

Genealogía de las Humanidades y crisis del sentido. El Humanismo ante lo *Globalitario*

Ricardo Viscardi •

Resumen

El artículo reúne dos intervenciones que tuvieron lugar en el desarrollo del Coloquio *¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo?*, que se desarrolló a través de seis eventos entre Montevideo, Buenos Aires, Santiago, Valdivia, Osorno y París, entre marzo y mayo de 2019. El primero de los textos fue presentado en Valdivia a inicios de mayo y plantea, a partir del discurso de Carlos Vaz Ferreira en el acto inaugural de la Facultad de Humanidades y Ciencias en el Uruguay (1946), una lectura genealógica de las Humanidades, que presta especial atención al vínculo fundacional que mantienen con el saber en su conjunto. El segundo texto fue presentado en la sesión de fines de mayo, que tuvo lugar en París. Esta segunda intervención en el mismo Coloquio retoma, a partir del planteo sobre el presente “globalitario” en Paul Virilio, la polémica que surgió en las cinco sesiones anteriores en torno a la cuestión del Humanismo. La segunda intervención (y la segunda parte de este artículo) replantea como propio el tema de la crisis del sentido, que la primera intervención había presentado como un desafío que enfrentan las Humanidades, ante el actual desarrollo de la tecnologías de la información y la comunicación.

Palabras clave

Globalitarismo; Humanidades; Humanismo; sentido; tecnología.

• UdelaR-Uruguay/Paris8-St.Denis.

Abstract

The article brings together two interventions that took place in the development of the Colloquium *¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo?*, which took place through six events between Montevideo, Buenos Aires, Santiago, Valdivia, Osorno and Paris, between March and May 2019. The first of the texts was presented in Valdivia at the beginning of May and proposes, based on Carlos Vaz Ferreira's speech at the opening ceremony of the Faculty of Humanities and Sciences in Uruguay (1945), a genealogical reading of the Humanities, which pays special attention to its founding link with knowledge as a whole. The second text was presented at the session at the end of May, which took place in Paris. This second intervention in the same Colloquium takes up, from the point of view of the notion of "globalitarian" in Paul Virilio, the controversy that arose in the five previous sessions around the question of Humanism. The second intervention (and the second part of this article) takes up as its own the issue of the crisis of meaning, which the first intervention had presented as a challenge posed to the Humanities, given the current development of information and communication technologies.

Keywords

Globalitarian; Humanities; Humanism; meaning; technology.

I

Humanidades y universidad

Las Humanidades según Vaz Ferreira

En el acto inaugural de la Facultad de Humanidades y Ciencias, que tuvo lugar en el Paraninfo de la Universidad de la República el 3 de mayo de 1946, Carlos Vaz Ferreira pronunció un discurso del que quisiera comentar en especial un párrafo. Refiriéndose a distintos proyectos que se presentaron en el proceso de constitución de esa facultad, que a su parecer eran, en el mejor de los casos, incompletos, dice Vaz Ferreira:

Por ejemplo: como la palabra “humanidades”, además de su sentido originario (estudios humanos en oposición a los divinos o teológicos), tendió a tomar un sentido restringido, que excluía a las ciencias propiamente dichas, hubo gran peligro de que la institución a crearse se estrechara (falsa oposición también) en ese sentido limitado (Vaz Ferreira, 2016, 11).

La aclaración de Vaz Ferreira acerca de las Humanidades entra en un claroscuro para la acepción predominante del término en la actualidad. Por un lado recibe cierta luz que proviene de la contraposición a los estudios “divinos o teológicos” que pauta el origen de las disciplinas humanistas, aunque en una versión predominante este inicio se presente como efecto de un efecto derivado de la antigüedad greco-romana y no como alternativa reformista de la sensibilidad cristiana. Pero la apreciación de Vaz Ferreira ingresa en una zona de decidida oscuridad, por otro lado, respecto a las convicciones predominantes al presente, cuando afirma que las Humanidades se estrecharían en su alcance por excluir a “las ciencias propiamente dichas”. Menos aún forma parte de la opinión mayoritaria en la actualidad, el supuesto que sugiere esa afirmación, ya que si - como los sostiene el filósofo- las Humanidades no deben excluir a las disciplinas científicas para no caer en una “falsa oposición”, debieran por lo tanto incluirlas.

