceptuales desde donde objetivar, analizar y desafiar las nuevas tecnologías de la imagen. Esto implica, a su vez, la compleja tarea de asumir una perspectiva post-representacional que vaya más allá de la oposición entre presencia y ausencia. De ser ello posible, la relación entre imagen y poder no puede continuar siendo circunscrita dentro de los límites categoriales de la ideología, la identificación o el espectáculo. Por el contrario, el rendimiento político de las imágenes invisibles no se circunscribe al dominio de la representación, sino que es integrado a un sistema técnico que activa, bloquea, o amplifica transformaciones energéticas en “máquinas” biológicas, técnicas y sociales.

Este artículo busca realizar una doble operación. En primer lugar, sugiere que el método allagmático propuesto por Gilbert Simondon (2015) ofrece un marco original y fructífero para el estudio de las imágenes invisibles desde una perspectiva post-representacional. En segundo lugar, se quiere mostrar que, al asumir el punto de vista de la allagmática para analizar las imágenes invisibles, nos desligamos del ámbito humanista en el que tradicionalmente se ha enmarcado el estudio de las imágenes. Con ello, la allagmática delimitaría un nuevo territorio disciplinar en el cual el estudio de las imágenes aparecerá vinculado a las recientemente denominadas “post-humanidades” (Braidotti, 2016). Para desarrollar esta doble articulación el texto comenzará con un análisis del ensayo de Erwin Panofsky *La historia del arte en cuanto disciplina humanista* (1987). Como se verá, para Panofsky, aquello que inscribe a la historia del arte en las humanidades es su aproximación a las imágenes a través de las dimensiones de la historia y el sentido. Posteriormente el texto presentará las características principales de aquello que Simondon llamó allagmática. Esta nueva metodología pretende fundar una axiomática de las ciencias humanas que, sin embargo, relega la historia y el sentido a un segundo plano. En su lugar, la allagmática privilegia las categorías de energía potencial e información como marco elemental desde donde examinar las operaciones de individuación, sean estas biológicas, técnicas, o sociales. La última sección examinará a modo de conclusión en qué medida la allagmática posibilita un estudio de las imágenes invisibles más cercano a las “post-humanidades críticas” (Braidotti, 2018) que a las “humanidades digitales” (Berry, 2012).

1. **La historia del arte en cuanto disciplina humanista**

****

Figura - Erwin Panofsky en su estudio

En 1940 Erwin Panofsky publicó el ensayo *La historia del arte en cuanto disciplina humanista*. El texto apareció inicialmente en una compilación titulada *The meaning of the humanities* la cual se proponía reflexionar sobre la importancia de las disciplinas humanistas en un contexto histórico y social en el cual los marcos normativos de las ciencias humanas entraban en crisis. El método de exposición de Panofsky es claro y está dividido en tres secciones: la definición moderno-occidental, humanista, de lo humano; la definición de las humanidades que se erige sobre esta definición humanista de lo humano; y la definición disciplinar de la historia del arte dentro de esta concepción de las humanidades. Revisemos los argumentos centrales de cada una de estas tres secciones.

1. *Lo humano*

El texto de Panofsky comienza con una referencia biográfica a Immanuel Kant en la cual se relata cómo este, a días de su muerte, insiste en recibir de pie a su médico. Se cuenta que, para justificar su esfuerzo, Kant dirá: “no me ha abandonado aún el sentimiento de humanidad” (citado en Panofsky, 1987, p. 17). Para Panofsky, el término “humanidad” en esta frase refiere a esa

“conciencia trágica y orgullosa que tenía un hombre de los principios que él mismo había aceptado y que libremente se había impuesto a sí mismo [humanidad en tanto ‘buena educación’], y que en aquellos instantes contrastaban con las servidumbres exteriores a que lo había sometido la enfermedad, el paso de los años y todo aquello que en su significado conlleva la palabra ‘mortalidad’” (1987, p. 17).

