

Posibilidades proyectivas de la subjetividad, el humanismo y las humanidades

Gustavo Celedón Bórquez •

Resumen

El presente texto reflexiona sobre las formas subjetivas a proyectar desde un presente en donde la idea moderna que hace coincidir lo humano, lo subjetivo y lo real se escinde sin vuelta atrás. De este modo, las humanidades son revisadas a partir de un gesto necesariamente transformador que parte, por un lado, de la constatación de esta escisión y, por otra, del acento que ha de poner sobre la subjetividad. En este sentido, las humanidades no defienden su propio espacio y su propio tiempo, es decir, no defienden su propia escuela, sino que proyectan un programa crítico en torno a una subjetividad que escapa al proyecto humanista de gestión de todo lo que es, proyecto que, paradójicamente, toma hoy la forma de la automatización tecnológica.

Palabras clave

Subjetividad; Humanismo; Humanidades; Liberalismo; Historia.

Abstract

This text reflects on the subjective forms to be projected from a present where the modern idea that makes the human, the subjective and the real coincide, is split without going back. In this way, the humanities are reviewed from a necessarily transformative gesture that starts, on the one hand, from the verification of this split and, on the other, from the accent that must be placed on subjectivity. In this sense, the humanities do not defend their own space and their own time, that is, they do not defend their own school, but rather project a

• Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII Vincennes – Saint-Denis. Docente de la Escuela de Cine de la Universidad de Valparaíso y representante del Colegio Internacional de Filosofía en Chile y Latinoamérica.

critical program around a subjectivity that escapes the humanist project of managing everything that is, project which, paradoxically, today takes the form of technological automation.

Key words

Subjectivity; Humanism; Humanities; Liberalism; History.

El orden dominante nos manifiesta que sólo hay una opción: seguir el ritmo de los vencedores o solidarizarse con el tiempo de las víctimas, acompañar a los primeros a socorrer a los segundos.

Jacques Rancière

Experimentando el colapso del sujeto moderno, el colapso de la representación como sistema de constante producción entre una realidad y un observante, afirmaremos que este colapso no es del todo histórico. Lo es, pero la historia, como forma de ese mismo sistema representativo que cae, sobrevive, sin embargo, sin sustentarse sobre la base de una conciencia que sobrevive a la naturaleza, a la adversidad, tal como lo heredamos desde la filosofía moderna

Las posturas del llamado realismo especulativo podrían ayudar en cierta manera a dar cuenta de ello. Pero solo hasta cierto punto. Lo que Quentin Meillassoux ha llamado con mucha precisión el correlacionismo, a saber, precisamente, “la idea según la cual no tenemos acceso sino a la correlación del pensamiento y del ser y nunca a uno de estos términos tomado aisladamente” (Meillassoux, 2006, 18-19), es decir, la idea según la cual solo existe lo que es en comparecencia, con posibilidad de acuerdo, enfrenta el problema desde la interioridad filosófica y no desde la exterioridad política. Pues no es confrontando y reorganizando, repensando la conceptualidad y la historicidad filosófica, lo que abrirá nuevas posibilidades para la subjetividad o, si se quiere, lo que proporcionará una salida, un paso, una transformación. Pues la explicación intra-filosófica cae en su propio juego, en su propio lenguaje y, tal como vemos en esta corriente especulativa y en los nuevos realismos, lo que la filosofía puede ofrecer a este respecto no es otra cosa que pasar al lado siempre anunciante: lo real en vez de lo virtual, lo absoluto en vez de lo relativo o relacional, etc. Hay algo en el concepto “correlacionismo” que no es

meramente filosófico, algo que indica más bien una caída progresiva de todo el edificio moderno que arrastra a la filosofía que lo sustenta, lo que hace de estos nuevos realismos más bien un síntoma que una explicación, más bien una automatización filosófica que un planteamiento del nuevo mundo o algo parecido¹.