Algunas preguntas al discurso de Vaz Ferreira sobre las Humanidades

El discurso inaugural del principal impulsor de la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias tuvo lugar hace 73 años. Desde entonces la perspectiva teórica ha conocido significativas inflexiones, que en este caso no contradicen el propósito de Vaz Ferreira sobre las Humanidades, sino que por el contrario, lo inscriben en un registro del presente, aunque quizás con un sesgo más crítico aún. La vigencia de ese registro pese a las siete décadas transcurridas lleva a formular algunas preguntas con relación a las afirmaciones del más destacado filósofo uruguayo:

a) ¿Qué índole de oposición a los estudios “divinos o teológicos” pauta el inicio de las Humanidades?

b) Si las Humanidades hubieran adoptado un “sentido restringido” en caso de prescindir de las “ciencias propiamente dichas” ¿qué condición comparten con las disciplinas científicas?

c) ¿Si las Humanidades abandonan el planteo restringido que excluye a las “ciencias propiamente dichas”, debieran por consiguiente incluirlas?

La individuación de la espiritualidad cristiana

Quizás una perspectiva genealógica permita establecer, mediante cierta relectura de la tradición, la significación actual de esas preguntas. Acerca del vínculo inicial de oposición que, siguiendo la expresión de Vaz Ferreira, los estudios “humanos” plantearon con los “divinos o teológicos”, dice Silvia Magnavacca en un estudio preliminar a Pico della Mirandola:

Más allá de la nota individualista y aún mundana que algunos se han complacido en subrayar -sobre todo siguiendo a Burckhardt-, sí puede decirse que, especialmente en confrontación con la cultura que rechaza, la literatura humanística tiene un sesgo predominantemente laico. Ello no significa de ninguna manera que haya tenido carácter profano, ni mucho menos. Es más, alienta en sus textos la búsqueda de una nueva espiritualidad, menos condicionada en lo cultural, más libre y, fundamentalmente, más íntima e intensa que la pautada por la Iglesia de entonces. En esta última característica, por lo demás, creemos que se debe inscribir el mentado individualismo (Magnavacca, 2008, 35-36).

Magnavacca señala, entonces, tres cuestiones concatenadas entre sí: a) las Humanidades forman parte del contexto religioso de la época b) se proponen dentro del mismo contexto que integran una reforma de la espiritualidad cristiana c) el individualismo es un efecto del giro que adquiere, desde el siglo XIV, la significación propia de la doctrina cristiana.

Como ejemplo argumental de tal inscripción religiosa y cristiana puede considerarse el “Elogio de la locura” de Erasmo de Rotterdam (Erasmo, 1953, 141), obra que exalta la necesaria condición desquiciada del humano, por oposición a la inalterable

sabiduría divina. Lo que se opondría a la cordura sería, según el elogio de la locura humana, pretender que la criatura se igualara con el Creador.

La radical inscripción del conocimiento laico -pero no profano- en la espiritualidad cristiana, que se abre con los humanistas, llega a motivar siglos después una reversibilidad doctrinaria de la propia Iglesia. El argentino Fabián Campagne ha destacado como, a fines del siglo XVIII el Papa Lamberti incorpora, para instruir los procedimientos de beatificación oficiados por los canónigos, el propio saber laico imbuido de naturalismo (Campagne, 2015, 348-349)".

La Idea de la universidad

b) El cuanto las Humanidades no debieran excluir, según Vaz Ferreira, a “las ciencias propiamente dichas”, sin correr el riesgo de un grave menoscabo de la propia entidad humanística; se puede entender que, en el mejor de los casos, por sí solas las disciplinas humanísticas no alcanzarían sino un conocimiento subalterno o relativamente opaco.

En el año 1965 el Instituto de Filosofía de las misma Facultad de Humanidades y Ciencias fundada por Vaz Ferreira publicó una recopilación de textos fundamentales de la universidad Moderna. Esa recopilación lleva por título “La Idea de la universidad”. Para entender tal identificación entre una institución y una idea que expresa ese título, conviene recordar que Husserl reivindicaba “la idea en sentido kantiano”. El fenomenólogo reivindicaba, de la idea kantiana, la índole trascendental. Esta condición no es meramente conceptual, en cuanto sostiene asimismo una arquitectónica institucional.