Lo que está en juego en la decisión de Kant de permanecer de pie para recibir a su médico en contra de sus propios límites físicos es el fundamento de la actitud humanista en tanto dignidad y tragedia: lo humano como aquella jurisdicción que media entre la causalidad natural (cuya última instancia determina nuestra mortalidad) y la libertad del ser consciente (que nos separa de los animales y nos acerca a la divinidad). Para Panofsky, esta concepción humanista de lo humano se articula a partir de una doble significación del término *humanitas*: “la primera se origina de la confrontación entre el hombre y lo que es inferior a él, y la segunda, de la confrontación entre aquél y todo cuanto lo trasciende. En el primer caso, *humanitas* es un valor; en el segundo, una limitación” (1987, pp. 17-18). Mientras la filosofía griega y latina exaltó el valor de lo humano en su oposición al animal, el cristianismo hizo lo contrario, enfatizando las limitaciones de nuestra condición mortal y finita en oposición a la divinidad. De este origen ambivalente nace la concepción moderna de lo humano y, con ello, el “humanismo” (Panofsky, 1987, p. 18). Esta “actitud” humanista, como la define Panofsky (1987, p. 19), se caracteriza principalmente por la fe en la dignidad del hombre, fundada a la vez en la “reafirmación de los valores humanos” (racionalidad y libertad) y en la “aceptación de sus límites” (fiabilidad y fragilidad).

El gesto de Kant refleja esta doble dimensión de lo humano: la mortalidad y finitud que se presentan como certeza inevitable y la dignidad de resistir dicha fragilidad desde la esfera de la libertad y la razón. Se trata precisamente de un conflicto de legislaciones y de facultades diferentes: por un lado, el territorio de la naturaleza en el cual la facultad del entendimiento identificará leyes basadas en el principio de causalidad; por el otro, el territorio de la libertad humana en el cual la legislación de las leyes naturales es reemplazada por la legislación de la razón. En este último caso no se trata ya de leyes de causalidad, sino de la praxis humana como la capacidad de introducir nuevas series causales en la naturaleza. Nuestra mortalidad es una ley que corresponde a la jurisdicción de la naturaleza; nuestra libertad, a la de la razón.

1. *Las humanidades*

En la escolástica medieval, sugiere Panofsky (1987, p. 20), no había distinción básica “entre la ciencia natural y lo que llamamos humanidades […] La práctica de ambos estudios, allí donde se prosiguió, siguió estando dentro de los límites de lo que se denominaba filosofía”. Las humanidades, como disciplina separada de las ciencias naturales, surgen en la modernidad de manera paralela al surgimiento de esa actitud moderna denominada humanismo. Dicho de otro modo, junto con la noción moderna de humanidad como conflicto entre mortalidad y libertad surge también la necesidad de distinguir entre las ciencias que tomaban por objeto la naturaleza y aquellas que se enfocaban en la esfera de la cultura (Panofsky, 1987, p. 20).

Ahora bien, el estudio de la cultura se distingue del estudio de la naturaleza por el hecho de que el animal humano sería “el único animal que deja testimonios o huellas detrás de él, pues es el único cuyas producciones evocan a la mente una idea distinta de su existencia material” (Panofsky, 1987, p. 20). Es posible que otros animales utilicen signos, pero lo hacen sin percibir en ellos “la relación de significación”, es decir, sin percibir en ellos la separación entre “los medios de expresión y la idea del concepto a expresar” (Panofsky, 1987, p. 20). En este sentido, argumenta Panofsky, los signos producidos por el hombre dejan huellas porque son los únicos que “expresan ideas separadas de los procesos de señalización” (1987, p. 20). Esto significa que las huellas dejadas por el animal humano poseen “la propiedad de emerger fuera de la corriente del tiempo, y es precisamente en este aspecto que los estudia el humanista” (Panofsky 1987, p. 21). Dicho en términos generales, el humanista es fundamentalmente un historiador de huellas de significación.