Asimismo, podríamos preguntar si acaso cualquier resistencia actual planteara no querer inscribirse en la historia, no querer ser parte del reparto, tan solo intentar la justicia. Muchas colectividades que hoy defienden la construcción de su propia identidad sin importar a veces la del resto, ven la historia como un lugar donde el cual deben inscribirse y a eso le llaman cambiar la historia. Como si la historia tuviese que ver más con el lugar que con el tiempo, y esto en un sentido muy restringido, el de la administración por una conciencia que se diversifica y en la que cada punto de diversificación, es decir, cada identidad, se valida en la medida en que propone tener más conciencia. Es como una conciencia distribuida, puntillista, una figura simple de lo aleatorio. La colectividad pensada a condición de la individualidad. Mark Ashton, activista de la comunidad gay dice lo siguiente (Mirguet, 2019): “Si lo piensas bien, es ilógico decir normalmente, soy gay, defendiendo a la comunidad gay, pero no me importa el resto. Es ridículo. Si defiendes a una comunidad debes defender a todas las comunidades, no sólo una”.

Esto vale para todas las comunidades que reivindican la diferencia. Si no hay un horizonte comunitario que implique sobrepasar el interés de la propia identidad, entonces no hay política. El punto está en este movimiento: se hace justicia, luego la historia toma forma. No al revés. Ahora parece predominar el gesto opuesto: primero mi integridad, luego la integridad de mis iguales, luego los demás. Y “los demás” se constituyen como colectividades alternas que refuerzan mi propia colectividad y sobre todo mi individualidad en ella. Colectividad de individuos —a la cual sigue escapando un resto inmenso, un resto sin identidad o cuya identidad es tan diferente en su constitución y tan amenazante al leve y frágil concepto de identidad que se impone, que solo ha de causar un profundo rechazo.

¹ Sobre este tema particular, prontamente saldrá publicado un escrito que lo aborda en el libro recopilatorio de los textos expuestos en el *Coloquio Trabajar con restos ontológicos desde territorios distantes*, organizado por varias instituciones y realizado en mayo de 2021. <http://www.revistalatinamericana-ciph.org/noticias/noticias/>

De alguna manera la historia, que la suponemos venir del pasado, parece algo cuyo deseo es futuro. Y ello es lo que debe sobrevivir: el sentido histórico que recuerda las escenas de cambio, que coloca un horizonte de utopía a realizar, que recuerda las injusticias y suma las batallas. Si los vencedores de la historia ya han agotado todo el tiempo, si ya no pueden dar un paso más, desencadenando un disfuncionamiento de los sistemas de representación, hoy devenidos sistemas voraces de producción de información y destrucción veloz del planeta, parece abrirse un espacio para que los vencidos hagan su propia historia. Rancière (2019, 86), de hecho, prefiere hablar de los no-vencidos:

Habría entonces una simple alternativa: pertenecemos al tiempo de los vencedores —escapando en algunos momentos a ciertos anhelos de utopía fraternal— o al tiempo de los vencidos. Por supuesto, tanto los movimientos que han ocupado plazas y calles de nuestras metrópolis como también aquellos que se han encargado de apoyar a los migrantes y a los refugiados rechazan esta opción. Pero también nos indican la urgente necesidad de pensar otro tiempo, que se distancie del tiempo lineal, en donde la larga duración de las estrategias se opone a los momentos efímeros de la revuelta y a los objetivos distantes de la acción de socorro ofrecida a los desafortunados. Se trata, más bien, de otro tiempo, de una forma de temporalidad que construye momentos arrancados al tiempo ordinario de las mercancías y de la dominación: un tiempo que no es ni el tiempo de los vencedores ni tampoco el tiempo de las víctimas, sino el tiempo de los no-vencidos. Quizás es en este sentido que se tiene que repensar, siguiendo a Benjamin, la “tradicción de los oprimidos”, a saber, construyendo un tiempo no exclusivo, no unilineal, no orientado por una teleología de la historia, que les daría la victoria sólo a aquellos que comprenden su movimiento y que marchan siguiendo su sentido [...]. Esta es, en todo caso, la idea que intenté defender: sin duda, hoy existe un lugar para repensar las formas temporales de aquella tradición de los oprimidos, a la cual yo prefiero denominar una tradición de la emancipación. Existe un lugar para arrojarse a buscar en formas de ficción, que algunas veces se catalogan como elitistas, los elementos para pensar aquel tiempo sin vencedores ni víctimas, que yo propongo llamar el tiempo de los no-vencidos.

