

La herencia teórica, las vueltas del Humanismo y el dispositivo de la deuda

MAX HIDALGO NÁCHER Universitat de Barcelona, España / maxhidalgo@ub.edu

Resumen

Este artículo interpreta *Who comes after the subject* (1991) como respuesta filosófica a la restauración de un Humanismo democrático y (neo)liberal que pretendió poner fin a la crisis teórica de los años sesenta y setenta y que muchas veces ha funcionado como obturador de la herencia teórica de aquellos años. Ese discurso humanista conecta, por vías a las que el texto alude, con los dispositivos de la deuda hoy imperantes y, consecuentemente, con las nuevas subjetividades endeudadas.

Palabras clave: estructuralismo / Humanismo / deuda / neoliberalismo / universidad

Theoretical heritage, the return of Humanism and the apparatus (dispositif) of debt

Abstract

This article interprets *Who comes after the subject* (1991) as a philosophical reply to the restoration of a democratic and (neo)liberal Humanism which claimed to have put an end to the theoretical crisis of the sixties and seventies and which has often worked as an obturating mechanism of the theoretical heritage of those years. This humanist discourse, as the text alludes to, is connected to the currently dominant debt apparatus (dispositif) and, consequently, to the new indebted subjectivities.

Key words: structuralism / Humanism / debt / neoliberalism / university

Recibido: 20/02/2019. Aceptado: 05/04/2019

Para citar este artículo: Hidalgo Nácher, Max (2019). La herencia teórica, las vueltas del Humanismo y el dispositivo de la deuda. *El taco en la brea*, 9 (diciembre-mayo), 103-115. Santa Fe, Argentina: UNL. DOI: 10.14409/tb.v1i9.8193

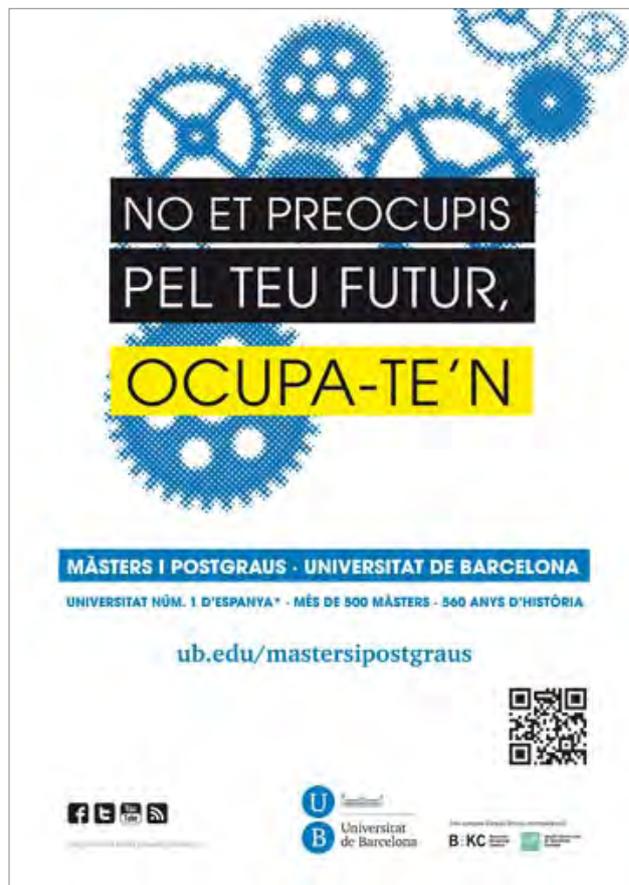
Empezaré contando un cuento —como diría Analía Gerbaudo (2017, 2018)— y echando algunas cuentas. Entré en la Universidad de Barcelona como profesor asociado en el otoño de 2010. En la primavera de 2011, coincidiendo con el llamado 15-M, el decano de la facultad reunió al profesorado para anunciar que la carrera académica, tal como se entendía hasta entonces, había acabado. Desde esas fechas, la universidad española —regida por normas en constante cambio que muchas veces tienden a confundirse con su propia aplicación— vive en un estado de excepción permanente.