De esta primera aclaración, Panofsky concluye que el objeto de estudio de las humanidades son las huellas humanas (pertenecientes al “cosmos de la cultura”), las cuales son siempre históricas y cargadas de sentido. Es claro, nos dice, “que el historiador de filosofía y el historiador de la escultura se ocupan de los libros y de las estatuas no en cuanto que estos existen materialmente, sino en la medida en que tienen un significado” (1987, p. 29). Si lo humano es aquel ser escindido entre la finitud animal (mortalidad) y la dignidad (libertad y racionalidad), las huellas históricas de significación a las cuales se avocan las humanidades dan cuenta precisamente de esta escisión. Las huellas persisten más allá del tiempo finito de quién las utilizó como medio de significación, excediendo la finitud de su aquí y ahora. Dicho de otro modo, tenemos humanidades porque tenemos una dimensión animal que nos condena a la finitud y mortalidad y otra dimensión metafísica que permite que la significación salga de los límites de dicha finitud. Los animales no tienen historia porque no dejan huellas de significación. Los dioses no requieren historia porque su existencia es eterna. Solo los animales humanos, capturados en esta doble existencia, requieren y poseen historia.[[1]](#footnote-1)

1. *La historia del arte*

Hasta ahora se ha presentado la definición de la actitud humanista (fe en la dignidad del hombre fundada en los valores de libertad y racionalidad y aceptación de su finitud y mortalidad) y la definición de la disciplinas humanistas o humanidades (como el estudio histórico de las huellas de significación). A partir de ello, es posible comprender por qué para Panofsky la historia del arte es una disciplina humanista. La historia del arte, en los términos trazados por Panofsky, consiste en la ciencia que estudia las imágenes del pasado, que han persistido como huellas, y que dan cuenta de un sentido y un tiempo histórico (a diferencia de un mero tiempo astronómico). Al persistir en el tiempo como huellas, las imágenes (pinturas, esculturas, etc.) transmiten un sentido más allá de los límites de la finitud humana, reivindicando la dignidad de lo humano (libertad y racionalidad) pero aceptando su mortalidad. Por ello que sea fundamental comprender que la historia del arte trata no con objetos naturales, sino con objetos culturales, es decir, cargados de significación y pertenecientes a un tiempo histórico determinado. Dicho de otro modo, para Panofsky no es posible hacer un estudio humanista de las imágenes que no considere su significación y su pertenencia a una edad histórica. La historia del arte reivindica y requiere de la distinción radical entre naturaleza y cultura, entre tiempo astronómico y tiempo histórico, y entre signos que contienen significación y aquellos que no.

Pese a sus diferencias disciplinares, esta definición humanista del estudio de las imágenes basada en la significación y la historia ha determinado en gran medida el estudio de las imágenes durante el siglo XX, incluyendo enfoques tan variados como la iconología, la semiología, los estudios visuales, la “ciencia de la imagen”, etc. Dicho de otro modo, pese a todas sus diferencias teóricas, pareciese ser que la significación y la historicidad constituyen un lugar común que atraviesa la concepción de imagen en los distintos enfoques mencionados. Por ello que parezca central preguntarse qué pasa con esta doble dimensión conceptual en el caso de las imágenes invisibles: ¿en qué medida las imágenes invisibles, aquellas imágenes hechas por máquinas y para máquinas, representan un quiebre respecto de la doble dimensión de lo humano caracterizada por las nociones de sentido e historia? La hipótesis que aquí se quisiera proponer es que en el nuevo contexto de visión maquínica las imágenes ya no funcionan como fundamento de una singularidad humana (capturada trágicamente entre su finitud y su dignidad) sino como vehículo de información al interior de un conjunto técnico. Esto implica que las categorías de sentido e historia se tornan accesorias al estudio de la imagen en el nuevo contexto técnico. En su lugar es posible introducir las nociones de información y energía potencial (o metaestable) tal como estas han sido articuladas por Gilbert Simondon (2015; 2016). Para Simondon estos dos conceptos constituyen los pilares sobre los cuales será posible definir una “axiomática de las ciencias humanas” a la altura de los descubrimientos técnicos y científicos del siglo XX. Simondon llamará a esta axiomática una “allagmática” (2015, p. 469).