Esta historia de los no vencidos, surgiendo, tiene formas plurales, tiene otros tiempos. Plantea otros tiempos. Por lo tanto, plantea también que la historia no es lo mismo que el tiempo. Que es una forma de encadenamiento de los acontecimientos en el tiempo, pero que no es todo el tiempo. Intentar crear tiempo, es una forma actual de sublevación. De ahí que la historia deba crear, también, algo que ella no es, tiempo,

tiempo no histórico. Es decir, para hacer historia, se necesita tiempo, como para vivir, se necesita aire. Sin tiempo, no hay historia². Dicho de otra manera, al ocaso de la representación, al ocaso del humanismo, sobrevive una subjetividad, múltiple, múltiplemente histórica y temporal.

Si el hombre, dice Foucault (Foucault, 1997), tiene una historia reciente que ya vislumbra su fin, con la historia pasa, más o menos, lo mismo. Y esto no ha de considerarse desde la perspectiva llamada posmoderna, esa que saca las conclusiones de un supuesto fin de la historia precisamente a partir de una filosofía de la historia, con el fin de perpetuar el sistema liberal que nos domina. Muy por el contrario, lo que está comprometido aquí es una historia que ya no puede contarse de la misma manera. Y que ya no pueda contarse de la misma manera implica, incluso, que los acontecimientos pueden liberarse de ese reparto, como dice Rancière, llamado historia. Que puedan ordenarse o desordenarse no según la estructura-narrativa-historia, sino según otra forma. Según una nueva relación con el tiempo, ya no absorbiéndolo todo, ya no igualándose a él. Nuevas relaciones entre tiempo e historia que no deben surgir desde la interioridad pensante de la conciencia o de la historia de la filosofía, como los ya conocidos intentos de Heidegger o la tradición contemporánea occidental que todavía cree que los esfuerzos de una razón casi pura pueden movilizar el contenido, la forma y la posición de los conceptos para alcanzar finalmente cambios en la realidad. El asunto, bien lo sabemos, es siempre al revés: es desde movimientos materiales cuyas dislocaciones separan y reúnen el tiempo y la historia que los conceptos podrán moverse y los pensamientos emanciparse. Nada de esto significa olvidar, sino todo lo contrario. Significa más bien cuestionar al dispositivo-historia en todo lo histórico que oculta.

En efecto, es lo contrario a las llamadas teorías posmodernas, pues lo que finalmente acá afirmamos es lo siguiente: *a quienes se les acabó la historia, es a los liberales*. Lo que hoy vivimos es la imposición violenta de su propio tiempo detenido o consumido. La voraz pretensión de dominio y exterminio de las fuentes energéticas y, por lo tanto, del planeta, es consecuencia inmediata del desgaste total del tiempo liberal. Cuando Fukuyama decreta el fin de la historia, confiesa, sin saber, todo lo contrario a lo que