Recíprocamente teórica e institucional, tal arquitectónica supone una transformación del lugar de la filosofía, que corresponde, sin más, a una transformación del sentido de cualquier lugar: en vez de representarse como efecto, la razón filosófica convierte a la representación en un efecto de su propio lugar racional. Todo lugar se convierte desde entonces en efecto de la razón, donde la idea subyace como el

fundamento que sostiene todo lugar y *a fortiori* un lugar institucional, sobre todo si se trata de la institución universitaria. Dice Derrida respecto a esta arquitectónica que es institucional porque es racional:

Entre la formulación del *principio de razón* por Leibniz y las Críticas kantianas, hay una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón (Derrida, 1995,100).

Este momento en que la Idea se coloca como “piedra fundamental” de todo saber, el político tanto como el científico, corresponde a la reversión biopolítica (democrática) del biopoder (monárquico), de forma que la universidad Moderna erige su arquitectónica sobre la idea: la Idea de la universidad. Desde este punto de vista, tan fundamental como ideal, ningún saber (“las ciencias propiamente dichas” incluidas) puede existir, tal como lo plantea Vaz Ferreira en aquel discurso de 1946, sin recurrir “à son corps défendant» al fundamento racional de índole humanística.

Las Humanidades como ciencias: el científico “sieteoficios” (*bricoleur*)

c) Queda por lo tanto la tercera cuestión que sugiere el pasaje retenido del discurso de Vaz Ferreira: si las ciencias no pueden ser excluidas de las Humanidades, contrariamente a lo que sugiere una “falsa oposición”, ¿tal afirmación supone que las Humanidades incorporan a las “ciencias propiamente dichas” en el campo que les es propio?

El auge de la inscripción científica de las Humanidades tiene lugar en torno al estructuralismo lévi-straussiano, en cuanto la antropología estructural accede a una formalización lógico-matemática de los textos mitológicos. El campo de lo que Vaz Ferreira denomina, en consonancia con la tradición, “ciencias propiamente dichas”, entra por consiguiente en intersección con el campo de las interrogaciones humanísticas acerca del significado, como tal, de lo humano. Foucault (1966, 390) señala que ese encuentro entre la naturaleza y la cultura las solapa recíprocamente, la una en la otra, según el vínculo

más estrecho de determinación, por ejemplo, en el caso de la prohibición del incesto, “universal de naturaleza” que cunde entre las culturas.

En cuanto proviene de un lugar que no puede asignarse empíricamente, a no ser como “no lugar” entre el modelo teórico general y el caso concreto particular, la formalización lévi-straussiana deja al sabio, según Derrida, entre el científico (que entiende conceptos) y el “sieteoficios” (que interviene casuísticamente) (Derrida, 1967, 422), sin poder decidirse alternativamente entre dos vocaciones tan contrapuestas.

De ahí que según Foucault las ciencias humanas sean “metaepistémicas”, “anaepistémicas” o incluso “hipoepistémicas” a condición, dice el arqueólogo del saber, de retirarle al prefijo “hipo” todo lo que conlleva de peyorativo (Foucault, 1966, 366). Esto equivale a decir que las ciencias humanas, que como recordamos no son, para Foucault, propiamente ciencias, devienen una vez transformado el prefijo “hipo” en todo lo contrario de peyorativo, las que sostienen cualquier saber.

La crisis antes que la crítica

Jean-François Lyotard planteó, en tanto que condición posmoderna, la deslegitimación de la arquitectónica moderna de la razón y por lo tanto, de la institucionalidad. Entendida como “crisis de los grandes relatos”, esa deslegitimación provenía del juego pragmático del lenguaje, en cuanto el fundamento del sentido abandonaba una inscripción en la referencia, para pasar a sostenerse en el uso contextual de la significación. Motivado por la performatividad tecno-económica o por el designio militar estratégico, el uso pragmático del lenguaje perforaba tanto la índole representativa de los estados-nación como la significación de la universidad Moderna, cuya misión consistía en promover el progreso democrático del saber (Lyotard, 1987, 6-7). La punta más fina del dispositivo de poder se presentaba, por consiguiente, allí donde la performatividad tecno-económica se potenciaba con la pragmática del lenguaje, a través de los dispositivos informatizados del saber (Lyotard, 1987, 16).

