(Pos)Humanidades y Universidad. Una conversación

Elizabeth Collingwood-Selby
Andrés Menard
Silvia Schwarzböck
Willy Thayer
Sergio Villalobos-Ruminott

NOTA DE EDICIÓN

1 Willy Thayer: Esta conversación tuvo lugar durante mayo y junio de 2021, gracias a una invitación que Sara Guyer me hiciera —junto a un grupo de académicxs y escritorxs de surAmérica— a colaborar con un escrito para un Reporte Mundial sobre diversas condiciones y modos de *persistencia* (Butler) de las humanidades tanto dentro, como junto a las universidades. Para corresponder a ello, invité, por mi parte, a Elizabeth Collingwood-Selby, Andrés Menard, Silvia Schwarzböck y Sergio Villalobos-Ruminott a la referida conversación. La conversación fue publicada en inglés bajo el título: *(Post)Humanities and the University: A Conversation*, y puede consultarse en línea en The World Humanities Report.

***

Willy Thayer. En la resonancia de los diccionarios etimográficos y sus juegos de referencia, el nombre *humanitatis* (humanidades) se inscribe y despliega en y bajo el nombre *humanitas* (humanidad). El término *humanitatis* (humanidades) queda analítica, monadológicamente concernido allí a un conjunto de disposiciones éticas específicas de la "naturaleza humana": amabilidad, delicadeza, cortesía, afabilidad, dulzura, clemencia, finura, bondad, gracia, sentimiento, ingenio. A dicho elenco se añade también un segundo conjunto de disposiciones de carácter más «histórico» que «natural»: educación, estudios, instrucción, costumbres, cultura, bellas artes, artes liberales, y así, hasta culminar con las *humanitatis* (humanidades), perfiladas estas como "los más variados conocimientos". Con esta constelación y gradación de manadas terminológicas pastando bajo la palabra *humanitatis*, los diccionarios latinos parecen sugerir, a la vez, una correlación entre los términos del primer conjunto con los del segundo; de tal manera que la afabilidad, la delicadeza, la cortesía, encuentran su "equivalente" transportado en la educación, el estudio, etc. Como si entre las disposiciones éticas naturales y su cultivo histórico, el diccionario proyectara un puente de doble vía más que de dirección única. Más de una vez advertimos de ese "puente", en el colegio, o de refilón en un bus: ¡¡que afable!! ... ¡¡Qué educada/o!!

Lo que vamos sugiriendo hasta aquí sobre *humanitas* (humanidad) y *humanitatis* (humanidades), sin embargo, tiene lugar en la clausura histórica del diccionario latino, sus retumbos y herencias, institutos e instituciones, testimonios y testificaciones, en el diálogo, la conquista, la imperialidad, la traducibilidad, la guerra de lenguas y las ruinas lingüísticas que le van otorgando cuerpo a esa totalización gramáticamente articulada que se denomina lengua latina. Lengua latina inscrita a su vez en el acontecer del alfabeto fonético y sus escrituras; pero también en el acontecer de escrituras no alfabéticas que infractan en él, o se le superponen, o son subsumidas, subordinadas, o exterminadas junto a las "humanidades" no alfabéticas que incluyen. Genealógicamente tendríamos que admitir, tal vez, respecto de la *humanitas* y las *humanitatis*

del latín, pero también de cualquier otra lengua, que la identidad de un idioma, de su humanidad y de sus humanidades, no es su punto de partida inicial, sino un efecto, una resultante en proceso de sus contingencias. Porque "no puede hablarse —y parafraseamos aquí un notable póstumo juvenil de Federico Nieztsche— de la identidad de un idioma cuando está en formación o en período de crecimiento. Los barbarismos o extranjerismos masivamente repetidos acaban por constituir o modificar la identidad de un dialecto. La *koine glossa* de Bizancio (y sus humanidades) apareció de este modo; o la *romanike glosa*. Cuánta alteridad ha contribuido a la formación de la identidad de las lenguas romances (y sus humanidades a partir del latín). Ha sido gracias a la regularización de barbarismos y solecismos que se ha logrado un francés bueno, perfectamente regular. La pureza de un idioma, por lo mismo, reside en la costumbre sancionada por el uso dominante en la alteridad. Y resulta impuro todo lo que se aparta exóticamente de ese uso que domina"[1]. Y así lo puro, lo idéntico, lo normal y lo anormal, lo más humano, lo menos, lo no humano, se definen por lo no sorprendente que fluye, no interrumpe y comunica sin generar distancia ni espesor en la actualidad de un dominio, una familiaridad.

En este sentido no podemos olvidar que todo imperio, justamente por imperial, es un fragmento, un cúmulo de ruinas universalizadas. Que una lengua, una identidad lingüística, sea cual sea su expansión efectiva con sus gramáticas y reglas sintácticas, es un fragmento, también, un estado de identidad, de humanidad o de inhumanidad espectral. De confrontación, de traducción imperial que "echa la zancadilla", que "hace caer"[2]; o de traducción suplementaria, de pura inminencia y desestabilización. No la inminencia que espera por un acto; sino el acto de una pura inminencia sin espera o de espera pura, de destrucción (Benjamin), de vacilación.

Traduciría desde ya el término *humanitas* que el diccionario latino remite a una constelación de disposiciones éticas naturales o más naturales, y a su cultivo histórico o más histórico, por el de "acontecimiento cada vez" de la "*humanitas"* y sus "*humanitatis"*, esas X en cada caso, en refracción, según sus estabilizaciones escriturarias de raza, clase, sexo, género, especie, nación, territorio, otro, más hegemónicas o menos; así como según desestabilizaciones relativas a ellas. Pero también según un tipo de desestabilización que pondría a la "naturaleza humana", esa composibilidad/imcomposibilidad cada vez, según cada lengua con sus disposiciones éticas y dispositivos culturales, en suspenso, en vacilación, en una pausa suplementaria (otra vez) que haga temblar el *establishment* de las humanidades hegemónicas, que allane un campo suelto *lejos de las corrientes, aunque en el cruce de muchas*.

Radicaría en esa pausa suplementaria lo que afirmativamente nombraría, aún, con la palabra "humanidades", a contrapelo de la hegemonía de la palabra misma, de sus modos de existencia efectivos en la escuela, la universidad, los programas ministeriales-empresariales, cátedras UNESCO, consorcios varios, ...

Sergio Villalobos-Ruminott. Insistiría en una cuestión quizás más puntual, la forma en que el diagnóstico sobre la crisis de las humanidades puede traer a la discusión una política restauradora, salvadora, tanto del canon y la tradición, como de la imagen ideal del hombre, con sus limitaciones históricas y políticas. En efecto, ya sea que confrontemos la innegable contaminación de las ciencias humanas por los discursos provenientes de la biología, o que, alternativamente, nos dispongamos a abandonar las nociones distintivas de la modernidad ilustrada, tales como razón, especie, humanidad, historia universal, sujeto, e incluso hombre, en nombre de "nuevos" saberes post-coloniales y no occidentales que han cuestionado los presupuestos neutralizantes y universalistas de los discursos de las humanidades modernas; o, incluso, que asumamos la cancelación fáctica de las humanidades y la disolución de las llamadas "dos culturas" de la universidad moderna, a partir del predominio naturalizado de una universidad neoliberal subsumida a los imperativos de la acumulación y de la producción, lo cierto es que la misma noción de "humanidades" (y de humanidad) debe ser devuelta

al plano complejo de su historia imperial, de su funcionalidad, entendida en la lógica latina del *trivium* y del *quadrivium*, o del paso desde la *paideia* a la *institutio et eruditio in bonas artes* que han definido y *formado* (programado) al hombre integral del humanismo clásico y moderno.

Pensar aquí la crisis de las humanidades no puede llevarnos solamente a la restitución de su pretendida centralidad para la *orto-paideia* o pedagogía fundamental de la tradición occidental. Nos demanda, por el contrario, pensar la mutación radical y centrífuga de estas humanidades, más allá de la determinación metafísica o logocéntrica del hombre como animal racional, pero también, más allá de la conversión espiritualista de la imagen del mundo desde el punto de vista de la cultura o de la teología. Irónicamente, Peter Sloterdijk llamaba a esto "Las nuevas reglas del parque humano", no solo para fustigar el implícito humanismo del Heidegger de la "Carta sobre el humanismo", una carta que, naturalmente, presuponía el mundo humanista y epistolar de la comunicación entre amigos, sino para fastidiar a los representantes de la racionalidad comunicativa como fundamento de la democracia tardía europea, los que seguían pensando al hombre como animal poseedor de *logos*, y a la educación como programación espiritual de las conductas[3]. ¿Qué diferencia hay entre la programación espiritual y la programación genética de los hombres? Se pregunta Sloterdijk, haciendo vacilar, de paso, los presupuestos naturalizados del humanismo y su funcionalización de la educación y las humanidades. ¿Qué es el descubrimiento kantiano de los principios trascendentales de la razón comparado con el reclamo decolonial sobre la complicidad entre imperio y razón, saber y poder, en el mundo occidental? Se preguntan los pensadores decoloniales, dispuestos a enfatizar el "*de-linking*" como desligamiento desde cualquier contaminación occidentalista. ¿Qué es, finalmente, la crítica de la ideología y la política de la verdad comparadas con la configuración biopolítica de prácticas de programación, domesticación, optimización y control de las poblaciones; prácticas, estas, ¿pre o no discursivas? Se preguntan los analistas del biopoder contemporáneo y sus formas virtuales y algorítmicas de gubernamentalidad.

Pensar aquí las humanidades y la misma universidad, ya no puede equivaler a la simple restitución de sus modalidades habituales, a la re-instalación del contrato social moderno (entre el Estado y la Universidad nacional), y a la restitución de su intrínseca división del trabajo (teoría y practica, conflicto de las facultades). Pensar la "crisis no moderna de las humanidades modernas", implica hacerse cargo de esta compleja serie de problemas[4].