² Este tema ha sido tratado como tal en *Anticipar la forma* (Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía n° 1, noviembre de 2016). <http://www.revistalatinamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2016/11/Celed%C3%B3n-RLCIF1.pdf>

efectivamente pontifica, esto es, el triunfo del liberalismo por todos lados: sentencia inconscientemente la clausura del tiempo liberal y su consiguiente involución neoliberal. Lo que se impone al mundo, antes incluso de un fin de la historia, es la clausura del tiempo y la emancipación de una depredación sin precedentes. Esta depredación puede ser conceptualizada filosóficamente de la siguiente manera: si la diferencia entre naturaleza y civilización es la base de la modernidad, tanto para liberales como progresistas, digamos, Hobbes y Rousseau, los primeros asumen la historia como un proceso natural, mientras que los segundos la asumen como el continuo de interrupciones de lo natural mismo. En la práctica, esto se invierte en múltiples ocasiones, pues la dialéctica, también en la práctica, tiene ese efecto de doble traspaso, de intercambio de cuerpos y espíritus, de un lado a otro. Pero en la papeleta teórica y política, la naturalización de la historia es liberal y la interrupción de la naturaleza como historia, es progresista. ¿No hay aquí el peligro de cierta complicidad, como si declararse progresista sea de algún modo declararse liberal y viceversa? ¿Cómo si la dialéctica haya devenido –o siempre lo haya sido– pura centralidad, pura anulación? ¿Cómo si el triunfo liberal anunciado por Fukuyama haya sido liberalizar todos los polos de la dialéctica?

Lo que aquí se afirma es, finalmente, que la liberalización de todos los acontecimientos es a la vez la exposición y la materialización de su propia decadencia y, por lo tanto, lo que se impone día a día es esta misma decadencia, la eternidad de una apariencia lineal, un denso estancamiento para el cual, por ejemplo, nociones como las de repetición y diferencia son bastante convenientes.

De ahí que, siempre desde el plano filosófico, más bien filosófico-deductivo, esa naturalización de la historia propiamente liberal, es decir, esa ecualización entre naturaleza e historia, entre espacio y tiempo, implica que el fin de uno es siempre el fin del otro. La degradación del tiempo liberal se impone como degradación de todo lo que es. De esta ecuación, se sigue el absurdo de que solo el liberalismo puede salvar la naturaleza porque si el liberalismo se salva, se salva la naturaleza. Como si en el fondo, el liberalismo fuese la verdadera naturaleza, más allá de los mares, los bosques, todas esas figuras de la ecología contemporánea.

Dicho de manera kantiana (1998): si las intuiciones a priori, a saber, espacio y tiempo, constituyen la esencia natural y figural del sujeto trascendental, del Hombre, la

destrucción del tiempo implica necesariamente la destrucción del espacio. De ahí que el problema, siempre desde el punto de vista filosófico, sea precisamente el humanismo en general y en especial el humanismo de corte liberal: si para la modernidad emergente las cosas podían ser perfectamente administradas representativamente, si la representación era mayor a todo lo que podía representar, si tiempo y espacio sobran para distribuir toda esa administración, hoy sucede lo contrario: la representación es menor a todo lo representable y ponerse a la altura es explotar o hacer explotar todo lo que es. Dicho de mejor manera: la representación sale de sí, pierde sus goznes, se vuelve loca, no hay mente que la contenga. De ahí que las esperanzas puestas en la Inteligencia Artificial tienen un fondo sumamente humanista, pues salvan la representación, la gestión representativa, superando espacio y tiempo, por lo tanto, superando al ser humano tal como lo conocemos desde la modernidad.

El humanismo busca superar al humano en la medida en que se entiende como pura gestión de los deseos de la representación. De ahí que muchas posturas post-humanistas sean sumamente humanistas, en sentido liberal: individualistas, auto-proyectivas. La destrucción del tiempo y el espacio, esto es, la destrucción de la sociabilidad y la naturaleza provienen de una arremetida voraz de la representación, dispuesta a sobrevivir en un formato no-humano, en un formato informativo, lo que hace precisamente del humanismo algo inhumano. O, más bien, deshumanizado o deshumanizante.