Esta situación en que el lenguaje se encontraba potenciado por la propia articulación entre uso y significación, parece superada por las nuevas tecnologías, que Roberto Igarza entiende como “mediatización de los contenidos y mediación de las interacciones” (Igarza, 2008, 135). El sentido se transfiere a la clausura artefactual y el uso del dispositivo interfiere en las interacciones sociales. En este contexto el mundo deviene efecto del lenguaje de programación antes que, tal como lo quería Lyotard, el lenguaje intervenga en el mundo como efecto de poder, tecno-económico o estratégico-militar. Un ejemplo elocuente de esta situación lo provee la profesión de “desarrollador”, calidad tecno-informática que consiste en diseñar software que preve y provee las actividades del usuario al que se lo destina. Esto supone que el “mundo de la vida” que postularon Husserl y Habermas pase a ser diseñado como el uso virtual de un artefacto. Sin embargo, quien porta lo humano es el aparato y no el individuo, ya que el humano actúa según un uso de la máquina ya consignado en la información prevista/provista por su programación. La arquitectónica de la crítica se encuentra por lo tanto colonizada por un lenguaje-objeto que adviene al individuo con el artefacto, pero según un desarrollo humano y por lo tanto social, previsto/provisto por el programador industrial (denominado “desarrollador”).

En tales condiciones cabe esperar que la esterilización de la crítica (orgánica y representativa), como efecto del definitivo esclerosamiento formal de cierto lenguaje-objeto informatizado y gobernado por el diseño estratégico-industrial (tecnológico) del “desarrollador”, genere una profusión de la crisis. En esa medida la crisis no adviene como el desorden que la crítica se propone ordenar, según límites y relaciones edificantes guiadas por la razón, sino como el margen ineluctable que se opone a un incremento exponencial de la arbitrariedad política, ante la proliferación de conductas coercitivas socializadas artefactualmente.

Quizás en esa perspectiva debemos ubicar el vínculo entre Universidad y Humanidades, no como el acceso a un Orden Universal y Mayor (de la comunicación, la economía, las migraciones, etc.) diseños tan universales como fracasados, sino como el contragobierno que ponga en jaque el poder tentacular de las corporaciones que programan el mundo del común de nosotros. Entiendo que el contexto universitario

chileno¹ sabe mucho de ese reequilibrio que nunca es finalista, pero que siempre empieza por poner fin a las demás programáticas.

II

Transformations critiques de l'image.

L'Humanisme à l'épreuve du *globalitaire*

Au cours des séances du colloque “Renaissance des Humanités ou Cenotaphe de l'Humanisme?” tenues à Montevideo, Buenos Aires, Valdivia et Osorno durant mars 2019, un débat s'est installé, à la suite de bilans fort divers portant sur la signification critique de l'Humanisme. Deux champs se sont alors départagés l'un de l'autre : d'un côté l'on revendique l'effet de sécularisation introduit par les Humanités depuis la Renaissance, de l'autre côté l'on ne perçoit dans l'Humanisme qu'un dispositif stratégique à usage politique, dépourvu de portée théorique autonome.

Une autre lecture possible de ce partage s'amorce pourtant de nos jours, d'après un scénario instruit par la technologie : celui de la montée en force du *globalitaire* (Virilio, 1998, 21). Ce nouveau scénario s'empare progressivement de la légitimité publique attribuée, notamment depuis la Modernité, à l'Humanisme. Cette substitution pose, tout d'abord, la question de la cession des droits d'auteur que la Modernité a fait en faveur de la prépondérance technologique, qui s'annonce sans répit sous le label d'internet. La clôture du sens commun est passée, sans solution de continuité, de la certitude prédictive d'un aboutissement fatal de l'Histoire, à l'attente du bienfait qui découlera d'un redéploiement du Réseau, sans que l'on décèle, dans ce pas de connexion, qu'un pas en avant du progrès.

¹La sesión del Coloquio ¿Renacimiento de las Humanidades o cenotafio del Humanismo? en que fue presentada la ponencia, tenía lugar en la ciudad de Valdivia.