Silvia Schwarzböck. A partir de lo planteado hasta aquí, traigo a la conversación, como flashes, tres visiones posthumanas, bastante precursoras, en lo que tienen de posthumanas, del estado actual de las humanidades (las humanidades posthumanas, las humanidades de la humanidad como pasado, las humanidades estudiadas –y enseñadas– por sujetos posthumanos).

La primera visión aparece, como al pasar, en un ensayo de Bataille ("Hegel, el hombre y la historia"): las humanidades –pensadas en la década de 1950, y por un filósofo de la revuelta, no de la revolución– refuerzan las diferencias de clase; las ciencias y la tecnología, tienden a borrarlas. "El obrero no sabe lo que sabe el ingeniero, pero el valor de los conocimientos del ingeniero no se le escapa como se le escapan los intereses de un escritor surrealista. No se trata de una escala de valores superior, ni de un desprecio sistemático de los valores desinteresados. Se trata de apoyar lo que acerca a los hombres y suprimir lo que los separa. Para el hombre [en el momento histórico del *fin del hombre* y del devenir Libro del Espíritu] es una inversión del movimiento que hasta entonces lo había impulsado"[5].

La segunda visión aparece en el epílogo de la edición argentina de "Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, de Silvia Federici" (el epílogo es una entrevista a la autora realizada en Nueva York, el 1° de mayo de 2009, por el Colectivo Situaciones que aparece en el epílogo de la edición argentina de *Caliban y la bruja*[6]). Federici habla del "gran proceso educativo" que

fue para ella vivir en Nigeria, entre 1984 y 1986, las primeras consecuencias, sobre la sociedad y sobre las universidades, del programa de ajuste estructural del FMI y participar de la lucha estudiantil contra este programa de recolonización capitalista y nueva división internacional del trabajo. Esta experiencia es la que le hace ver que la acumulación originaria, de la que habla Marx, es una acumulación permanente. Y que el feminismo debe discutir sobre la producción de lo común. La noción de lo común "es un resultado de las privatizaciones, del intento de apropiación y mercantilización total del cuerpo, del conocimiento, de la tierra, del aire y del agua"[7]. Lo común, en lugar de lo humano, es el tema de las humanidades posthumanas.

La tercera visión de las humanidades posthumanas aparece en el libro de Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo* (un libro producido por Rolnik a partir de las desgrabaciones de conferencias y conversaciones de Guattari en las siete visitas que hizo a Brasil, entre 1979 y 1982, es decir, en los últimos años de su vida)[8]. La visión surge, en realidad, de una autopregunta que se hace Guattari, a partir de su conversación con Lula, en 1982: ¿puede un obrero ser presidente de Brasil? La autopregunta podría reformularse (y ser una pregunta por las humanidades posthumanas) en el dialecto mismo de Guattari: si la cultura es un obstáculo (o un tabique) para los procesos de singularización, ¿puede, entonces, un obrero ser presidente de Brasil y fundar universidades (más universidades que cualquier presidente de Brasil) que enseñen humanidades para la vida no fascista?[9]

André Menard. La pregunta por las humanidades me recordó lo que los paleoantropólogos cuentan sobre una época, hace más de 40 mil años, en que el *homo sapiens* coexistía con "otras humanidades" (neandertales, denisovanos, quizás enanos floresienses …), lo que, al separar la definición de humanidad de una condición de especie, hace en cierta forma converger en una misma perplejidad el horizonte porvenir de lo posthumano con una retaguardia prehumana. Coexistencia entonces de humanidades plurales, de humanidades biológicamente distintas, pero agrupadas en torno al común denominador de humanidad de que las dota un suplemento tecnológico, el mismo que las distinguiría de los demás primates. Surge entonces el debate en torno a qué tan humanos eran esos otros "humanos" -así entre las comillas que adquieren al quedar fuera de la especie- y entonces se postula un segundo marcador de humanidad, un segundo suplemento que la antropología suele evocar como "lo simbólico". Humanidades serían todas, pero habría unas más humanas o realmente humanas por darse el lujo de hacer (más) cosas inútiles o al menos no inmediatamente útiles (adornos, funerales, dibujos…), cosas dotadas de un "valor desinteresado" o de un valor simbólico. Y así se escribe una suerte de mito de origen de las humanidades, como esa desviación de una humanidad soñadora y diletante respecto de otra encerrada en la mera astucia ingenieril.

Con semejante genealogía, las humanidades terminan ocupando el lugar de lujos, partes malditas y otras formas del suplemento, lo que, si bien tiene la potencia interruptiva de afirmar la inmediatez de las mediaciones por sobre su subordinación a la inmediatez del uso o de lo útil, acarrean también la potencial impotencia de interrumpirse a sí mismas al sustantivarse en la doble utilidad de la *paideia* o de la filantropía. El interés de lo desinteresado puede inscribirse de esta forma en las lógicas de la medida y del valor, así como en las de la jerarquía y la distribución mediante cánones y regimentaciones de su propiedad.

Al valor trasparentemente universal de las humanidades le correspondería el horizonte de un acceso igualmente universal e igualmente transparente, pero esta pretensión de transparencia parece ser inseparable de su opacidad de secta epistolar o de aristocracia del desinterés. Como si la filantropía exotérica implicara siempre una pedagogía esotérica, esoteria de los valores desinteresados y sólo valorizables por el trabajo más o menos arduo de iniciarse en ellos.

De esta forma la historia de la humanidad podría leerse como la historia del humano produciendo humanidades, en el sentido de una

producción de sus neandertales, así como del medio simbólico que lo distingue de ellos. Y a su vez la historia de las humanidades podría plantearse entonces como la sucesión o competencia de modos de rentabilización simbólica de lo inútil. En ese marco y en este sentido de lo humano y sus humanidades, posthumanista podría ser un departamento de humanidades que se de el lujo de ampliar su canon a saberes no sólo inútiles respecto del saber técnico-científico, sino que respecto de sus propias prácticas de valoración esotérica del saber. Pienso concretamente en la actual oferta (o demanda) de saberes locales, ancestrales o indígenas como insumos académicos o patrimonios de la humanidad, lo que en cierta forma significa dotarlos de un valor esotérico o más bien de una condición esotérica valorable en cuanto tal, que luego es homologada a los criterios de difusión e intercambio exotérico pautados por la universidad moderna o las "economías del conocimiento" posmodernas (y sus modulaciones de la iniciación en pautas de aprendizaje o algoritmos de búsqueda). Pero la invitación de estos saberes subalternos al aula de lo humano, además del reconocimiento de su potencial valoración humanista, es decir de su cuantificación en términos de unidades de trabajo para el despeje de su esoteria (conocimientos, créditos, competencias, etc.), puede ser leída al mismo tiempo como la versión humanista de la acumulación originaria, como un extractivismo académico llevado hasta nuevas fronteras de lo inútil. De ahí que el reconocimiento filantrópico de esas otras humanidades siempre puede chocar contra el reclamo de sus derechos de propiedad sobre lo incomunicable, incomunicable que habrá que ver si puede afirmarse en alguna forma más o menos paradójica de lo común (¿como una comunidad de intraducibles o como unas comunidades en traducción?), o si, por el contrario, se rentabilizará como instrumento de especulación en un mercado (¿posthumanista?) de las humanidades.

Elizabeth Collingwood-Selby. A modo de convocatoria, Sara Guyer abre, entre otras cosas, la pregunta por "las formas, plataformas e instituciones en y a través de las cuales se construyen las humanidades, tanto dentro como junto a las universidades" y aclara que el término "humanidades" —término que "no siempre está en uso e incluso puede parecer arcano"— refiere aquí" tanto a un conjunto de objetos (literatura, filosofía, artes) como a un conjunto de métodos y prácticas (teoría crítica, interpretación, filología)".

Que sea necesario precisar, explicitar a qué estaríamos llamando "humanidades" en este contexto específico —el de una defensa de las humanidades en plena crisis de las humanidades— es, me parece, sintomático. Ese síntoma se multiplica y se radicaliza en lo que va de esta conversación, que parece resistirse a asumir cualquier definición, cualquier demarcación terminológica que pudiese parecer meramente estratégica o pragmática, aun cuando esa demarcación, esa estabilización de los términos probablemente posibilitaría una defensa sin ambages de las humanidades, precisamente en tiempos de neoliberalismo planetario desatado en que estas se ven cada vez más intensa y concretamente acechadas, recusadas y amenazadas.

Al mismo tiempo, la página en que se anuncia el The World Humanities Report —Informe Mundial de las Humanidades— en construcción, señala: "El informe mundial de las humanidades es una iniciativa que se propone demostrar las ricas, variadas y necesarias contribuciones que han hecho las humanidades al conocimiento y la sociedad a lo largo del mundo. El informe identificará y descubrirá dónde y cómo están floreciendo las humanidades, y, sobre esta base, establecerá una agenda estratégica para asegurar que sigan prosperando en el siglo veintiuno".

Las intervenciones en esta conversación, vuelvo a insistir en esto, parecen, al menos por algunos de sus flancos, moverse en la dirección contraria, abriendo esas contribuciones y florecimientos al fondo sin fondo de una genealogía que las asocia con y las implica en un proyecto histórico-político-pedagógico occidental de dominación imperial, colonial, patriarcal, lingüística, racial, especista, etc.; proyecto que en más de un sentido, se dejaría leer hoy como pieza clave en el desarrollo del capitalismo neoliberal con/en el que se desata o agudiza su propia crisis —la de

las humanidades—.