Se dirá entonces que lo que se debe hacer es oponer a este humanismo post-humano una suerte de representación clásica, sensible. Crear tiempo, crear espacio, recuperar así al humano, rehacer y hacer la historia. Sin embargo, no es ese el punto. Tampoco es de largo alcance la manera post-estructuralista, que deconstruye las oposiciones a la base del humanismo (naturaleza-civilización; sujeto-objeto) (Derrida, 1986) sin poder, al parecer, salir de ese mismo humanismo, en la medida en que la noción de huella plantea una diferencia con la materia y transforma la exterioridad en un problema que se procesa en la interioridad de la conciencia, de la inconsciencia y de los márgenes de la razón moderna. La huella es la materia exclusiva de la representación. Por lo mismo, habría que insistir en que esa deconstrucción ya ha operado, que no es un proyecto humanista, que no proviene de una acción del sujeto y que la destrucción liberal del tiempo y el espacio, bajo los síntomas visibles de la IA, la vida en otros planetas, las

vanguardias vacías, por ejemplo, opera más bien sobre una dimensión material como tal, una dimensión que no es ni humana ni inhumana, ni subjetiva ni objetiva. La división humano-naturaleza, sujeto-objeto, división que implantaba una cosmología forzada de la experiencia, se desgasta. De la representación a la información infinita y toda la energía que eso significa: la producción actual de información es proporcional al consumo del planeta (y de alguna manera la constitución del sujeto moderno siempre fue proporcional a su escalada sobre la naturaleza, sobre el estado natural).

Cuando el humanismo radical de carácter liberal –que en este caso no es precisamente el humanismo radical del cual nos habla Badiou (2005, 213) a propósito de Sartre, en donde “el hombre es en sí mismo su propio absoluto o, más exactamente, es el devenir sin fin de ese absoluto que él mismo es”–, llega a un punto de excesivo dominio sobre las cosas, la certeza de la imposibilidad de un dominio total se hace patente y crece abismalmente. No se puede ser infinito de manera finita, diría quizás el mismo Badiou, y todos los procesos de secuestro y suplantación del infinito por parte de un finito autocomplaciente pasan hoy la cuenta. Dicho de otra manera: un sistema político, económico, religioso, ecológico, social como el liberalismo, que afirma la libertad del humano y el individuo a partir de la conversión de todo lo que es en partícula de comunicación humana –y condiciones de seguridad de ese humano– en cualquiera de sus versiones, moderna, clásica, fenomenológica, positivista, etc., se desgasta consecuencia de sus propios postulados y de su propia estructura.

La destrucción sistemática del tiempo y el espacio, de la sociabilidad y la naturaleza, tiene la forma de una máquina representativa que no logra igualarse a sí misma: debe, por lo tanto, recrearse, a cada segundo. No puede haber tiempo alguno que permita una desconexión entre el acontecimiento y lo representado; no puede haber pedazo de tierra ni movimiento animal que escape, por un segundo, al circuito de representaciones e informaciones. Las consecuencias de este delirio de la representación, de este delirio del humanismo, constituyen su progresiva desaparición, desaparición que insistentemente quiere también hacer coincidir con todo lo que es.

La potencia afirmativa que existe en la palabra “humanidades”, en plural, tiene que ver con la posibilidad de una subjetividad que no se limita a su potencial representativo sino, más bien, a permitir el desarrollo de una dimensión no-representativa

que permita, a su vez, la sociabilidad, la recuperación del tiempo, del espacio y, en extenso, a una reconfiguración de los cimientos filosóficos. Dicho de otra manera, “humanidades” parece ser el nombre de una subjetividad plural y no humanista, inserta en procesos materiales que no han de explotarse representativamente, integrándolos, comprendiéndolos, abandonándolos, intuyéndolo. Ni todo ni parte. Una subjetividad que busca pensar con otras categorías, de otra forma. Trabajo difícil ciertamente, pero que justamente intenta sostener un plan de pensamiento y justicia frente al humanismo delirante y fatal que agotó su propia historia.