Personne ne songera à arrêter ce progrès, qui allant de l'avant avec tant de facilité, provient par ailleurs de la connaissance. Ce label d'origine met de surcroît en cause, à la suite des méfaits de la globalisation, la responsabilité universelle du savoir. Or, c'est avant tout de connaissance qu'il s'agit, quand on songe au bien auquel on s'attend de l'Humanisme, ce qui ramène celui-ci, para le biais des Humanités, à la sécularisation du savoir théologique dont il est parti.

L'élément le plus visible -aussi bien au sens figuré qu'au sens visuel du mot- du savoir théologique chrétien a été bel et bien l'image. La saisie technologique de l'image paraît porter, en effet, la connaissance au-delà de l'humain, en tout cas, par-dessus l'Humanisme, car on n'arrête pas le progrès que celui-ci nous fait subir à la suite de la connaissance, qui devrait pourtant nous émanciper.

Le *globalitaire* instruit l'image d'un double sens du critique : d'un côté elle induit - notamment par le biais des *médias*- la crise du contexte qu'on décèle comme « situation critique », de l'autre côté l'image s'offre à la pensée de tout chacun, comme l'objet dont la crise du sens permet d'établir un « bilan critique ». Autant dire que l'image paraît fournir un double tranchant du réel, qui se passe du destin promis à l'humain, et par les Humanités et par l'Humanisme, sans avoir de cesse de se jouer sur le plan, trop humain peut-être, d'un équilibre qu'on ne saurait arrêter par le progrès.

L'Écologie grise de l'image

Dans « Cybermonde, la politique du pire », Virilio établit un parallèle entre le panoptisme foucauldien et les effets qui s'en suivent de la globalisation. Il serait question, d'après cette mise en cause de l'artefactualité cybernétique, d'un « Panoptique de Lumière », dont la structure carcérale ne serait que l'effet de la « vitesse et vacuité » des images. Virilio se réclame par la suite, également, d'une « écologie grise », qui d'après son approche, on devrait mettre en rapport avec un architectonique du savoir. Ce qui étonne tout d'abord, c'est la condition que d'après le théoricien de la dromologie, serait celle de l'image, car le rapport de celle-ci au panoptisme est présenté d'emblée sous les traits de la vitesse et la vacuité. Par ailleurs, Virilio rapporte également cette vitesse-là à

l'effacement de l'image, notamment quand il met en cause l'exploit du TGV quant à la rapidité de son déplacement, du fait que celle-ci nous en interdit, à la suite de l'allure réussie par l'engin, de profiter à la fenêtre du paysage tout proche à la marche du train.

A suivre le droit fil du raisonnement virilien, on dirait que le tournant par lequel il s'en remet au panoptisme foucauldien, suppose que le renfermement qu'on fait subir aux citoyens du cybermonde ne provient pas, pour l'essentiel, d'un manque de saisie formelle de l'image, car notre vécu des émissions se trouverait davantage incarcéré par un certain flou du flux des images. Cette lecture de la question de la vitesse chez Virilio pourrait, également, s'en valoir de la célèbre formule virilienne d'après laquelle « la vitesse est un milieu provoqué par le véhicule » (Virilio, 1997, 16).

D'après cette approche de la question de la vitesse, l'image se trouverait identifiée, en tant que telle, avec un véhicule dont le support serait l'émission. A ce véhicule qui devient l'image reviendrait tout de même, par voie de conséquence, la responsabilité de la « provocation » qui, selon l'énoncé lui-même, provient de l'image-véhicule (ou vice-versa). Pour autant que ce véhicule atteigne une allure mondiale instantanée, la provocation qu'il exerce sur tout un chacun devrait introduire, parmi le commun, une déroute généralisée concernant la saisie possible des images.

La « provocation » dont serait responsable un tel véhicule deviendrait, par voie de conséquence, un milieu dont le renfermement devance la saisie formelle de l'image elle-même. Celle-ci n'arrive à son destinataire, en effet, qu'à la suite d'une destination qui vise la réception du commun. Ceci dit, le véhicule-image (ou vice-versa) qui s'y introduit parmi les uns et les autres se substitue, à une allure inouïe et chez tout destinataire, à l'ancrage d'un sens partagé en (tant que) commun. On ne serait libre, dans cette perspective, que de regarder ce qu'on ne peut pas comprendre, si comprendre veut dire pouvoir suivre (et *a fortiori*, décider par soi-même) le sens de ce qui est perçu en commun. Inversement, on ne pourrait que devenir le prisonnier d'un flux de l'insensé, pour autant que ce qui nous arrive d'image ne se lie guère à un contexte partagé, autant dire, pourvu de référence commune.