1. **La allagmática**



Figura - Gilbert Simondon, La individuación

Gilbert Simondon se propuso “encontrar el punto de partida de una axiomática de las ciencias humanas” (2015, p. 483). Su objetivo era fundar un marco teórico general capaz de unificar a las ciencias humanas de forma análoga a cómo la física habría unificado a las ciencias naturales en el siglo XIX. Para Simondon, este proyecto general se denomina “allagmática” o “teoría de las operaciones” (2015, p. 469). La allagmática emerge como un proyecto de “cibernética universal” que no se limita a la interacción entre el humano y las tecnologías de la información, sino que sería capaz de abarcar la totalidad de los fenómenos psicosociales. Esta cibernética universal busca establecer una ciencia de las operaciones genéticas, es decir, una ciencia que conciba la operación como aquello que posibilita la aparición y transformación de una estructura (Barthélémy, 2012, p. 204). Por esta razón Simondon pensó la allagmática como el reemplazo de la ontología por una ontogénesis (Combes, 2017, p. 28).

Por un tema de extensión no me detendré en los detalles de la noción de individuación en Simondon.[[2]](#footnote-2) Solo cabe mencionar que para Simondon toda la metafísica occidental ha pensado el ser en tanto individuo ya constituido o en relación a un principio de individuación. La tarea de su filosofía, por el contrario, consistiría en captar al ser en el proceso de individuación, sin presuponer un principio de individuación dado de antemano. Esto es posible en gran medida gracias al descubrimiento de la noción de equilibrio metaestable por parte de la física del siglo XIX (Simondon, 2015, pp. 11-12). Hasta dicho momento, la filosofía solo era capaz de pensar el ser bajo la oposición equilibrio/devenir. El proyecto de Simondon consiste en pensar la individuación a la luz de la categoría de equilibrio metaestable, poniendo con ello a la filosofía a la altura del saber de la física contemporánea.

Como parte de este proyecto, Simondon (2015, p. 40) sostiene que el modelo hilemórfico, el cual concibe al individuo como el encuentro de una materia pasiva y de una forma activa, debe ser reemplazado por un enfoque relacional que defina la individuación a partir del encuentro entre información y energía potencial (o metaestable). Dicho de otro modo, el modelo hilemórfico continúa respondiendo a la oposición entre equilibrio y devenir, mientras que el modelo de individuación de Simondon se sitúa en la perspectiva abierta por la categoría de equilibrio metaestable. De este modo, los conceptos de información y energía potencial (o metaestable) constituyen la condición de posibilidad de la individuación y deben ser comprendidos como los pilares de la allagmática en tanto teoría de las operaciones. Más aún, lo que quisiera proponer aquí es que estas dos nociones deben reemplazar a las nociones de sentido e historia si queremos delimitar un marco conceptual desde donde estudiar las imágenes invisibles.

Para Simondon, la noción de información no debe ser reducida a “las señales o soportes o vehículos de información, como tiende a hacerlo la teoría tecnológica de la información” (2015, p. 25). Esto implica que la información no debe ser pensada como una cosa, sino como “la operación de una cosa que llega a un sistema y que produce allí una transformación” (2016, p. 139). La información, por ende, “no puede definirse más allá de este acto de incidencia transformadora y de la operación de recepción” (Simondon, 2016, p. 139). La función de información es la modificación de una realidad local (un cambio de estado energético en un sistema metaestable) a partir de una señal incidente (Simondon, 2016, p. 140). Asimismo, un receptor de información es virtualmente “toda realidad que no posee enteramente por sí misma la determinación del curso de su devenir” (Simondon, 2016, p. 140). Dicho de otro modo, todo sistema metaestable es un potencial receptor de información, es decir, receptor de una señal incidente que gatille en ella una transformación de estado.