En aquellos momentos se hablaba de «crisis», pero se trataba de un desmantelamiento. Se hablaba de recortes (como si se tratara de una pura cuestión cuantitativa), pero lo que estaba en juego —como hoy, aquí, en Brasil— era un cambio de modelo. (España ha sido ya, de hecho, modelo para la reforma del trabajo y de las pensiones en Brasil).¹ Paralelamente a ese proceso, empezó a concebirse al alumno como cliente. En la primavera siguiente (2012), apareció en la facultad un cartel que decía lo siguiente: «No et preocupis pel teu futur, ocupa-te'n».² Era propaganda de enseñanza de Máster y de Posgrado de la propia Universidad de Barcelona dirigida, en ese contexto, a los alumnos de grado: «No te preocupes por tu futuro, ocúpate de él». Esa frase imperativa —a modo de conminación— funcionaba, y funciona hasta hoy, como un dispositivo de captura para la constitución y movilización de las nuevas subjetividades endeudadas.

Transformaciones de la universidad

La universidad española se ha transformado, en pocos años, de un modo radical. Lo primero que ocurrió fue que las asignaturas, materias y disciplinas se convirtieron en créditos, medibles en tiempo de trabajo abstracto; la especificidad de las disciplinas, en un continuo de conocimiento; el estudiante, en cliente; y los estudios, en un instrumento para valorizar el propio currículum en el mercado de trabajo. Eso paralelamente a una precarización progresiva del profesorado y del resto de trabajadores, que parece que no tiene fin. La Universidad de Barcelona —que paga a aproximadamente la mitad de sus profesores unos 560 euros al mes— se vende a sí misma, en esa misma publicidad, como la primera universidad de España. Escondiendo las cuentas para contar un cuento humanista, acredita, además, 560 años de historia —lo que da, hechas las cuentas con un cierto entusiasmo, un euro de salario por año de historia.

El cartel que referí da cuenta de una situación de endeudamiento generalizado. El estudiante está endeudado ya desde siempre con un futuro que aparece como oportunidad y amenaza. Tiene, por lo tanto, que invertir en su futuro. En lo que respecta al profesorado como cuerpo, está endeudado con la institución. Según los cálculos de la universidad, los profesores *le deben horas*. Algunos investigadores producen más que otros, por lo que —según la media con la que son evaluados en cuatro categorías: A, B, C, D— están en deuda con el resto. Y, a su vez, profesores y departamentos están endeudados con las agencias de acreditación.



En este contexto, enlazando con lo que ya señaló José Luis Pardo en 2008, se produce *el descrédito de las humanidades* (255–280) en un momento en el que se acusa a la Universidad de estar económicamente endeudada con unos gobiernos que, a su vez, hacen funcionar la deuda como un dispositivo de control. Maurizio Lazzarato recordaba en *La fábrica del hombre endeudado* que cada niño francés nacía hacia el año 2010 con una deuda de 22 000 euros (29) —en 2014, la deuda que el estado español transfería a cada ciudadano en 2014 rondaba los 20 000 euros—. Esos datos dan razón del carácter religioso del capitalismo (Benjamin)³ y de la relación entre culpa y deuda ya establecida por Nietzsche.⁴ El dispositivo de la deuda, de hecho, no implica simplemente una relación económica, sino que es también generador de subjetividades (Lazzarato:24). Por ahí, suspendiendo el cuento, querría enlazar mi reflexión con el libro que aquí nos convoca.