La crisis de las humanidades sería también, según nuestra conversación, la crisis de la humanidad y de lo humano. No podríamos referirnos a las humanidades sin preguntar por lo humano de y en esas humanidades, por las humanidades de lo humano, y también, necesariamente hoy, por lo posthumano y por las humanidades posthumanas. Pero también, como lo indica Sergio, tendríamos que preguntarnos por la "naturaleza" de la o de las crisis que calificamos como "crisis de las humanidades"... ¿Crisis humanista o post-humanista de las humanidades? ¿Crisis humana o post-humana de lo humano? ¿Crisis humana o post-humana de las humanidades?...

Algo aquí me hace recordar lo que Deleuze en *Derrames II* llama "una aventura" en la economía política clásica, refiriéndose a la teoría de los marginalistas —la "teoría del último objeto"—, que básicamente sostiene que el valor no está fundado ni sobre el trabajo, ni sobre la utilidad, sino sobre la utilidad marginal; que "es el valor del último objeto, el objeto marginal, el que fija el valor de toda la serie"[10]. Pienso en esto, creo, en primer lugar, por lo que Deleuze dice sobre esta "aventura", en la que esta teoría "que evidentemente ha sido elaborada para dar cuenta del capitalismo y del mercado capitalista", se "da vuelta" y "se descubre que tiene un campo de aplicación en las formaciones no-capitalistas". Me interesa ese "darse vuelta" que podríamos decir ocurre persistentemente "en la historia de las humanidades". Mucho de lo que tradicionalmente se incluye en esa historia, *se da vuelta* o *se ha dado vuelta*. Perteneciendo a esa historia — según el canon, según la época, según una cierta tradición y un cierto concepto de historia—, no puede, sin embargo, simplemente inscribirse en ella, no puede concebirse como un "objeto" o una "práctica" más entre los objetos y las prácticas históricas reconocidas, porque *dándose vuelta* altera la definición misma de la "historia", del canon, de la época en la cual supuestamente se inscribiría.

En segundo lugar —y en realidad este tiene mucho que ver con el primero—, pienso en esa referencia de Deleuze especialmente por esta formulación: "El último antes de que el agenciamiento esté forzado a cambiar es lo que se llamará el marginal, o el objeto límite, o el personaje límite"... el último objeto o personaje que puede incluirse en una serie, antes de que la serie tenga que cambiar de agenciamiento[11]. Haciendo una analogía que probablemente no pueda sostenerse, pregunto si cabría pensar en algo así como un último objeto, una última escritura, una última teoría, e incluso, una última "humanidad", incluso, una última crisis, una crisis marginal de las humanidades que determinaría o habría determinado el valor de toda su "serie", de toda su historia, y en un cambio de agenciamiento desatado por la irrupción de una nueva escritura, una nueva teoría, una nueva crisis —¿la crisis actual?— que forzaría o habría forzado un cambio de agenciamiento de/en las humanidades, que entonces ya no sabríamos bien lo que nombran. ¿O tal vez, habría que pensar, más bien, que el acontecimiento crítico de las humanidades es, y ha sido, en cada caso, en cada escritura, un acontecimiento que en medio de la serie, en medio de la historia de las humanidades y de lo humano, *hace saltar* —para decirlo con Benjamin— el *continuum* de la serie, el continuum de su historia?

Sergio Villalobos-Ruminott. Después de una primera ronda, y gracias a las observaciones de Elizabeth, se hace claro que, ante la pregunta por las humanidades, no podríamos satisfacernos con una simple toma de posición, ya sea a favor de una disolución general de sus criterios y de sus cánones, ya sea a favor de una recuperación sostenida contra las amenazas tecnocráticas de la gubernamentalidad algorítmica contemporánea. Y esto es así porque la cuestión misma de las humanidades, como señala Willy y Andrés, ya siempre contiene una determinada concepción de lo humano, la que se constituye a partir de una demarcación con lo in-humano, lo pre-humano e incluso, si retomamos la intervención de Silvia, con las formas en que se ha hecho posible una serie de discursos relacionados con lo posthumano. Sin exagerar entonces, pensar la cuestión de las humanidades nos lleva directamente a pensar su "historia", su "sentido" e incluso, su "futuro", en la medida en que hemos pensado las

humanidades, históricamente, como el lugar de discernimiento que nos permite entender nuestra diferencia con el animal, nuestra condición de especie, nuestras potencialidades y, de cierta manera, nuestro mismo futuro. Quizás sea en la filosofía kantiana donde estas preguntas aparecen vinculadas de modo esencial, y casi por primera vez, para el pensamiento moderno occidental. Si Kant reaccionaba, para decirlo temerariamente, tanto a las demandas teológicas de los poderes fácticos de su tiempo, como a los eventos históricos que iban marcando el rumbo insólito de la historia (Ilustración, Revolución, Guerra), proponiendo una cierta idea de universidad y de universalidad materializada en "El conflicto de las facultades", como lado interno, complementado por "La paz perpetua" y la federación europea de naciones, como lado externo, de un proyecto cosmopolítico cuyo modelo venía dado por la humanidad europea; la pregunta por las humanidades, ahora, en un mundo globalizado y atravesado por las dinámicas devastadoras de la acumulación flexible capitalista y sus consecuencias (crisis migratoria, salud pública, violencia y guerra, etc.) debería llevarnos al menos a pensar más allá del modelo kantiano y su gran política, en unas humanidades capaces de albergar las diversas dinámicas surgidas del arruinamiento del cosmopolitismo moderno y su modelo político republicano afincado en la figura del ciudadano[12]. En efecto, lo que Jacques Derrida ha denominado democracia *à venir*, como aquella democracia que no ha tenido lugar y que convendría ubicar en el corazón de las humanidades y de la universidad sin condiciones, debería, de una u otra forma, permitirnos pensar la interrupción del continuo de la historia de las humanidades, de la política, del sentido, de la que nos habla Elizabeth al final de su intervención, para abrirnos hacia ese *à venir* (que implica) como horizonte de posibilidad para unas humanidades y para una universidad liberadas de las retóricas del fin y de la crisis y abiertas, por consiguiente, a la condición profana e inanticipable de la historia. Se trata de unas humanidades no disciplinarias, descentradas, no humanistas, no etnocéntricas ni hegemónicas, que lejos de constituir una "facultad menor y regulativa" (juicio/crítica) del régimen de saber contemporáneo, se constituyan como el lugar de una substracción o de un vacío, donde los saberes institucionales entren en crisis, viéndose obligados a una deriva mundana.

Se trata entonces de re-imaginar las humanidades más allá de la economía nómica (territorial) y hegemónica (poder) que las limitó e instrumentalizó según los imperativos de un proyecto de universalización que, en el mejor de los casos, está relacionado con la expansión del cosmopolitismo europeo; y en el peor de los casos, aparece como la actualización del viejo proyecto de *Pax Imperial* basada en la determinación metafísica del saber y la verdad según la lógica de la *veritas* y de la *adequatio*. En efecto, no se trata ahora de optar por una de estas alternativas, *Pax Universalis* o cosmopolitismo europeo universalizado, como si sus diferencias todavía hiciesen diferencia en un mundo fácticamente globalizado; se trata, por el contrario, de imaginar a las mismas humanidades y con ellas, a la universidad contemporánea, más allá de la lógica hegemónica que determina las relaciones entre saber, poder, legitimidad y soberanía.

Pero ¿qué podría significar todo esto? ¿Que podrían unas humanidades no soberanas, no nómicas, no hegemónicas, no disciplinarias ni mucho menos humanistas, con respecto a la universidad moderna, y con respecto a la relación de legitimación que la universidad moderna mantuvo con el Estado moderno, soberano? Y es en este punto donde el problema muestra una urgencia indesmentible, no solo por la sostenida transformación de la universidad en general que, tanto en América Latina como en Estados Unidos o Europa, y gracias a procesos de privatización y modernización acelerados (Plan Brunner[13], Plan Bolonia[14], etc.), han reorganizado sus planes y programas, sus currículos y regímenes de estudio, sus fuentes de financiamiento y sus criterios organizacionales. Sino también porque este proceso general de modernización acelerado ha fomentado la misma redefinición del clásico contrato social entre el Estado nacional y la universidad, a partir de inscribir en su centro los intereses económicos privados, corporativos,

haciendo posible un nuevo contrato social entre la universidad, el Estado y el mercado post-estatal soberano. ¿Cómo se definen los imperativos de la educación superior universitaria y el rol "formativo" de las humanidades en este nuevo 'contrato social neoliberal'?, ¿Qué importancia tiene acá la universidad humanista frente a las demandas del mercado técnico-profesional y la gestión del intercambio generalizado?, ¿cómo pensar la emergencia de disciplinas atingentes a esta coyuntura tales como el management crítico, las humanidades digitales, el diseño inteligente, las cyber-disciplinas, etc.?

Pero, a la vez, ¿cómo pensar la relación entre humanidades y universidad, entre humanidades y Estado nacional, en este contexto de rápidas transformaciones?, ¿bastará tan solo con la difícil recuperación de un Estado soberano cuyo rol sea más determinante en la fijación de los propósitos y los objetivos de la universidad?, ¿será pertinente seguir pensando la universidad, en general, como la instancia naturalmente encargada de la enseñanza y la cultivación de las humanidades, a pesar de su obvio descuido y de su sometimiento, cada vez más sostenido, a los estándares de productividad de las disciplinas "duras" o cuantificables? Si ya en el siglo XIX, la formación humanista era considerada como introductoria y propedéutica para el mundo profesional liberal y adulto, ¿qué podemos decir hoy en día, cuando las disciplinas humanistas siguen siendo parte del curriculum general de la formación liberal, y cuando su práctica profesional está neutralizada por los criterios de relevancia y excelencia de la universidad contemporánea, la que Bill Readings llamaba ya a fines del siglo pasado, *universidad en ruinas*?[15]

Con todas estas preguntas no quiero ocultar otra serie de interrogantes relativas a la función histórica de las humanidades. No me refiero a la imagen ideal de su función, sino a la función *tout court* de unas humanidades que funcionaron –como tan elocuentemente nos han indicado Michel Foucault o Edward Said— precisamente como instancias complementarias del imperialismo occidental o de sus regímenes epistémicos de saber y de organización del mundo. Economía política, lingüística, filosofía, historia, antropología, literatura y filología, antes incluso de que las ciencias humanas fueran recodificadas por las llamadas ciencias sociales contemporáneas (sociología, psicología, economía ya reducida a su versión técnica), etc., todas ellas fueron lugares en que se organizó un determinado relato sobre el hombre y las demás especies; sobre la historia y su sentido; sobre el canon y la tradición; sobre la cultura y sus valores; pero, sobre todo, fueron instancias discursivas que legitimaron y naturalizaron una determinada imagen del mundo y de la cultura, de la humanidad y de su destino, del orden y la democracia, ya siempre acotada a la economía nómica y hegemónica propia del pensamiento universitario moderno.