Humanidades y subjetividad

Más que concentrar las reflexiones en la cuestión de la universidad, en el lugar de las humanidades dentro de la organización actual de los llamados conocimientos, habría que bosquejar un plano de la situación. En primer lugar, claramente, las humanidades no encajan en el modelo productivo impuesto. Su permanencia depende de varios factores, entre ellos el peso de la historia, el peso de la fundación misma de la universidad (ligada a la idea de progreso y humanismo) y al acomodo implacable por parte de algunos investigadores a las normas de producción y escritura, vinculadas a la promoción y autopromoción de individualidades. Su permanencia depende de factores que son ajenos a un programa crítico que cuestione firme y profundamente el estado actual de la universidad, de los conocimientos y del mercado en general, de manera real y no puramente publicitaria y espectacular, es decir, de manera frontal y no sólo para forjar una cara humana del capitalismo.

En segundo lugar, los motivos de su defensa pueden resultar dañinos. Recurrir a los imaginarios humanistas, casi siempre vinculados de manera superficial a ideas de solidaridad, hermandad, lectura, ternura, racionalidad o, de manera más amplia, a movimientos ecológicos, animalistas, nutricionistas, etc., tienden a esquivar el esfuerzo de pensamiento que es necesario hacer. Las humanidades no son una exigencia, no pueden basarse en imaginarios del deber y del bien: “es bueno leer”, “es bueno argumentar”, “es bueno detenerse ante las cosas”, “es bueno pensar”, “es bueno cuidar el planeta”. La ética nos ahoga y hay que dudar de quienes, miembros de las humanidades, insisten en integrar y formar comisiones de ética.

Dicho de otra manera: descansar en lo que todos creemos que las humanidades son, no garantiza absolutamente nada. Por el contrario, impide hacerse cargo. Dicho de otra manera: las humanidades se cuelgan del pasado, quieren hacer valer lo que son en vez de querer ver las condiciones materiales actuales que las pueden hacer posibles y necesarias. Si la justicia no requiere de las humanidades, entonces no vale la pena. Anhelamos que las cosas sean más justas, no las humanidades. La humanidad por la humanidad, así como el arte por el arte: no es esa la cuestión.

Por ningún motivo afirmamos el anverso, la innovación. No se trata aquí de superar a nadie ni menos de producir novedades, reposar en la creación de vanguardias intelectuales, concebir intelectos a la altura de los tiempos. Sabemos que esa innovación no tiene otro objetivo que de-saturar los flujos del capital, abrirles espacio para que se muevan.

La defensa de las humanidades confía más bien en el espacio que puede generar: espacio en la universidad, en la política, en el mundo de los conocimientos, espacio en general. Su objetivo es simple: confrontar los acontecimientos, hacerlos comparecer, introducir el pensamiento en ellos, discutir los modos, las epistemologías, las formas y las razones por la cuales los acontecimientos son procesados: discutir sus posibilidades cuando lo humano deja de ser el centro que actualiza unos supuestos estados de cosas.

Pues antes de defender a las humanidades es fundamental que estas asuman una dislocación en el mundo del conocimiento, en oposición a la dislocación que proponen las ciencias del mercado. Es decir: no se puede defender el pasado sin la transformación del presente. Sin la transformación a secas. Por dislocación se entiende un problema que afecta directamente al hábito del campo de los conocimientos que insta a una transformación en la medida en que las condiciones materiales ya no son las mismas. Se puede hablar de dos dislocaciones.

A) La dislocación del mercado, la innovación y el culto al método.

B) La dislocación que tiene que ver principalmente con una separación fuerte entre humanidad y subjetividad.