Después del sujeto, el Hombre

Editado por Jean-Luc Nancy, Eduardo Cadava y Peter Connor en 1991, *Who comes after the subject* es, entre otras cosas, una respuesta filosófica a un acontecimiento que, en aquel momento, ya se había afianzado: la restauración del Humanismo. Ese Humanismo, que adquiere protagonismo en Francia en la segunda mitad de los años setenta, ha ocupado desde entonces cada vez más espacios, obturando la posibilidad de pensar críticamente las problemáticas específicas de la contemporaneidad y, de ese modo, de interrumpir o desviar el funcionamiento de sus dispositivos.

Deleuze, en su contribución al volumen, señalaba cómo la noción de sujeto ya había perdido entonces gran parte de su interés en beneficio de los conceptos de *agenciamiento* y de *dispositivo*, creaciones específicas del pensamiento contemporáneo (1991:95–96). Los conceptos filosóficos —que, en este sentido, no son diferentes de las creaciones artísticas y científicas— se asocian a variables internas (propriadamente filosóficas en este caso) y externas (estados de cosas, momentos históricos). Un concepto muere, decía Deleuze, cuando nuevas funciones en nuevos campos lo hacen prescindible. «Por eso», seguía, «nunca es demasiado interesante criticar un concepto: es mejor construir las nuevas funciones y descubrir los nuevos campos que hacen de él algo inútil o inadecuado» (95).

La realidad histórica se ha transformado; sin embargo, los conceptos del discurso humanista, más allá de su consistencia, continúan insistiendo —operando, hoy en día, en el vacío—.⁵ Como afirmaba el propio Deleuze en otro lugar, en la Francia de la segunda mitad de los años sesenta era el estructuralismo el que constituía la «productividad» de su «época» (1976:599), produciendo nuevos conceptos, discursos y prácticas críticas. Más allá de la vaguedad de una designación que fue producto, en gran medida, de sus detractores, el estructuralismo era, tal como escribía Foucault en *Las palabras y las cosas*, «la conciencia despierta e inquieta del saber moderno» (221).⁶ Derrida, al comienzo de *La escritura y la diferencia* (1967), en un texto de 1963, se refería a él como «una aventura de la mirada, una conversión en el modo de interrogar los objetos» (9).⁷ Ese estructuralismo poco tenía que ver con una ciencia. Ni con las reducciones a las que ha sido sometido posteriormente. Fue un movimiento intelectual que, lejos de ser una simple herencia de Saussure, tomaba su fuerza de un acontecimiento inaugural datado en Jena y que encontró su cierre facticio pocos años después en forma de una nueva restauración. En 1963, Barthes se refería al *homo significans* diciendo que «poco le importa, sin duda, al hombre estructural, su propia duración» (1963:262).⁸ Y Lacan declaraba en 1966 con motivo de la publicación de sus *Escritos*: «El estructuralismo durará lo que duren las rosas» (225).⁹ ¿Por qué acabó el estructuralismo? No porque agotara una productividad específica que, transformada y declinada por otros autores, todavía nos interpela.

Vincent Descombes se refería a esa restauración —de la cual él mismo participó con su libro *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (1979)— al afirmar: «Hasta hace poco, la filosofía francesa había dado la impresión de haber investido la mayor parte de sus energías en emprender la “crítica del sujeto”» (1991:120).¹⁰ Ese «hasta hace poco» señalaba la nueva vía. La publicación de *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (1985), libro escrito por Alain Renaut y Luc Ferry (quien llegaría a ser Ministro de la Jeunesse, de l'Éducation Nationale et de la Recherche del gobierno de Jean-Pierre Raffarin entre 2002 y 2004), constituye un hito de este cierre meramente externo del movimiento intelectual. El llamado «pensamiento del 68» igualaba a Foucault, Derrida, Lacan y... Bourdieu, todos ellos acusados de *anti-humanismo*. Según Renaut y Ferry, la crítica de los valores era la responsable de la crisis de valores contemporánea: el pensamiento nietzscheano llevaba directamente a la arbitrariedad o al totalitarismo. Para acabar con la crisis posterior a 1968 era preciso recuperar la autoridad. Renaut y Ferry se alegraban, por lo demás, de la presunta inconsecuencia de algunos de estos autores:

Si pensamos por un instante en las implicaciones políticas (en el sentido de la representación de la ciudad) que tendrían que tener lógicamente ese tipo de declaraciones tanto en Lyotard como en Foucault, tenemos que felicitarnos de que los autores de esas afirmaciones hayan cultivado la inconsecuencia y hayan podido defender así, felizmente, *como todo o casi todo el mundo*, los derechos del hombre y los valores de la república. (195, el subrayado es mío)¹¹

Esos dos principios liberales —derechos humanos, valores republicanos— son los principios no filosóficos que guían gran parte de las críticas filosóficas realizadas por los *nouveaux philosophes* al pensamiento crítico de los años sesenta. Principios que, como ha señalado Agamben en repetidas veces, no han dejado de mostrar, hasta el día de hoy, su propia inanidad.¹²

Autonomía y heterocronía: dos interpretaciones del romanticismo

La pregunta del humanismo, que es sin duda la pregunta central de la filosofía contemporánea, creemos que tiene que ser retomada de nuevo¹³

Luc Ferry y Alain Renaut (33)

En lo que sigue, me propongo dar algunos elementos para situar históricamente el libro de Nancy y para señalar cómo algunas de las problemáticas ahí en juego atraviesan, con urgencia, nuestro presente. Se trata, por lo tanto, de dar a pensar algunos de los procesos ligados al «fin de la teoría» y a la vuelta del Humanismo. No sería necesario detenerse sobre ello de no ser porque estas transformaciones afectaron a los más diversos campos del saber y fornecen, hasta el día de hoy, los discursos difundidos por el periodismo y los medios de comunicación no solo en Francia, sino también en nuestros países (por lo menos, en lo que respecta a España), en los cuales, dicho sea de paso, emerge en estos días «uno de los paradigmas más ostensibles del siglo XXI: la venganza» (Antelo:65).

Me propongo, pues, indicar algunos elementos relativos a ese cierre histórico que constituye, en un cierto estrato, la antesala de nuestro tiempo. La constitución del *sujeto endeudado* a la que se ha referido, entre otros, Mauricio Lazzarato, resultado de los procesos políticos y económicos acontecidos desde la segunda mitad de los años setenta, se encabalga y articula con las transformaciones

discursivas contemporáneas —y ambas no dejan de anunciar, a ritmo crecientemente acelerado, nuevas e inminentes catástrofes.

El libro de Nancy era una intervención que se oponía al cierre de una época. En su texto de presentación, Nancy recordaba cómo la filosofía tendía a dividirse, en la segunda mitad del siglo XX, en dos bloques: la filosofía anglosajona (heredera de la tradición analítica) y la filosofía continental (especialmente, la francesa). Esa filosofía francesa, que a su vez era heredera del pensamiento alemán de Nietzsche y de Heidegger y, más profundamente, del primer romanticismo alemán, hacía de la herencia un problema y sometía a crítica al racionalismo ilustrado. Ahora bien, en los años ochenta, justo antes de la publicación del libro de Nancy (1991), se produjo, en Francia, una restauración humanista que pretendió romper de plano con la crisis que, desde mediados de los años sesenta, amenazaba con problematizar las evidencias del sentido. Como decía Barthes en el prólogo italiano a *Crítica y verdad* en 1968, la universidad francesa se había defendido durante todo el siglo XX de la entrada de nuevos lenguajes críticos y había funcionado, hasta entonces, como censura de la propia actividad simbólica (1969:9).