¿Cómo pensar entonces las humanidades más allá de la noción convencional de crisis y de los intentos ingenuos por su recuperación? ¿Más allá del marco estatal-soberano, pero desistiendo de los imperativos técnicos-gerenciales del mercado post-estatal soberano? Por de pronto, me atrevo a sugerir, lo que está en juego aquí no es, no puede ser, la promesa de *un nuevo saber sobre el mundo*. Quizás hoy más que nunca se haga por fin pensable la cuestión misma del habitar, esto es, de unas humanidades 'capaces' de pensar la cuestión misma del habitar como condición de posibilidad para una democracia no limitada a los mojones teológico-soberanos del pensamiento político moderno (identidad, ciudadanía, pertenencia, comunidad, etc.).

Silvia Schwarzböck. En la intervención de Elizabeth, que retoma, igual que la última de Sergio, cuál era el objetivo de la convocatoria de Sara Guyer –una convocatoria que busca detectar dónde están floreciendo las humanidades y que aboga así, institucionalmente, por el florecimiento de las humanidades, no por su sola de(con)strucción–, aparece la cuestión de la última crisis de las humanidades, la crisis marginal, capaz de darle valor, antes del cambio de agenciamiento, a toda la serie.

Quizá podría pensarse a la década del sesenta, leída a partir del concepto de *nueva sensibilidad* de Susan Sontag, como la época de la última

crisis, la crisis que transfigura, hacia adelante y hacia atrás, el estatus de las humanidades. Las humanidades, si están a la zaga de la *nueva sensibilidad*, encarnan la reacción (la Academia, el Parnaso, el canon).

Si Sontag puede ironizar —en "Una cultura y la nueva sensibilidad", uno de los ensayos de "Contra la interpretación"— sobre "los intelectuales literarios" y su modo (retrógrado) de aferrarse a las viejas categorías de la estética es porque, para ella, la *nueva sensibilidad*, la sensibilidad sesentista, la encarna *lo contrario de* las humanidades, es decir, la cultura no literaria, que incluye "a determinados pintores, escultores, arquitectos, planificadores sociales, cineastas, técnicos de televisión, neurólogos, músicos, ingenieros de electrónica, bailarines, filósofos y sociólogos". Poetas y escritores –aclara– sólo "unos pocos". Los autores de los "textos básicos" de la nueva sensibilidad son –para ella– Nietzsche, Wittgenstein, Artaud, C. S. Sherrington, Buckminster Fuller, Marshall McLuhan, John Cage, André Breton, Roland Barthes, Claude Levi-Strauss, Siegfried Gidieon, Norman O. Brown y György Kepes[16].

Pero así como Sontag se posiciona como la pionera, en 1966, de la voluntad de resucitar a las humanidades (después de matarlas) bajo el primado de la nueva sensibilidad, es también ella la que, en 1996, cuando se reedita "Contra la interpretación", escribe el famoso prólogo ("Treinta años después...") en el que revisa su entusiasmo con la nueva sensibilidad: "Lo que yo no comprendía (seguramente no era la persona correcta para comprenderlo) era que la seriedad en sí se encontraba en las primeras etapas de perder credibilidad en la cultura en su conjunto, y que parte del arte más transgresor del que yo disfrutaba reforzaría transgresiones frívolas, meramente consumistas. Al cabo de treinta años, la socavación de los estándares de seriedad es casi completa, con la ascendencia de una cultura cuyos valores más inteligibles, más persuasivos, se sacan de las industrias del espectáculo. Ahora, la idea misma de lo serio (y de lo honorable) le parece anticuada, poco realista, a la mayoría de la gente y, cuando se les permite, una decisión arbitraria de temperamento, probablemente poco sana, también"[17]. Con este autorrevisionismo, sumado a los destinos *serios* de sus viajes (Hanoi, Cuba, China, Sudáfrica, Sarajevo), Sontag se convierte, de manera icónica, en la gran cruzada de la seriedad postsesentista.

Cuando las humanidades se rehabilitan como reservorio de la seriedad –y Sontag es una apóstol de esta rehabilitación–, lo hacen, de algún modo, como saberes *castrados*. Así como León Rozitchner habla de democracia *castrada* (o *de castrados*), para referirse a la democracia postdictatorial argentina[18], podría, quizá, hablarse de saberes castrados para referirse a las humanidades posthumanas: todo lo humano queda asociado al terror, y el terror penetra en la teoría hasta un punto en que el pensamiento se vuelve bueno, suave, autodisciplinado, serio sin esfuerzo. Que los materialismos posthumanos puedan no ser tan peligrosos como lo fueron antes los viejos materialismos produce satisfacción teórica. Lo posthumano, pensado en las humanidades posthumanas como saberes castrados, podría ser –como advierte Andrés– la retaguardia prehumana.

El posthumanismo de las humanidades, con su renegar de lo humano y su redescubrimiento materialista de lo no humano, parece, muchas veces, una forma de sobrellevar, hasta donde es posible, esta clase de castración que tan bien advierte, como rasgo de la vida postdictatorial, León Rozitchner.

Frente a este estado de castración, el materialismo posthumano debería sea el reinicio, en lugar del retorno, de la seriedad (para no ser, simplemente, la seriedad de lo alto, la seriedad institucionalizada, la seriedad de la alta cultura, sólo que, ahora, con un campo de objetos ampliado).

Y el posthumanismo de las humanidades debería ser, cuanto menos, antropofágico. En lugar de un saber castrado, un saber antropofágico. De Andrade reivindicaba, en los manifiestos antropófagos, el derecho a la antropofagia. La cultura del conquistador merece ser comida comiéndose al conquistador. Pero el caníbal sólo devora a los enemigos que considera valientes, valiosos, antagonistas, no sólo enemigos. Habría que aprender,

entonces, a elegirlos. Porque lo imperial de las humanidades es el no conocimiento, el mero autoconocimiento de la Idea, la imposición del Espíritu-Libro: una *hegelianada*.

El "Manifiesto Pau-Brasil", de 1924, y el "Manifiesto antropófago", de 1928, son, en sí mismos, una revuelta estética contra la "cultura occidental y cristiana", implantada en América por la vía de la Conquista (una fórmula hecha sensible por León Ferrari, en la obra "La civilización occidental y cristiana"). No hay, en los manifiestos antropófagos, ironía (aunque sí hay humor, humor negro, humor negro a la Breton, o a la Buñuel, o a la Raúl Ruiz). Tampoco hay paradoja, como en los manifiestos DADÁ. Hay, sí, una seriedad que es inseparable del humor negro. Hay violencia, violencia del oprimido, violencia fanoniana, ejercida como una estética: la estética del hambre, como la del cine de Glauber Rocha, una estética del mal salvaje. Por eso el humor negro, en lugar de la autoironía: un oprimido, por más cultivado que esté, no puede decirle a otro oprimido: "la Antropofagia no significa nada" o "¡Mírenme bien! Soy idiota (...) ¡Soy como todos ustedes!" (como podía decir Tristán Tzara)[19]. El lector de los manifiestos antropófagos no es un burgués que debe ser despertado. Si lo fuera, no sólo el antropófago sería como él, sino que ninguno de los dos estaría en condiciones de comerse a nadie.

"Nunca fuimos catequizados". "Nunca admitimos el nacimiento de la lógica entre nosotros". "Nunca tuvimos gramáticas ni colecciones de viejos vegetales". "Ya teníamos comunismo. Ya teníamos lengua surrealista. La edad de Oro". "Teníamos Política, que es la ciencia de la distribución". "Teníamos justicia, la codificación de la venganza". El espíritu, en América, "se niega a concebir el espíritu sin cuerpo". Ahora tenemos el lado docto, que lo aprendimos del hombre blanco: "eruditamos todo". Por eso tenemos que *aprender* la antropofagia. "Sólo la Antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente"[20]. "La selva y la escuela"[21]. Todas estas citas, juntas, son, de algún modo, un atentado contra la castración de las humanidades posthumanas. Y un programa (maximalista, extremo) para que ellas se reinicien, descentradas, liberadas del logos imperial.