A partir de estas observaciones generales sobre la noción de información podemos extraer al menos tres conclusiones. En primer lugar, la relación entre información y energía potencial da cuenta de la ontología relacional de Simondon según la cual las partes de una relación no anteceden a la relación, sino que son constituidas por ella. Lo que se nos presenta como información y como energía metaestable solo se constituyen como tal en el encuentro entre dos flujos energéticos: uno débil que funciona como señal incidente y uno fuerte que funciona como motor de la transformación energética. Al origen de la relación de información solo existe, por lo tanto, una disparidad energética. En segundo lugar, el sistema metaestable debe ser pensado como un cuasi-sistema, es decir, un sistema semi-cerrado que es autónomo desde el punto de vista energético (posee energía metaestable que posibilita futuras individuaciones) pero que es heterónomo desde el punto de vista de la información (no posee en sí mismo la información necesaria para gatillar futuras individuaciones). En tercer lugar, este cuasi-sistema se caracteriza por poseer un mecanismo de aislamiento interno que evita que la energía potencial se descargue de una vez y para siempre. Este sistema de aislamiento interno es lo que posibilita el estado de equilibrio metaestable. Más aún, esto significa que la información será aquella señal incidente débil que no entre en trato directo con la energía potencial del cuasi-sistema sino que modifique el sistema de aislamiento interno, generando con ello una operación (una transformación energética) de carácter modulador y amplificador. Algunos ejemplos que da Simondon (2016) de esta relación entre información y energía metaestable son: un proceso de cristalización (en la cual un germen gatilla un cambio de estado en una solución sobresaturada); un incendio en un bosque (en la cual el fuego se expande gracias a la energía metaestable contenida en la madera); un relé eléctrico o transistor (en la cual una señal eléctrica débil es utilizara para activar o desactivar un sistema eléctrico mayor); un rumor social que se expande gracias a una determinada sobrecarga afectiva; y una revolución social (que es capaz de canalizar e institucionalizar dicha sobrecarga afectiva). Lo interesante de estos ejemplos es su transversalidad: las categorías de información y metaestabilidad se pueden observar en fenómenos físicos, biológicos, técnicos o sociales. Esto significa que desde el punto de vista del esquema allagmático de Simondon no habría una diferencia ontológica entre estas dimensiones. Solo habría una diferencia en la complejidad de los procesos de individuación. Las categorías de información y energía metaestable serían transversales a toda individuación. De allí su carácter de condición de posibilidad en la teoría allagmática de Simondon.

Es importante recordar que la allagmática se pretende como una axiomática que unifique a las ciencias humanas. Esto implica asumir que las humanidades ya no están unificadas por el sentido y la historia como ejes centrales que aseguran su singularidad. Se trata más bien de pensar la dimensión humana como un entramado de energía potencial e información. Esto implicaría considerar lo humano como el resultado de un intercambio de información entre elementos biológicos, elementos pre-individuales, y elementos técnicos, todo esto al interior siempre de un conjunto colectivo (o medio asociado). El individuo humano no es el punto de partida, sino solo un estado de equilibrio metaestable que surge de una relación puntual entre información y energía potencial. Tanto la información como la energía potencial no son de dominio exclusivo de lo humano (como si lo eran la historia y el sentido), sino que integran elementos biológicos, técnicos y pre-individuales (todo aquello que Deleuze y Guattari llamarían “maquínico”). Por esta razón, la tarea de definir una axiomática que unifique a las ciencias humanas deberá reemplazar las categorías de sentido e historia por las nociones de información y energía potencial, las cuales exceden los límites de lo humano tal como estos han sido pensados por la tradición humanista.