Los grandes restauradores del Humanismo en Francia fueron los llamados *nouveaux philosophes*, entre los que se incluyen Bernard Henri-Lévy y André Glucksmann, y con los que se puede relacionar al ya mentado Luc Ferry. Su actuación, que hizo de la televisión una plataforma de difusión destacada, supuso un desplazamiento del cuestionar filosófico, que acercó su retórica al lenguaje común y en ocasiones lo emparentó con la auto-ayuda. Políticamente, implicó una crítica no solo del comunismo, sino también del marxismo, el cual pasó a ser considerado teóricamente responsable de los crímenes comunistas; y, finalmente, una crítica de los excesos de la teoría, del legado nietzscheano y de la crítica de los valores llevada a cabo por el pensamiento contemporáneo.

En los años ochenta, el escenario francés se había transformado. En 1982 Gilles Deleuze y Félix Guattari publicaban *Mille plateaux*. Mientras su primer libro, de 1972, suscitó una viva controversia, este otro apareció, en palabras de los propios autores, en «la calma ya plana, la indiferencia» (92). En 1983, Philippe Sollers volvía a la escritura «realista» con la publicación de su novela autobiográfica *Femmes*. En ella aparecían, bajo los nombres de Fals, Lutz y Werth, alusiones directas a Lacan, Althusser y Barthes. Cabría preguntarse, en ese sentido, qué relación tiene el auge de ciertas escrituras o reconstrucciones autobiográficas con el giro aquí referido (pienso en Sollers, Kristeva, Todorov —2002— y Compagnon en Francia, y en Fernando Savater, Eugenio Trías y Jordi Llovet en España). En 1984, y en el ámbito de la crítica literaria, *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, de Tzvetan Todorov, suponía ya un ajuste de cuentas y de cuentos con su propio recorrido crítico y el de sus contemporáneos (Hidalgo:200–204). Y, en el plano político, un «research paper» de la CIA de 1985 titulado «France: Defection of the Leftist Intellectuals» arrancaba con estas palabras: «Hay un nuevo clima intelectual en Francia —un espíritu anti-marxista y anti-soviético que hará difícil que nadie pueda movilizar una oposición intelectual significativa contra las políticas estadounidenses» (CIA:v).¹⁴

Esa cronología lineal es, por supuesto, engañosa, y ese cierre meramente aparente. Si refiero estos pocos hechos es porque —tal como, de otro modo, Derrida retomaba el legado marxista en *Espectros de Marx* respondiendo en 1993 a un estado de cosas que encontraba una figura paradigmática en Francis Fukuyama¹⁵ (1989, 1992)— Nancy se hacía cargo, en «ese desajuste de lo contemporáneo» (Derrida 1995:115) al que se refiere Derrida, de ese legado que el humanismo pretendía

clausurar. Ya un libro como *El Absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (1978), publicado con Philippe Lacoue-Labarthe, era una respuesta a la transformación discursiva en curso. Todorov había publicado el año anterior *Teorías del símbolo*, un libro en el que se reducía el romanticismo al problema de la autonomía del arte. En esta época, y apoyándose en los *nouveaux philosophes*, el crítico búlgaro emprendía un camino que le llevaría a alejarse del estructuralismo y de un «anti-humanismo» teórico que nunca le interesó. Su giro se dio por mediación de Ferry, del que afirmaba Todorov que le «inmunizó contra las críticas del “antihumanismo” francés de los años sesenta».¹⁶ En esa categoría sumaria, el crítico búlgaro incluía a los cuatro autores ya mencionados estudiados por Ferry y Renaut: Foucault, Derrida, Bourdieu y Lacan (152). En ese libro de 1977 y en *Simbolismo e interpretación* (1978), Todorov trazaba una historia de las teorías literarias y de la interpretación para mostrar cuáles eran los rasgos que compartían todavía con el romanticismo poetas y críticos supuestamente anti-románticos como Poe, Baudelaire, Blanchot o Jakobson.