Ce rapport de filiation entre le milieu provoqué par l'artefactualité chez Virilio et le panoptisme paraît d'autant plus fondé, que le panoptique foucaldien lui-même peut-être compris comme un artefact provoqué par un conflit. Ce dernier peut-être décrit, en effet, comme un milieu où les murs, tout aussi bien que la lumière, accomplissent le dessein d'une même pro-vidence stratégique des images.

Transformations critiques

Avant de devenir effet de sens comme « règle d'obéissance » le panoptisme suppose, en effet, un milieu dans lequel s'affrontent des agissements conflictuels qui déterminent, à la suite de leurs rapports inégaux et contingents, le renfermement. Cette disparité contingente qui produit pourtant un milieu qui instruit des comportements, nous permet d'aborder le deuxième élément de la présentation que Virilio a fait de l'image : la vacuité. Pour autant qu'on accorde à cette même approche virilienne que le milieu est provoqué par le véhicule, on est amené par voie de conséquence à admettre que l'image elle-même tient, en ce qui concerne sa vacuité, davantage à un flux déroutant qu'à un vide de contenu.

Pareille interprétation des effets de vitesse et de vacuité de l'image se rapporte encore, par un biais supplémentaire, à la définition de la vitesse chez Virilio. Etant donné que ce milieu ne s'installe qu'à la suite d'une « provocation », il se lie de nécessité aux effets qui s'en suivent fatalement d'une cause (au sens d'une causalité physique), ou dans l'autre cas de figure que le même terme procure, une « provocation » suppose encore, l'agissement destiné à soulever une réaction chez le destinataire. Or, une provocation qui depuis le véhicule qui n'est qu'image, induit à l'insu de celui-là-celle-ci un milieu qui n'est que renfermement, s'accorde aussi bien avec le sens de « provocation » en tant qu'effet déclenché par une cause nécessaire (« physicaliste »), qu'avec le sens de « provocation » en tant qu'agression destinée à produire n'importe quelle réaction. On assiste en effet, aussi bien à un déferlement des images comme un flux, qui une fois déclenché depuis l'émission on ne peut plus arrêter, qu'à un choc des images, dont l'impact est moins adressé à l'égard de quelqu'un en particulier, qu'à produire des effets parmi l'ensemble d'une population.

Ce qui plus est, ce choc des images aurait lieu en dépit de tout accueil intentionnel, il devancerait notamment, d'après la même scène, toute attention prévoyante d'une conscience. Un tel choc deviendrait par voie de conséquence l'effet redoublé, et d'une vitesse qui malmène la perception elle-même et d'une vacuité envoûtante, qui trouble à l'avance tout regard jeté sur un contexte. L'écologie grise dont se réclame Virilio exige, d'après les attendus posés par le « Panoptique de Lumière », la prise en compte d'une économie artefactuelle de l'image dans ses effets les plus troublants.

La question du sens

Une fois admise l'emprise qui gagne un flux stratégique des images sur nos habitudes, la question du sens ne se pose plus depuis une architectonique du savoir, tout comme elle ne relève guère d'une procédure de la connaissance, somme toute, elle ne saurait non plus provenir d'un développement historique de la conscience. On a essayé d'expliquer cette emprise des technologies de l'information et la communication sur le présent, comme un effet de *hiatus*, dû à l'embarquement de la procédure informatique, à la suite du partage qui intervient entre le numérique et le sens, pour autant que celui-ci n'est censé se déployer que d'après un support numérique (Jeanneret, 2000, 42-43).

L'on remarque à cet égard que personne n'arriverait à déceler, depuis le code informatique qui s'affiche à l'écran à l'occasion d'une panne du logiciel, le sens qui serait celui de l'information publique qu'on se propose de diffuser. Resté sur le plan du support, le code informatique n'est pas en mesure de procurer un fait d'information en soi-même, dans la mesure où il reste en marge de la langue du commun. On signale également que Jakobson a métaphorisé, dans la dénomination « fonctions du langage » le sens de la Théorie Mathématique de la Communication de Claude Shannon. En effet, il serait hors question de tirer, tel que le fait le linguiste russe, du calcul de la puissance de transmission d'un support physique, un sens figuré que l'on tiendrait par figure du langage (Ure, 2010, 51).