Ahora bien, en relación al caso particular de las imágenes invisibles, es posible sostener lo siguiente. En primer lugar, la imagen en tanto portadora de un sentido debe ser remplazada por una noción de imagen en tanto señal de información. Esto implica que la significación de una imagen no refiere ya a una dimensión humana en la cual “los medios de expresión” están separados del “sentido a expresar”. Por el contrario, la imagen se torna significación cuando encuentra un estado energético metaestable en el cual gatillar un cambio energético, es decir, cuando consigue modificar el aislamiento interno de un cuasi-sistema y generar con ello una reacción de “modulación amplificadora”. En segundo lugar, la noción de historia debe ser reemplazada por la noción de energía metaestable. En el modelo humanista, la historia (en tanto tiempo histórico que difiere del tiempo astronómico) funciona como el marco de significación: el tiempo histórico es el contexto en el cual una imagen adquiere tal o cual significación. En el caso de las imágenes invisibles, el contexto en el cual una imagen se torna significativa no es ya el marco histórico sino el estado de energía metaestable donde gatilla una transformación. Desde esta perspectiva, el cambio temporal no está determinado ni por el avance del tiempo astronómico ni por la transición entre un tiempo histórico y otro, sino por el tránsito entre una operación y otra a través de una estructura (Combes, 2017, p. 43).

En resumen, aplicar la metodología allagmática al estudio de las imágenes invisibles implica comprenderlas como información tal como esta categoría es definida por Gilbert Simondon. Es decir, las imágenes invisibles no poseen una dimensión de sentido (no son imágenes representacionales) en la cual el medio de expresión se distingue de la idea expresada, ni pueden ser comprendidas a la luz de su relación con el tiempo histórico. Las imágenes invisibles gatillan, bloquean o amplifican sistemas energéticos metaestables. Su estudio, por lo tanto, ya no puede permanecer enmarcado en los límites de las humanidades (que requieren de la dimensión del sentido y de la historia para sostener su singularidad disciplinar). El estudio de las imágenes invisibles, entendidas estas desde la allagmática en cuanto vehículo de información que activa un sistema de energía potencial, requiere por ende de un marco de pensamiento que podemos denominar post-humanista. La imagen del humanista como estudioso de las huellas de sentido del pasado (*Figura 2*) es reemplazada por el análisis de la visión maquínica como parte de un conjunto técnico (*Figura 4*).



Figura - Línea de producción automatizada

1. **Conclusión: de las humanidades digitales a las post-humanidades críticas**

Las imágenes invisibles como caso de estudio nos permiten reevaluar los límites del campo disciplinar desde donde han sido pensadas las imágenes. Al no poder ser circunscritas a las dimensiones del sentido y la historia, las imágenes invisibles hacen presente las limitaciones de las humanidades para comprender fenómenos de algoritmización contemporáneos. Estas limitaciones aplicarían incluso para las versiones más actuales como las así llamadas “humanidades digitales” [*digital humanities*] que asumen como tarea explícita el análisis de fenómenos tecnológicos contemporáneos. En su reemplazo, es posible considerar los aportes de Rosi Braidotti, en particular con su noción de “post-humanidades críticas” [*critical post-humanities*] para pensar más allá de los límites de las humanidades. Esto implica que existiría una complicidad potencial entre las perspectivas de Braidotti y de Simondon.

Según David Berry (2012), las humanidades digitales surgen del encuentro entre las disciplinas humanistas y las nuevas tecnologías digitales, ampliando tanto sus objetos de estudio como sus herramientas de análisis. Sin embargo, agrega Barry, las humanidades digitales no han hasta ahora cuestionado los fundamentos de las humanidades, es decir, aquel núcleo ontológico que las distingue de otras aéreas del conocimiento. Pese a integrar nuevas herramientas y ampliar su campo de estudio, las humanidades no realizan una meta-reflexión sobre los “supuestos no declarados y fundamentos ontológicos que sostienen la investigación humanista” (Berry, 2012, p. 4). Desde la lectura realizada por Panofsky, es posible insistir que estos fundamentos ontológicos son el sentido y el tiempo histórico.