Willy Thayer. La primera de las "tres visiones posthumanas" que refería Silvia en su intervención inicial, "aparece —nos dice— como al pasar en un ensayo de Bataille ... filósofo de la revuelta, no de la revolución". Me cuelgo de ese pasaje de Silvia para intercalar en la conversación la coyuntura de la reciente revuelta chilena[22] en una refracción regional de revueltas —Puerto Rico, Ecuador, Haití, Colombia ...—, lo que Sergio nombraba en otra parte como "la crisis —la *hybris* también— creciente de la gobernabilidad neoliberal con Trump, Bolsonaro, Macri, Piñera, Iván Duque, incluso, y la continuación del uribismo"[23]. Me cuelgo de ese pasaje de Silvia, como decía, para incorporar en la conversación cierto *materialismo poshumano* que parece vibrar en la revuelta a contrapelo del humanismo y las humanidades de la revolución, cuestión a la que también aludía Sergio, más arriba, al pasar, a propósito "de pensar más allá del modelo kantiano". Rossi Braidotti ha argumentado sobre el carácter fascista —¿ciego, dogmático?— que cobra, desde la performance del "posthumanismo" y las "posthumanidades", la categoría general moderna, trágica, dramática, narrativa, teleológica, imperial, de revolución[24], el virilismo épico, el racismo y el sexismo que la acompañaría y que acompañaría a sus nociones operativas de vanguardia, avanzada, progreso, corte, fundación, antagonismo, drama. Pero también las nociones pivotales de acción, acto, hechos, juicio, finalidad, la metafísica efectiva de representación en que se modula la performatividad institucional de la revolución, su teatro, sus tribunales, sus museos, sus escuelas y universidades, sus parlamentos, sus bibliotecas, los cánones y canónicas de la revolución, su escenificación urbana, sus héroes y altares, sus arcos de triunfo, sus efemérides, sus tratados de pintura, de fisiognómica, de las pasiones, sus mapas, el cosmopolitismo, la pornografía de sus álbumes antropológicos, catálogos clínicos, policiales, su pintoresca y exotismo, su economía de la acumulación, del acrecentamiento sin medida del capital privado o estatal, de la(s) violencia(s) de

la revolución. ¿La modernización continua de la revolución? Pero también, como no, el dispositivo de la crítica, de la filosofía crítica y de los modernismos que vienen con la revolución. Crítica y modernismos de la metafísica de la representación que, póstumamente, desde la performance de la revuelta ¿no comparecerían dogmáticamente constituidos, sin tematizar la herencia racista, sexista, humanista-especista de la revolución y de su crítica? Porque ¿cómo sería la relación entre revolución, crítica, modernismo y *Geschlecht*?[25] ¿Y cómo sería la relación entre revuelta y *Geschlecht*? El dogmatismo —no podemos no sugerir una formulación luego de asociarlo a la ceguera, y a la ceguera como fascismo— consistiría, antes que en la universalización arbitraria de convicciones, en la puesta en curso de presupuestos o condiciones inadvertidas: "se cree con mayor firmeza en lo que menos se advierte" (Montaigne). El dogmatismo sería mucho menos la afirmación intransigente de una opinión o doctrina, que la aplicación incauta de condiciones imprevistas. La fuente eficiente del dogmatismo resulta más del uso atemático, inercial, de presupuestos en el ámbito que sea, presupuestos que en su inadvertencia instruyen aquello que, se suponía, destruyen.

Vuelvo atrás, un poco, para retomar, incorporar en la conversación la cuestión del materialismo anhumano que parece vibrar en la revuelta a contrapelo del humanismo y de las humanidades de la revolución. Porque ¿cuáles serían, si es que pudiera hablarse de algunas, las humanidades de la revuelta? ¿O acaso no las trae? No podría traerlas, al parecer, mientras su performance consistiera solo en interrumpir, respirar a contrapelo de las humanidades del humanismo en medio de las que germina profanando lo que impide la circulación anárquica de multiplicidades espectrales, nómadas[26]. Lo cual supone, en más de una manera, haberse arrancado el tímpano de las humanidades en sus instituciones hegemónicamente predispuestas. Y habérselo arrancado a través de ellas, pues no habría otro lugar, ni mucho menos un recurso que viniera volando desde fuera. O haber *creado* alguna que se fuera constituyendo en la medida en que deshace la anterior; se fuera (de)constituyendo como ese deshacimiento. En este sentido, la revuelta es desobramiento, deshacimiento, desintoxicación que erosiona las humanidades de la revolución, del especismo, racismo, sexismo —otra vez—, el dogmatismo inercial, performativo, de sus instituciones e institutos, de su democracia vinculada esencialmente al Estado de la revolución. ¿Sus modernismos también? Desintoxicación que perseverara no fundacionalmente, como "el último de la serie" del que hablaba Elizabeth; último que "se da vuelta" de toda su historia, último que respira en el abismo de una pura destitución que hace imposible que la revuelta pueda circunscribirse en la finalidad de una "nueva" constitución de las humanidades. Si una nueva constitución de las humanidades como meras posthumanidades fuera el horizonte de la revuelta, y no la revuelta la mutación sin horizonte de una pura destitución, más que una revuelta hubiéramos experimentado un programa. La revuelta, la coyuntura, ¿su democracia por venir?, no puede anteponerse horizontes, metas, fines, sin extinguirse como tal, como si pudiera, sin morir, refugiarse, estabilizarse en el ruedo de una finalidad, un acto. Poner la revuelta, entonces, bajo el horizonte de una refundación es convertirla en un programa. Es más bien lo programático de cualquier constituyente, lo que hay que avistar desde el descampado de la revuelta, de una revuelta insubsumible a la programación, una refundación, una revolución. Intercalo aquí, un poco atrasada, la cita de Braidotti en extremo abreviada, por cierto, dado el espacio acotado que tenemos: "Pienso que *revolución* hoy en día es un concepto fascista. La gente que usa el concepto de revolución está a la extrema derecha (*rigth-wingers*); ven el conservadurismo (*conservatism*) como verdadera revolución trayendo de vuelta los valores reales, las verdaderas y auténticas nociones de familia, nación, identidad, la tontería usual"[27]. La izquierda tradicional estaría atrapada en las estabilizaciones del conflicto central de revoluciones en la hegemonía de la revolución.

La revuelta que está teniendo lugar en distintos emplazamientos *tamborea* el tímpano, entonces, de la "revolución copernicana- kantiana", puede decirse, como matriz de la revolución antropológica, humanista de las humanidades y ciudadanías modernas y su conflicto central de revoluciones e idearios revolucionarios.

Si según diferenciales de emplazamiento, la revolución, ese fragmento entre fragmentos o modos de producción (mundos), toca por doquier su "universo interior" ejerciendo su paideia como una iglesia invisible, operando en la tactilidad, *pasando a través de los cuerpos, produciendo la realidad* (Foucault), naturalizándose en ellos en la mitología, la inmediatez del sentido común y sus estructuras de reconocimiento y percepción; la performance de la revuelta de acá, resquebraja la cuestión de las humanidades y humanismos de las instituciones, las democracias, las dictaduras, los Estados, de las revoluciones de acá; sus santos, sus héroes, signos, símbolos, gestos, documentos de cultura. Tales documentos no pueden ya "considerarse sin espanto" (Benjamin) en cuanto los experimentas desde el polvo, la testificación que la revuelta levanta. Lo cual no significa militar en la destrucción literal de las imágenes e instituciones en las que se espejean autocomplacidas lxs humanidades imperiales de la revolución. La revuelta raja la empatía, hace saltar el memorial de crímenes en la gestualidad fatua de su estetización, "eclipsa todo lo que sea que el mundo tiene para ofrecernos" (Idris Robinson)[28]. Como decir el mundo entero de la revolución ya colapsa en la promesa pura, sin contenido, de la revuelta cuya performance no simplemente empuja contrahegemónicamente en la hegemonía, sino que desiste, desobra anahegemónicamente la hegemonía. Una revuelta sólo inscrita en la hegemonía, en el conflicto articulado izquierda/derecha, por ejemplo, es una revuelta aún en la revolución, y que hará juego con la "revuelta" neoliberal. "Revuelta", esta última, la neoliberal, sólo homónima, con la revuelta anhegemónica. Porque también la Constitución de Pinochet fue mucho mas una revuelta contra el *estado y la revolución;* pero como revuelta fascista neoliberal que busca restaurar unas inclinaciones como valores sustantivos. La traza de la revuelta de octubre, en cualquier caso, solo germinaría en medio de un posible que, envolviéndola, no la implicaba. El evento de la revuelta no constituye, por lo mismo, un nuevo órgano de la percepción que ya había; sino el acontecimiento sin órganos de una percepción paralela. Una mutación. Y habrá "que poner en el centro (sin centro) las mutaciones", como sugiere Braidotti (2002)[29], *la variación continua de naturaleza (*Deleuze), variación continua de acontecimiento, de agenciamiento. Acontecer siempre de otro modo que evita estabilizarse en un llegar a ser: "nubes que no repiten al repetirse / que ríen de los testigos / porque no hay prisa que pudiera describirlas" (Wislawa Szymborska, 1997)[30].

Constelo, entonces, algunas fórmulas que a lo largo de la conversación van tentando cifrar directa o indirectamente un *materialismo anhumano* que lanza cuerdas hacia los tamboreos que la revuelta ejerce a contrapelo del tímpano de la revolución; fórmulas que resultan bastante inasibles y que deben permanecer inasibles; inasibilidad que no ha de considerarse una señal de fracaso de su formulación. Lo inasible, en este caso, sería inversamente proporcional al fracaso de la formulación, y es ese no fracaso de las fórmulas inasibles, la escritura destituyente en que y desde la que se abismaría la performance (no) universitaria a contrapelo de las humanidades de la universidad de la revolución (¿podría haber acaso una universidad de la revuelta?). Entre tales nombres/fórmulas, como tanteo y citación de tientos escriturarios en esta conversación, al menos éstas: "acto de una inminencia", "pausa suplementaria"; "lugar de una substracción", "de un vacío"; "lo común en lugar de lo humano", "posthumanismo, cuanto menos, antropofágico", "un atentado contra la castración de las humanidades posthumanas; "lo incomunicable de lo común", "una comunidad de intraducibles"; "objeto o personaje límite, el último de toda su serie", el "darse vuelta", el salto de agenciamiento", "castración" y "*a venir*".

Elizabeth Collingwood-Selby. Volvería a insistir en lo que en el oleaje de esta conversación resuena como una especie de diagnóstico inestable sobre la "crisis de las humanidades", y en las aporías que inevitablemente se multiplican hoy a la hora de pensar y de asumir, "efectivamente", una "defensa de las humanidades".