Les deux objections adressés à la formulation mathématique de l'information se reconduisent l'une l'autre. La question qui se trouve soulevée dans les deux cas est celle du partage entre le sens et le non-sens, aussi bien quand on avance l'opposition entre l'information et son support, que d'après une dénégation de métaphore adressée à l'encontre du discours mathématique. Les deux arguments posent, l'un face à l'autre, la place qui revient au non-sens, place placée à l'opposée de celle qui porte en soi le sens lui-même.

Le texte de Derrida «Le retrait de la métaphore» interroge en particulier le privilège qui s'accorde, depuis l'économie de la métaphore, à ce rapport entre le sens et ce qui en est dépourvu. A Derrida de signaler qu'en Grèce on désigne par le mot « métaphore », notamment encore de nos jours, tout aussi bien le moyen de transport qui se déplace d'un endroit à un autre en ville, que le transfert de sens qui nous dépose, d'après un parcours de langue, au loin du point de départ d'une phrase (Derrida, 1993, 35-36). On pourrait remarquer, par ailleurs, que cette paronymie qui s'empare du mot métaphore encore de nos jours, notamment en Grèce contemporaine, se trouve dans le propos de Derrida, lié aussi bien au parcours de ce véhicule qui nous conduit dans la langue, qu'à cet autre véhicule qui nous amène au destin d'un parcours en ville. Cela s'empare au même titre du contenu métaphorisé que du déplacement qui mène, celui qui s'en sert, vers des horizons non-prévus.

Ce sens métaphorique qui nous sert de véhicule s'en passe également de notre conduite, pour nous déposer, en fin de route, à une destination non prévue. Il serait par conséquent insensé d'opposer, à la suite d'un avoir lieu du sens métaphorique, ce tenant lieu de sens à une condition qui s'en trouverait dépourvue. En effet le sens et son opposé s'opposent, l'un à son autre, par rapport à un trajet dont n'importe quel effet de sens ne saurait assurer le parcours.

Depuis l'humain, d'après le non-humain

L'image dont parle Virilio se rapporte à la question du sens d'après une allure insensé. La vitesse ne saurait devenir l'effet du sens en tant que celui-ci la porterait, depuis

sa portée de signification, car c'est le véhicule-image qui déclenche, par voie de provocation, le milieu qui lui survient par un effet en retour. La condition critique s'en suit de l'image elle-même, tout autant du fait de l'interrogation qu'elle attire vers soi, qu'à la suite du défi qu'elle adresse à son destinataire. Le sens ne saurait, par conséquent, faire partie d'une condition indéniable de l'humain. Les « nouvelles humanités » évoqués par Derrida s'avancent depuis l'ancrage à l'événement, car celui-ci ne revient à l'image que dans la mesure où celle-ci tire, et de son fait et de son être, le devenir critique qu'elle attire d'autant plus qu'elle le provoque d'elle-même.

Bibliografía

- Campagne, F. (2015). *Profetas en ninguna tierra*. Buenos Aires: Prometeo.
- Derrida, J. (1993). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona : Paidós.
- Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona : Paidós.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Erasmus de Rotterdam. (1953). *Elogio de la locura*. Madrid: Espasa Calpe.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Jeanneret, I. (2000). *Y-a-t-il (vraiment) des technologies de l'information?* Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Igarza, R. (2008). *Nuevos medios*. Buenos Aires : La Crujía.
- Lyotard, J-F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid : Cátedra.
- Magnavacca, S. (2008). "Estudio preliminar" en *Discurso sobre la dignidad del Hombre*, pp.17-200, Buenos Aires: Ed. Winowrad.
- Ure, M. (2010). *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Buenos Aires: Biblos.
- Vaz Ferreira, C. (2016). « Discurso de Carlos Vaz Ferreira » en *70 años de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, pp. 10-13, Montevideo : UdelaR.
- Virilio, P. (1997). *Cybermundo ¿una política suicida?* Chile: Dolmen.
- Virilio, P. (1998). *La bombe informatique*. Paris: Galilée.