Por el contrario, Rosi Braidotti (2013, p. 3) sostiene que la idea de lo “posthumano” surge de una ruptura con la concepción dualista del mundo como oposición entre naturaleza y cultura. Lo posthumano asume una concepción monista del mundo en la cual los límites entre lo natural y lo cultural son desplazados y difuminados por transformaciones técnicas y avances científicos. En este contexto, las humanidades son afectadas de manera directa por la nueva condición posthumana (Braidotti, 2013, p. 143). Así como el humanismo tenía como correlato a las humanidades, el post-humanismo implica una nueva exigencia disciplinar que no puede seguir siendo abarcada en su complejidad por las humanidades tradicionales.[[3]](#footnote-3) El post-humanismo enfatiza una ontología relacional radical desde la cual ya no es posible seguir sosteniendo la figura del sujeto moderno ni la concepción humanista del hombre (Braidotti, 2013, p. 144). Esto deja a lo humano a la deriva, removiendo los pilares epistemológicos sobre los que se sostienen las disciplinas humanistas (Braidotti, 2013, p. 145). La oposición cultura-naturaleza es remplazada por la relación entre información y retroalimentación, disolviendo el marco conceptual básico de todas las disciplinas humanistas (Braidotti, 2013, p. 145). Las post-humanidades no pueden tener al “hombre” como su objeto de estudio, sino relaciones informacionales y de retroalimentación entre elementos humanos y no-humanos (Braidotti, 2013, pp. 171-172).

Más recientemente, Rosi Braidotti (2018) ha propuesto la categoría de “post-humanidades críticas” [*critical posthumanities*] como marco transdisciplinar desde donde pensar los fenómenos sociales y políticos contemporáneos. Para Braidotti (2018, p. 2), el método de las post-humanidades críticas [*critical post-humanities*] debe estar basado en una metodología cartográfica capaz de comprender las relaciones de poder inmanentes a toda producción de conocimiento.[[4]](#footnote-4) A través de la noción de cartografía, Braidotti reemplaza el marco representacional que le era propio a las humanidades. La historia, en este sentido, es un dispositivo representacional que organiza el espacio y el tiempo de manera antropocéntrica. La cartografía, en cambio, busca identificar las relaciones de poder (disparidad energética) que anteceden a la representación. Esto implica, por ejemplo, definir espacial y temporalmente las relaciones de poder que han construido la noción de humanismo sobre la que se sostienen las humanidades.

Leída a la luz de lo propuesto por Braidotti, existiría un territorio en común entre la cartografía y la allagmática. En ambos casos se trata de un enfoque materialista y post-representacional que hace visible las relaciones de fuerzas que constituyen toda individuación (Braidotti las llamará relaciones de poder; Simondon relaciones energéticas). En ambos casos, además, se trata de reemplazar la dicotomía cultura/naturaleza por un análisis inmanente de relaciones de información. Tanto Braidotti como Simondon desplazan a segundo plano al sentido y a la historia, reemplazándolas por un análisis inmanente de las relaciones de información y energía potencial.

En el caso de las imágenes invisibles, es posible sostener que la cartografía y la allagmática definen una aproximación post-representacional en la cual las imágenes deben ser concebidas como información al interior de un sistema de relaciones de disparidad energética. La importancia de la noción de post-humanidades críticas de Braidotti, sin embargo, es que ofrece un marco desde donde pensar la dimensión política de la allagmática sin por ello recaer en un marco normativo humanista. Se trata de un intento por desarrollar una crítica inmanente (“neo-materialista” según la propia Braidotti) que asuma las nociones de información y energía metaestable como condición de posibilidad de los fenómenos sociales contemporáneos. Esto implica que las categorías de información y energía metaestable en la allagmática de Simondon adquieren en Braidotti una dimensión política que es fundamental para comprender las imágenes invisibles como síntoma de las transformaciones sociales contemporáneas.