Claramente, "crisis de las humanidades", se ha mencionado ya aquí, no dice una sola cosa ni se dice, tampoco, en ni de un contexto histórico-político que pudiese suponerse consistente, homogéneo y lineal. La crisis de las humanidades, sería y se daría, entre otras cosas, como "crisis de la crisis", y también, como crisis del contexto.

Demasiado esquemáticamente quizá, asociaría la crisis actual de las humanidades —y en esa actualidad está implicada "toda su historia"—, con una especie de desfondamiento, o más bien, con un doble desfondamiento, con dos "clases" distintas de desfondamiento: un desfondamiento que, tentativamente, llamaría "interno" y un desfondamiento "externo".

El desfondamiento "interno" de las humanidades remitiría a la crisis desatada en las humanidades por/en los acontecimientos críticos, siempre singulares, de las humanidades —por/en las humanidades como acontecimientos, como escrituras críticas—; desfondamiento (desfundamento), para retomar la última intervención de Willy, de la revolución humanista en/por la revuelta —¿posthumanista?— de las humanidades, por las humanidades en revuelta; desfondamiento crítico —cada vez— de su imperialismo, universalismo, sexismo, racismo, especismo, etc.; desfondamiento del "dogmatismo que pasa inadvertido en el juicio crítico", en/por la crítica que, exponiéndolo, suspende el juicio, des-arma el horizonte humano de la lengua común y de la historia común, revelando que esa lengua, esa historia y ese horizonte, son un momento, un pasaje ciego que brota, despojado de hegemonía, en y contra esa "comunidad de intraducibles" a la que aludía Andrés entre signos de interrogación.

Lo que paradójicamente sugerimos aquí, me parece, es que sería precisamente este desfondamiento crítico de las humanidades lo que cabría "defender" si se quiere hoy defender las humanidades. Dicho por el reverso: cualquier defensa de las humanidades que se articule y despliegue estratégicamente bajo el afán o la voluntad de consolidar sus logros, de exhibir y expandir sus victorias, volverá irremediablemente, una y otra vez, con todos los matices que se quiera, a rearticular el *continuum* de la historia de las humanidades soberanas que las humanidades críticas —¿posthumanidades?— tendrían que interrumpir.

El otro desfondamiento "de las formas, plataformas, instituciones, objetos y prácticas en y a través de las cuales se construyen las humanidades", sería el que remite a un retiro, a una reducción de fondos públicos y privados para su financiamiento; cuestión que afecta muy directamente a las universidades —especialmente a sus apuestas por mantener y desarrollar las humanidades—, a la investigación intra y extra universitaria, al sistema escolar en general, y que se relaciona también, como hemos visto en Chile, y como se ha visto en muchos otros países, con decisiones e intentos más o menos radicales de reducir o incluso de eliminar del currículum escolar y de la "formación" universitaria —pero también, podríamos deducir, de la "cabeza" y de la sensibilidad de las "poblaciones" en general— el "lujo", el "gasto improductivo" de unos saberes, de unas disciplinas, de unas prácticas que no se autofinancian, ni financian, según se dice, a quienes las ejercen. Leímos, por ejemplo, en el periódico *Semana*, el 28 de abril del 2019: "Bolsonaro plantea recortes a las facultades de humanidades. El primer mandatario brasileño propuso disminuir la inversión en carreras universitarias como Filosofía, Sociología y demás Humanidades para priorizar profesiones "que generen retorno inmediato al contribuyente"[31]. Y resulta más o menos evidente que el problema no es, exclusivamente, el de la supuesta falta de rédito, sino también, aunque más soterradamente, el de no seguir financiando ni fortaleciendo disciplinas y prácticas que incitan a sus ¿"adeptos"?, a sus ¿"usuarios"? —sean estos profesionales o no— a preguntarse por el mundo en el que viven y por la vida que en ese mundo viven, como si ese "mundo" y esa "vida" no fuesen simplemente el único mundo y la única vida que hay, el único mundo y la única

vida "disponibles". La formulación de esas solas preguntas, la vacilación vital que, aunque sea por un instante desatan, ralentizaría, por decir lo menos, el ritmo de una producción que hoy sería responsabilidad prioritaria de cualquier gobierno, de cualquier aparato administrativo, acelerar.

Llego, con esto, creo, al punto que me interesa especialmente retomar a partir de varias de las intervenciones anteriores.

La "defensa de las humanidades", de sus formas, plataformas, instituciones, objetos y prácticas es también hoy, una lucha contra este segundo tipo de desfondamiento; lucha por asegurar las condiciones materiales que hagan posible su "reproducción", y ojalá también su crecimiento: reproducción de sus fuerzas y medios de trabajo.

En este terreno, el terreno en que se libra este flanco de la "batalla" por las humanidades, parece operar, de facto, parece haberse venido imponiendo desde hace tiempo, una lengua dominante. Ese dominio o predominio lo sentimos muy materialmente, creo, todxs quienes no la aprendimos como lengua materna, todxs quienes, a golpe de fuerza, la adquirimos como segundo idioma —sentimos, oímos todavía, su hegemonía—.

Las relaciones entre el Estado como aparato de administración empresarial y la universidad como "corporación burocrática" (Readings), entre el Estado y las instituciones de enseñanza en general, parecen hoy verse predominantemente determinadas por esa lengua; lengua capital en proceso de colonizar, de traducir sin traducción, sin "entre", cuanta lengua bárbara le salga al paso; lengua operativa universal de cálculo y medida del valor y de la valorización del valor; lengua de "metas, horizontes, fines", ganancias, inversiones, capitalizaciones...; lengua que la universidad contemporánea no sólo ha debido aprender a hablar y a "vivir" con fluidez, sino que también ha contribuido a producir, a desarrollar y a enseñar.

¿No es acaso esta lengua dominante la que las humanidades deben hoy, en cualquier lengua y quiéranlo o no, dominar, asumir e incluso fortalecer como lengua común —lengua común de pura equivalencialidad— para defenderse, entre otras cosas, de su desfondamiento económico? ¿No es esta la lengua —¿no-humana, no-humanista?— la que las humanidades académicas han debido y deben seguir cultivando para tratar de asegurar la sobrevivencia institucional de sus prácticas, plataformas, objetos, etc.?

La pregunta aquí —pregunta a la que creo se alude una y otra vez en esta conversación— sería si pueden las humanidades, en lo que podríamos llamar su lucha por la sobrevivencia, asumir estratégicamente esta lengua dominante, esta racionalidad operativa sin quedar atrapadas en ella, sin asumir también en ella —en su habla, en su vocabulario, en la supuesta transparencia y objetividad de su mediación— el curso, el discurso, las prácticas de sus dominaciones; sin, para volver a la última intervención de Silvia, rehabilitarse, reinstituirse o sobrevivir como "saberes castrados", como prácticas castradas.

"Defender" las humanidades "haciendo temblar el *establishment* de las humanidades", y, al mismo tiempo, defenderlas asegurando, contabilizando, celebrando sus logros. ¿Qué hacer en/con esta "y"?

André Menard. Lejos de pretender resumir y menos sintetizar esta serie de idas y vueltas en torno a la pregunta por los actuales derroteros de las humanidades, quisiera centrarme en esa "y" con que se interroga Elizabeth, y que creo cifra cierta tensión inmanente a todas las intervenciones. Esto pues esa "y" indica por un lado la consistencia suspensiva de estas respuestas, el reconocimiento de la inestable ambivalencia que las humanidades reclaman, y que por ejemplo se expresa en esa serie de "más allá" con que Sergio indica su necesaria desubicación: "más allá de la determinación metafísica o logocéntrica del hombre como animal racional, pero también, más allá de la conversión espiritualista de la imagen del mundo", o "más allá de la noción convencional de crisis y de los intentos ingenuos por su recuperación" y al mismo tiempo "más allá del marco estatal-soberano, pero desistiendo de los imperativos técnicos-gerenciales del mercado post-estatal soberano". Más allá que creo remite a la misma encrucijada que Elizabeth plantea entre esos dos "desfondamientos" que estarían

minándolas por fuera y activándolas por dentro. Y esa misma "y", por otro lado, indica la apuesta por un espacio no dialéctico, un espacio más bien afirmativo, incluso aditivo de todas estas ambivalencias, de esa inestabilidad que promete la revuelta por debajo o al margen de las erecciones revolucionarias, de sus inercias hegemónicas, de sus monumentalizaciones canónicas. Afirmación de un escape a todo discurso sustancial que resuena en esa referencia que hace Silvia al horizonte antropófago del poshumanismo y a ese respiro, por llamarlo de algún modo, patafísico y por fuera de la seriedad metafísica, con que dicha vanguardia afirmaba su destino periférico y así daba vuelta su condición de retaguardia de la humanidad (así como de las humanidades de esa humanidad). En este marco esa "y" interrogativa me recordó la pregunta antropófaga por excelencia, "tupí or not tupí", por la cual la opción por lo tupí ya implicaba la renuncia caníbal a la estabilización de su identidad o si se quiere a su afirmación bajo la forma de un objeto extraño, un objeto que marca el punto crítico en que un agenciamiento traspasa sus límites, pero que aun no instituye uno nuevo.

Sigo aquí la referencia de Elizabeth al uso revoltoso o la canibalización que Deleuze hace de la tesis económica marginalista, y a la posibilidad de concebir ya no un objeto funcionalmente marginal, sino que uno que podríamos llamar trans-marginal, en la medida en que ya no es el penúltimo que asegura el valor global de una serie y su agenciamiento, sino que aquél que, sin ser el último del antiguo agenciamiento, tampoco alcanza a ser el primero de uno nuevo. Como ese último e inubicable pelo que cae en el umbral entre una cabellera, que siendo rala aun es cabellera, y una calvicie que, aunque incipiente, ya es calvicie. O como es animal que ya sin ser lobo aun no era perro. O como ese individuo que ya sin ser (otro) animal aun no era (un animal) humano...