La primera no tiene nada de nuevo, salvo el uso del avance tecnológico: se trata de reducir la subjetividad al método, la planificación, al formulario. El impacto de las tecnologías modifica no sólo los modos de transmisión sino también la forma misma del conocimiento. Esto impulsa casi de manera espontánea una adecuación a las lógicas de

las nuevas tecnologías, esto es, a las lógicas de la escritura informática y sus interfaces. Tal perspectiva hace del conocimiento un elemento que busca sostener el sistema de transferencias –o flujos como dirían Deleuze y Guattari– y su lógica inherente o immanente. Perspectivas aceleracionistas van en este sentido, así como ciertas perspectivas *trans* y *post*-humanistas. Frente a ello, efectivamente, las humanidades tal como las hemos siempre concebido, no tienen nada que hacer.

De hecho, las humanidades se están muriendo por el formulario. Éste no es otra cosa que una interfaz por la cual una estructura *a priori* sistematizada absorbe o comprime y transduce todo tipo de ideas y sensibilidades para presentarlos según una lógica de envase. Es una máquina procesadora, ideas molidas.

¿Habrá que resistir negándonos a llenar formularios?³ Quizás. Pero eso sería más bien una estrategia que debería, a su vez, provenir de un diagnóstico fatal: el proyecto humanista culmina en la gestión absoluta de todo lo que aparece. El conflicto por el cual las humanidades todavía tienen lugar, por ejemplo, en la universidad, es porque la gestión como concepto y norma tiene en su pasado el esplendor de las humanidades. Si la gestión se deshace de las humanidades, se deshace de parte de sí. La humanidad es una huella; lo que hoy le pasa a la deconstrucción es el inesperado advenimiento de una ecuación con la que antes no contaba: humanidad = huella. De ahí que defender las humanidades de manera natural y espontánea tiene esa doble cara paradójica que recurre, por un lado, a la nostalgia de lo humano como administrador del cosmos y, por otro, a la continuidad de la misma idea humanista en la celebración tecnológica. Por lo tanto, la pregunta crucial parece ser: ¿qué defienden las humanidades cuando defienden las humanidades?

La posición espontánea olvida la crítica. Es, de hecho, parte de la muerte de las humanidades. Es como un cenotafio invertido: un muerto sin ataúd. Pues el humanismo que culmina en la locura de la administración de todo lo que es, no requiere de las humanidades tal como las conocemos. Prefiere las neurociencias, las ciencias sociales, las redes sociales, las tecnologías que ciertamente un departamento de humanidades tradicional jamás producirá, manteniendo a sus estudiantes, docentes e investigadores/as como usuarios precarios e ignorantes de todos los avances en esta materia.

³ Sobre estos temas, consultar nuevamente *Anticipar la forma*, op. cit.

Pero, se ha advertido, hay una segunda dislocación: la de la subjetividad y el humanismo. Decía Althusser (2005, 62-63), “el hombre, Sujeto libre; el hombre, libre Sujeto de sus actos y de sus pensamientos; es primero que nada, el hombre libre de poseer, vender y comprar: el sujeto de Derecho”. Líneas más arriba se proponía un diagnóstico: el fin de la historia de Fukuyama es en verdad el fin del sujeto liberal. Un sujeto que culmina su conocimiento de sí bajo la forma de la conversión de todo en sí: el consumo-destrucción del planeta es el sujeto que se traga todo después de su fin, creyendo que continúa en su proceso de conocerse a sí mismo. El conocerse a sí mismo, de hecho, es el gran problema actual. Todos se están conociendo a sí mismos en estos momentos. Todos viven conociéndose a sí mismos. Consecuencias: un planeta desconocido que se cae a pedazos. Aquello que en algún momento disponía de todo el espacio y todo el tiempo para progresar –Kant– se queda hoy sin tiempo y se traga el espacio.

La segunda dislocación es, efectivamente, el sujeto desligándose del humano. Sujeto sin tiempo, sujeto sin espacio, porque la misma promesa de espacialidad y temporalidad que siempre fue el sujeto moderno, se ha caído a pedazos y, sin embargo, lo sabemos, todavía podemos pensar —en dimensiones bastante extrañas, desconocidas.