**Referencias**

Barthélémy, J.-H. (2012). Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon. En A. De Boever (Ed.), *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Berry, D. (2012). Introduction: Understanding the Digital Humanities. En D. Berry (Ed.), *Understanding the Digital Humanities* (pp. 1-20). London: Palgrave Macmillan.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge, UK: Polity.

Braidotti, R. (2016). The Contested Posthumanities. En R. Braidotti & P. Gilroy (Eds.), *Conflicting Humanities*. London; New York: Bloomsbury Academic.

Braidotti, R. (2018). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society.*

Combes, M. (2017). *Simondon: Una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus.

Greenfield, A. (2017). *Radical Technologies: The Design of Everyday Life*. London: Verso.

Paglen, T. (2019). Imágenes invisibles: tus fotografías te miran. *Revista La Fuga*, 22. http://www.lafuga.cl/imagenes-invisibles/944

Panofsky, E. (1987). La historia del arte en cuanto disciplina humanista. En *El significado en las artes visuales* (pp. 17-43). Madrid: Alianza Editorial.

Panofsky, E. (2004). Reflections on Historical Time. *Critical Inquiry*, 30(4), 691-701.

Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Simondon, G. (2016). *Comunicación e Información*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Virilio, P. (1994). *The Vision Machine*. Indianapolis: Indiana University Press.

1. En el breve ensayo “Reflexiones sobre el tiempo histórico” (2004, p. 695), Panofsky insistirá en que el objeto de las humanidades está determinado por la historia y el sentido. Para sostener esto, Panofsky establece una diferencia fundamental entre el tiempo histórico (cultural) y el tiempo astronómico (natural). El objeto de las humanidades es el tiempo histórico, cultural. Cuando un historiador refiere al año 1500, nos dice, no lo hace en referencia a las 1500 vueltas que ha dado la tierra alrededor del sol, sino a un periodo de existencia humana caracterizado cultural y socialmente (2004, p. 695). Dicho de otro modo, el tiempo histórico refiere, para Panofsky, a la dimensión de sentido que determina una existencia humana particular. El tiempo histórico, postula Panofsky, es una “unidad de sentido” (2004, p. 695). Esto significa que el criterio del historiador para definir su objeto de estudio no debe ser la mera secuencia diacrónica de eventos, sino más bien el análisis de las unidades de sentido (que muchas veces incluyen objetos, espacios y temporalidades no homogéneas). El tiempo y el espacio astronómico son homogéneos. El tiempo y espacio histórico no lo son (2004, p. 697). Lo que unifica un tiempo y un espacio histórico es la dimensión del sentido. El historiador humanista no se debe dejar guiar por la diacronía del tiempo astronómico, sino por la unidad de sentido que permite coexistir temporalidades y espacialidades no diacrónicas. Por ello que, mientras la historia natural depende de la categoría de causa y efecto, las humanidades no (2004, p. 698). La esencia del fenómeno histórico es que, por un lado, representa un objeto de conocimiento que transciende el tiempo y el espacio astronómico, pero al mismo tiempo está anclado a un tiempo y a un espacio particular que define su sentido y su valor (2004, p. 698). El ejemplo que da Panofsky es el siguiente: “un rayo que golpea en un determinado día en un determinado lugar no es, a pesar de su singularidad, un evento histórico a menos que gatille un incendio en una catedral o golpee a una persona importante y que con ello intervenga en un determinado contexto” (p. 698). [↑](#footnote-ref-1)
2. Para una introducción al pensamiento de Simondon y su noción de individuación, véase Combes (2017). [↑](#footnote-ref-2)
3. Para un análisis extensivo de este argumento, véase Braidotti (2016). [↑](#footnote-ref-3)
4. Para Braidotti (2018, p. 3), dos ejemplos de metodologías cartográficas que sirven de modelo a las “post-humanidades críticas” son la genealogía del poder de Michel Foucault y los estudios feministas que ponen énfasis en la producción situada de saber. [↑](#footnote-ref-4)