Siguiendo este esquema, podemos entonces preguntarnos por la condición marginal *de* las humanidades "y" por la condición marginal *en* las humanidades. La primera implica preguntarse por el estatus de objeto marginal de las humanidades al interior de un agenciamiento político y económico de los saberes y por lo tanto a su estatus de límite lujoso de un orden global de sus valores. Lo que a su vez supone preguntarse por su potencia revolucionaria o revoltosa, vanguardista o multitudinaria, de derrocamiento, de puesta en crisis, de desorden o al menos de desfamiliarización de ese orden. La segunda en cambio implica como dice Elizabeth, preguntarse por esa última crítica o esa última crisis por la que las humanidades mismas marcarían su propia caducidad. El dilema estratégico que estas dos formas de la marginalidad imponen pareciera tener que ver con saber cómo hacer para articularlas, es decir cómo hacer para que la viabilidad económica y material de algo como las humanidades no dependa de su enclaustramiento en la condición de lujo marginal de la serie de los saberes, y haga de su propia potencia crítica, es decir de su propia capacidad o vocación de ponerse en crisis, un museo o un área protegida para la puesta en escena, más o menos estetizada, es decir más o menos castrada, de la crisis.

Se ha insistido en que la historia de las humanidades coincide con la historia de lo imperial, por ello puede ser útil retomar la historia que W.J.T. Mitchell hace de los imperios, o más precisamente del paso de los imperios al imperialismo y de este al imperio (*sensu* Negri y Hardt), presentada como una historia de sus objetos[32]. En este marco plantea una distinción entre, por un lado, la objetividad, entendida como esa actitud indiferente y escéptica propia de la ciencia y que desfamiliariza o desnuda los objetos de los prejuicios que los recubren, y, por otro lado, el objetivismo como la pretensión a una comprensión exhaustiva y total de todo lo dado, propia del "sujeto soberano" de la Ilustración. Y si la primera permite cierta apertura crítica y moderna de lo conocido a la novedad y el cambio, la segunda implicaría su reapropiación al interior del espacio circunscrito y estabilizado de una soberanía enciclopédica. Pero lo interesante es que en el "hueco" que se abre entre ambas hace su aparición "la cosa", como aquello que se resiste a toda comprensión y clasificación objetual. De ahí que las distintas modalidades de lo imperial se hayan enfrentado

a distintas formas de gestión de esta "cosa" bajo la forma de lo que llama "objetos malos": el ídolo a combatir teológicamente en el contexto de los imperios premodernos, el fetiche como estorbo supersticioso a las transacciones del capitalismo naciente en la era de los imperios mercantiles, el tótem como objeto de colección y clasificación etnológica en la de los imperios decimonónicos, hasta llegar al fósil como reliquia científica y biológica en la era del imperio global. En este marco podríamos decir que las humanidades ocupan justamente el no-lugar de esa "cosa". De ahí que su historia pueda leerse como la historia de gestos más o menos miméticos por los que se han investido de suplementos más o menos paródicos de la ciencia o de suplementos más o menos secretariales del soberano. Las humanidades entonces podrían ser aquello que responde por esa "cosa" y que quizás son en sí mismas esa "cosa" -que es otra forma de hablar de ese objeto que oscila entre lo marginal y lo trans-marginal-. Y tal vez por eso no puedan hablar sino en el lenguaje de la mimesis y del simulacro, lenguaje eminentemente caníbal, pero que no siempre se afirman como tal, idolatrándose, fetichizándose, totemizándose o fosilizándose negativamente, es decir asumiéndose como ejemplares patrimoniales, albaceas o vanguardias de otra cosa: la humanidad, el espíritu, la diversidad cultural, el pueblo, la revolución… Afirmar por el contrario la impropiedad de su lenguaje, su no originalidad, o si se prefiere, su singularidad no originaria, puede ser una forma de yuxtaponer esos dos niveles de su marginalidad, la interna y la externa, marginalidad antropófaga capaz de dar vuelta los órdenes de las cosas y de los discursos, y de dejarse dar vuelta en y por las revueltas de las que habla Willy, pero sin renunciar a revolverse a sí mismas y, sobre todo, sin renunciar a un fondo o resto de revuelta ya o aun sin uso, a un fondo o resto de revuelta marginal e intransitiva.

Sergio Villalobos-Ruminott. Me cuelgo de estas últimas intervenciones para darle forma final a mis comentarios. Mi posición con respecto a la pregunta por las humanidades pasaba por desocultar las condiciones de posibilidad de la misma pregunta, lo que me llevó a pensar tanto en el estatuto de la llamada crisis de las humanidades, como en su historia, atendiendo de paso a la forma en que las humanidades, en el contexto de la universidad moderna en general, fueron organizadas según una cierta relación hegemónico-nómica relativa a los modernos Estados nacionales, y según sus imperativos normativos, desarrollistas y modernizantes. La universidad y las humanidades fueron concebidas como instancias estratégicas en la educación (programación) del ciudadano moderno, pero el ciudadano moderno, como tempranamente lo mostró Arendt, no solo declinó con el avance del capitalismo imperial del siglo XX, sino que perdió su vínculo fundamental con el horizonte reformista de los derechos humanos, quedando reducido a una figura funcional a los procesos de acumulación, expropiación y destrucción capitalista: el *homo economicus*.

A su vez, gracias a los discursos de la civilización, de la secularización, de la educación, de la cultura, etc., las mismas humanidades fueron instrumentalizadas innumerables veces en el contexto de las disputas imperialistas modernas (Said), impidiéndonos identificarnos ingenuamente con el llamado a su (simple) "recuperación". Es esta delicada posición intermedia, una posición que no puede ser dialectizada nuevamente según algún cálculo optimista con respecto a la historia, la que más interesa enfatizar acá, en la medida en que lo que se pone en juego con todo esto es la posibilidad de unas humanidades abiertas a la cuestión de la democracia, pero de una democracia radical y universal, "una democracia que aún no ha tenido lugar".

Quiero ser bien claro en esto, unas humanidades realmente abiertas a esta democracia *à venir* no pueden ser pensabas bajo la retórica de la soberanía, en el entendido de que la soberanía no se remite acá solo a su sentido filosófico-político, esto es, no está acotada al orden institucional, a la ley o al Estado, sino que implica e invita a pensar en una cierta dinámica imperial que permea y determina nuestras formas de sociación, de ser unos con otros, y nuestras relaciones con el medio. Unas humanidades sin soberanía, o al

menos capaces de poner en suspenso la ficción soberana, partirían precisamente por un cuestionamiento de los fundamentos metafísicos (aristotélicos) y modernos (Darwin, Hegel) del antropocentrismo, esto es, de la imagen del hombre como animal racional, lógico, productivo y dominador universal (cristiano, hombre, blanco, educado). Pero esta suspensión del presupuesto antropo-logocéntrico que todavía alimenta a las humanidades modernas, implica también una pérdida de soberanía o fuerza, si se quiere, de la crítica y del saber, debilitando sus funciones 'pedagógicas, imperiales y pacificadoras'. Pensar las humanidades como suspensión de la lógica soberana del comando, del dominio, de lo que Heidegger identificó como reducción del mundo a estado de reserva, implica pensar más allá de los límites de la misma democracia liberal contemporánea, y de sus formas institucionales (constituciones, Estados nacionales, comunidades mono-lingüísticas de iguales, etc.), y, por tanto, implica pensar en nuevas formas de organización del contrato social.

Partía mi intervención citando a "Las reglas del parque humano" de Peter Sloterdijk, pues en dicho texto se elabora la irritante pregunta sobre la diferencia entre la 'educación humanista' y la 'programación biogenética', mostrando de paso un cierto humanismo implícito en Heidegger quien todavía se dirige al lector recurriendo a la estrategia epistolar ("Carta sobre el humanismo"). Y acusando recibo de las importantes elaboraciones de cada uno de ustedes en este diálogo, quisiera entonces concluir insistiendo en el vínculo entre *humanidades sin soberanía* y *democracia à venir*, en el entendido que este *à venir*, tal cual lo piensa Jacques Derrida, responde a una concepción no lineal ni determinativa del porvenir: ni futuro ni proyecto, sino a la mera posibilidad de un tener lugar del acontecimiento que ya siempre está con nosotros, en el horizonte mismo de nuestras prácticas y de nuestras "tradiciones".

Por todo esto, no me parece casual que, para el mismo Sloterdijk, Nietzsche aparezca como aquel filósofo que nos permitió comprender el nihilismo occidental bajo la forma de una incorporación o programación afectiva, es decir, como una organización de los afectos que predispone al cuerpo a obedecer un mandato emanado, finalmente, desde la metafísica de la voluntad de poder[33]. Sería esa voluntad de poder (soberanía) la que lleva al hombre a desplazar la inherente pasividad del nihilismo clásico con un nihilismo invertido relacionado con las figuras de la acción, la voluntad, la producción, la pragmaticidad, el saber técnico, etc. En efecto, esta llamada movilización de los afectos no sería sino una forma de conjurar la fatiga de un cuerpo in-movilizado, pero también una forma de optimizar el cuerpo desviado en la improductividad del deseo, en la incapacidad de la inhabilidad (de la *dissability*, como se dice en inglés, para nombrar un campo de estudios sobre diversas formas de la 'disfuncionalidad' corporal), y por esto, la salida desde esta precipitación nihilista de los afectos en la *improductividad* estaría aparentemente en la afirmación de una voluntad que para muchos anticipa la lógica de la movilización total característica del siglo XX.