Sujetos sin humanismo. Sujeto sin humano. Más allá de un post o un trans humanismo en donde aún en la alteridad funciona el paradigma de la identidad individual y el conocimiento y la precisión del sí-mismo. Más allá también de la dialéctica humano-máquina en la medida en que la deshumanización que provoca la técnica es humana, demasiado humana. La gestión informática de todo lo que acaece, de todo lo que es el caso, censura del acontecimiento y autorización a la transformación de todo en código, encuentra en el sistema digital y los avances tecnológicos su propia culminación. Entre la afirmación moderna que eculiza lo existente con lo pensado y la coyuntura de todo lo existente a través del lenguaje informático, vemos desarrollarse la misma sustancia.

De ahí que, más bien, las humanidades habitarían un espacio y un tiempo que ya no existen. Por lo mismo, ha de jugar con las apariencias: crear tiempo y espacio ahí donde estos ya no están. Hacer creer que hay tiempo, hacer creer que hay espacio. ¿Dónde se sostienen estas apariencias del tiempo y el espacio si, precisamente, no tienen donde sostenerse, ya que no hay ni espacio ni tiempo?

En la movilidad de la materia. A las exigencias existenciales contemporáneas, como firmar documentos, escribir artículos y producir lo que cada quien deba producir según la repartición que le ha tocado, es necesario robarles dimensiones inesperadas. Dimensiones que las imaginamos bajo las habituales figuras del espacio-tiempo pero que, al no ser necesariamente humanas, al ser, por lo tanto, extra-humanas, nos colocan en una situación compleja en donde imaginar no es volver a sí, no es configurar la realidad, los paisajes, las cosas según los límites representativos con los que el humano se ha comprendido a sí a partir del sacrificio de las cosas. La subjetividad persiste en dimensiones no calculadas del tiempo y el espacio, como si existieran otras dimensiones. Se des-geolocaliza, como un coloquio errante⁴. Permanece des-geolocalizada, lo que no quiere decir in-encontrable, sino, más bien, impredecible en el futuro de su movimiento a no ser por una irrupción violenta de vigilancia, tónica de la historia y de nuestros días. No es la desterritorialización, sino más bien territorios cuya dinámica no responde a las lógicas conjuntas de territorialización y desterritorialización propias del mercado liberal imperante.

En esa imprevisibilidad habita hoy la subjetividad. Esto no quiere decir que haya humanos impredecibles, como creen hoy ser muchos artistas, expertos, presidenciables, especialistas, intelectuales, nuevos políticos, etc. Lo que nos queda justamente hoy como posibilidad de pensamiento, de resistencia, es lo que escapa a la conectividad programada: esa dimensión que no aparece en el circuito que va de sí a sí. De este modo, la subjetividad es lo que indaga en las apariciones fuera de circuito, lo que fuerza también esas dimensiones extra-circuito.

Bibliografía

Althusser, Louis (2005). El anti-humanismo teórico de Marx. *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI editores.

Badiou, Alain (2005). El siglo. Buenos Aires: Manantial.

Derrida, Jacques (1986). *De la gramatología*. México: Siglo XXI editores.

⁴ Este texto forma parte de un coloquio llamado *¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo? Las deconstrucciones de la humanidad en el siglo XXI*, que se realizó en diversas ciudades en marzo y abril de 2019: París-Montevideo-Buenos Aires-Santiago-Valparaíso-Valdivia-Osorno.

- Foucault, Michel (1997). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1997.
- Kant, Immanuel (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Mirgeut, Olivier (2019). *D'après une histoire vraie. Mark Ashton: gays et mineurs, même combat!* Documental, Francia: Arte TV.
- Ranciere, Jacques (2019). El tiempo de los no-vencidos (Tiempo, ficción, política). *Revista de Estudios Sociales*, nº 70, 79-86.