Curiosamente, Sloterdijk no está ahora tan lejos del Heidegger de los cursos sobre el autor de la *Genealogía de la moral* (1936-1946), cuando piensa el nihilismo como efecto y afecto corporal, pues la lectura heideggeriana también consiste en pensar a Nietzsche como el último eslabón de la filosofía occidental, aquel que la habría llevado a su punto más alto y a su disolución mediante la afirmación de la voluntad de poder como último principio de la metafísica[34]. Lo que Heidegger no deja de interrogar son los remanentes nihilistas que siguen presentes, funcionando de algún modo complejo, en la voluntad de poder como último pensamiento de Nietzsche; y sería este problema el que le lleva a entreverarse con él como si el pensamiento de Nietzsche fuera una instancia ejemplar en la que se hace posible una interrogación de la soberanía del sujeto moderno, de su voluntad y determinación, de su decisionismo y de su razón (fuerza).

No quisiera detenerme en este intrincado problema, que demanda una consideración sostenida de la lectura heideggeriana de Nietzsche, una lectura que nos permita entender no solo la co-pertenencia de Nietzsche al horizonte del ni-

hilismo occidental, sino también, la crítica heideggeriana del cartesianismo como fundamento (*ratio*) de la modernidad, bajo las formas de la razón, del sujeto y de la técnica. Me atreveré sin embargo a sostener que lo que se juega en la interrogación heideggeriana de Nietzsche es, por supuesto, la identificación de la voluntad de poder como *último principio* de la metafísica, el que, proponiéndose como superación del nihilismo, no hace sino re-instalarlo bajo las figuras de la acción, de la movilización, del llamado destinal y de la confrontación. Por supuesto, estas figuras no se expresan solo en el contexto bélico relativo a la recepción nacional-socialista de un Nietzsche cercano a los sueños pangermanistas del Führer, sino que se manifiestan también en las exhortaciones militantes a una movilización total en la dimensión del trabajo, del compromiso y de la productividad, que no lejos de las fantasías alucinadas de la primera movilización total, también alucinan con la producción de un hombre nuevo, durante del siglo XX.

¿Qué otra cosa podría explicar los llamados al sacrificio que han caracterizado tanto a las campañas alemanas hacia el Este, como la respuesta igualmente monumental y trágica que movilizó a todo un pueblo para defender la patria del comunismo? Pero, a la vez, ¿qué otra cosa explica la sostenida demanda sacrificial experimentada como compulsión al trabajo en el horizonte capitalista del mundo libre, pero también en el llamado a las masas para asumir una actitud heroica en la construcción del socialismo y su hombre nuevo? Es como si la lógica nihilista de la movilización total sustituyera la demanda sacrificial de la ética protestante y se instalara en el continuo psíquico-orgánico predisponiendo a los cuerpos a cumplir el guion sacrificial de una exhortación productivista, optimizante y biopolíticamente diseñada. En este sentido, el nihilismo post-nietzscheano ya no se expresaría en las figuras melancólicas de la fatiga, la enfermedad, la depresión o la desidia, sino en las figuras de la híper-actividad, de la híper-productividad y de una creciente militarización o rigidización de los sentidos, los que son programados por una particular educación estética nihilista, es decir, anestesiante y homogeneizante que los predispone a convertirse en eslabones de una cadena productivista que intensifica la lógica devastadora del capitalismo contemporáneo. Sería en abierta confrontación con este nihilismo donde las humanidades encuentran, incómoda y arriesgadamente, su lugar y sus condiciones de posibilidad, a riesgo de ser plegadas a la lógica predominante de una voluntad de poder que se expresa, hoy en día, como devastación general del planeta. Por todo esto, si abogábamos en estas mismas páginas por una universidad y unas humanidades no hegemónicas, no soberanas, no etnocéntricas ni territorializadas en la lógica jurídica del nomos de la tierra moderno, ahora podemos afirmar, para terminar, que de la misma forma necesitamos unas humanidades anárquicas, substraídas al principio de razón y su economía fundacional, en cuanto principio metafísico que ha organizado, en diversos contextos y "épocas", y con diversos nombres (naturaleza, dios, sujeto, técnica), las relaciones de saber y poder: unas humanidades anárquicas, substraídas de la lógica principial del *archê*, en la que los *arcontes* o profesores, las figuras consulares de la burocracia del saber, ya no tienen lugar, y en la que las disciplinas y las competencias se debilitan al no poder imponerse como lengua natural o estado de naturaleza. Solo atendiendo a estas múltiples dimensiones, quisiera insistir, nos permitirá abrir el diálogo relativo a las llamadas humanidades médicas, digitales y ambientales, sin desconocer, pero sin dejar de problematizar su urgencia. BL

NOTAS

1. Friedrich Nietzsche, Escritos *sobre retórica*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
2. Martin Heidegger, *Parmenides*, trad. Carlos Másmela, Madrid, Akal, 2005, p. 55.
3. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo*, trad. Teresa Rocha, Madrid, Siruela, 2000; Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2013.
4. Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, Santiago de Chile, Ediciones Mimesis, 2020.
5. Georges Bataille, "Hegel, el hombre y la historia", *Escritos sobre Hegel,* trad. Isidoro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2005, pp. 35-57.
6. Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo, y acumulación primitiva*, trans. Leopoldo Sebastián Touza and Verónica Hendel, Buenos Aires, Tinta Limón, 2011.
7. Ibid., p. 392.
8. Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo,* trad. Florencia Gómez, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.
9. Luiz Inácio Lula da Silva fue el presidente de Brasil entre 2003–2010. En 1980 concurrió a la Fundación del Partido dos Trabalhadores y fue su primer presidente. Desde el año 2023, Lula cursa su tercer mandato presidencial y ha confirmado sus intenciones de repostularse para un cuarto periodo en las elecciones presidenciales de 2026.
10. Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, trad. Sebastián Puentes y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2017.
11. Ibid.
12. Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, trad. Elsa Tabernig, Madrid, Losada, 1963; Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2016.
13. José Joaquín Brunner es uno de los principales sociólogos de la educación en Chile. Durante el periodo presidencial encabezado por el demócrata cristiano Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994–2000), Brunner encabezó la Comisión de Estudios de la Educación Superior y el Consejo de Evaluadores Técnicos, que en 1994 recomendó la "modernización" de la educación superior chilena. El plan solo consolidó la mercantilización de la educación superior chilena, un proceso iniciado en 1980 bajo la dictadura de Augusto Pinochet.
14. El Proceso de Bolonia (1999) es una serie continua de reuniones entre ministros de educación de Europa y países vecinos con la intención de armonizar los estándares de educación superior. Los críticos del Proceso de Bolonia lo ven como parte de la neoliberalización de la educación superior europea mediante la implantación de la cultura de auditoría y otras formas y técnicas gerenciales que provienen del sector empresarial.
15. Bill Readings, *The University in Ruins*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
16. Susan Sontag, "One Culture and the New Sensibility," *Against Interpretation and Other Essays*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2013, p. 298.
17. Susan Sontag, "Afterword: Thirty Years Later," *Against Interpretation*, ibid., p. 390.
18. León Rozitchner, "Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa", Colectivo Situaciones (ed.), *Conversaciones en el impasse: Dilemas políticos del presente*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2009, pp. 95-134.
19. Tristan Tzara et al., "Twenty-Three Manifestos of the Dada Movement", Dawn Ades (ed.), *The Dada Reader: A Critical Anthology*, trans. Ian Monk, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 183.
20 Oswald de Andrade, "The Cannibalist Manifesto," trans. Leslie Bary, *Latin American Literary Review* 19, no. 38, 1991, pp. 38-42.
21. Oswald de Andrade, "Manifesto of Pau-Brazil Poetry", trans. Stella M. de Sá Rego, special issue, "Brazilian Literature," *Latin American Literary Review* 14, no. 27, 1986, p. 184.
22. La referencia es al ciclo de protestas del 2019, conocidas bajo las denominaciones de "Revuelta social" o "Estallido social". Las protestas comenzaron en respuesta a las subidas de tarifas del transporte público subterráneo en el área metropolitana de Santiago y se extendieron por todo el país para denunciar treinta años de desigualdad social bajo el modelo neoliberal de desarrollo chileno. Las manifestaciones fueron las mayores en la historia del país; el 25 de octubre de 2019, se estima que 1,2 millones de personas, alrededor del 7 por ciento de la población, protestaron en las calles. Véase, Sergio Villalobos-Ruminott, "Neoliberalismo y gobernabilidad: La Revuelta en Chile y sus alcances (parte 1)", *Revista Común*, núm. 15, 2019 [en línea].
23. El uribismo se refiere al programa político asociado al presidente colombiano Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) que combina neoliberalismo, conservadurismo social, populismo de derechas y corporativismo.
24. https://www.youtube.com/watch?v=A6PLJqtDp-6Q&t=110s
25. Jacques Derrida, *Geschlecht III. Sexo, raza, nación, humanidad*, trad. Alejandro Madrid Zan, Buenos Aires, La Cebra/Palinodia, 2023.
26. David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016.
27. CCCB (@cececebe), "Rosi Braidotti: 'Revolution is a fascist concept' A talk with the philosopher about what does it mean to be human in a changing world," Twit-

ter, April 6, 2019.
28. Idris Robinson, "The Revolt Eclipses Whatever the World Has to Offer," interview by Gerardo Muñóz, *Tillfällighetsskrivande*, May 24, 2021 [en línea].
29. Rosi Braidotti, *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela, Madrid, Akal, 2005.
30. Wisława Szymborska, "Clouds," trans. Stanislaw Baranczak and Clare Cavanagh, Wisława Szymborska Foundation, https://www.szymborska.org.pl/en/wislawa/selected-poems/clouds/.
31. "Bolsonaro plantea recortes a las facultades de humanidades", *La Semana* (Colombia), abril 28, 2019. [en línea]
32. W. J. T. Mitchell, *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*, trad. Isabel Mellén, Buenos Aires, Sans Soleil, 2017; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, trad, Juan Antonio Bravo, Madrid, Paidós, 2002.
33. Peter Sloterdijk, *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, trad. Ana María de la Fuente, Madrid, Seix Barral, 2001.
34. Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2013.