En el libro de Nancy y Lacoue-Labarthe y en el de Todorov estaban en juego dos interpretaciones diferentes de la *arché* o del inconsciente crítico contemporáneo. El conflicto entre la nueva crítica humanista y la crítica anti-humanista (es decir, esa crítica que abogaba, con mayor o menor fortuna, por la «disolución del humanismo etnocéntrico» —Pardo 2001:30—) encontraba en el primer romanticismo alemán una piedra de toque con la que medir sus fuerzas. Sus respectivas lecturas desplegaban dos imágenes del romanticismo que, lejos de agotarse en la erudición o en un saber de anticuario, pretendían ser intervenciones en el campo de la crítica y de los estudios literarios, dado que —tanto para el uno como para los otros— el pensamiento literario del primer romanticismo alemán formaba parte del inconsciente crítico de los autores contemporáneos.

La tesis de Todorov (que desaloja de su seno cualquier tipo de especulación) se deja resumir en la siguiente afirmación: «La “literatura” nació de una oposición con el lenguaje utilitario, el cual encuentra su justificación fuera de sí mismo; por contraste, la literatura es un discurso que se basta a sí mismo» (1984:10).¹⁷ La de Nancy y Lacoue-Labarthe exige un desarrollo un poco más largo. ¿Por qué era —como afirmaban los autores— «urgente» e «indispensable» publicar en Francia, en 1978, la traducción de este conjunto de escritos de los primeros románticos alemanes? En primer lugar, porque «el romanticismo [era] la inauguración del absoluto literario» (21), de una imagen o experiencia excesiva de la literatura que la hacía una «poesía universal progresiva» que aspiraba a transformar la vida haciéndose cargo de la totalidad. En segundo lugar, porque a través de esa imagen de la literatura, íntimamente ligada a una problemática comunidad de lenguaje destapada en Jena, se abrió «el espacio de lo que llamamos hoy, con una palabra a la que los románticos aficionaban particularmente, la “teoría”» (27).

La historia de la teoría no sería, por lo tanto, una historia eminentemente francesa que pudiera clausurarse en Francia, sino que tendría su lugar de emergencia en el primer romanticismo alemán en torno a un lugar (Jena) y a una revista (el *Athenaeum*). Ese sería, según los autores, «nuestro lugar de nacimiento» (17). Espacio de una crisis social, política y filosófica en la que se abría el pensamiento literario de la modernidad, el cual se caracteriza por hacer comunicar a través de sí la literatura, la política y la intimidad y que, en ese mismo gesto, *desquiciaría las temporalidades*. «Su proyecto», continuaban los autores, «no será un proyecto literario, y no abrirá una crisis en la literatura, sino una crisis y una crítica generales» (14).¹⁸

Intentando subsanar en parte el proverbial desconocimiento entre franceses y alemanes, el libro pretendía llenar un vacío en el justo momento en el que el propio movimiento crítico francés

heredero de aquella tradición estaba siendo desmantelado. Siguiendo ese motivo, no sería difícil trazar una genealogía que, introduciendo toda una serie de mediaciones, fuera de la práctica literaria de algunos poetas franceses que hacían de la escritura el lugar de un trabajo y de una transgresión (Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé) a la escritura crítica de Maurice Blanchot o de Georges Bataille; y, a su vez, de esta a la práctica intelectual de Jacques Derrida o de Michel Foucault. En todos estos autores la literatura aparecía como motor o límite del pensamiento. El libro, volviendo sobre esa tradición, suponía un punto de llegada de la teoría literaria de los setenta, momento en el que se hacía posible empezar a rescatar —frente a la creencia general según la cual el romanticismo sería *una cosa del pasado*— toda una serie de complicidades que le devolvían su actuante actualidad: «Lo que nos interesa en el romanticismo es que pertenezcamos aún a la época que él inició y que esta pertenencia, que nos define (mediante el inevitable desfase de la repetición), sea precisamente lo que no cesa de denegar nuestro tiempo». Su conclusión era tajante: «Existe hoy (...) un verdadero *inconsciente* romántico» (26).¹⁹

Paradigmas epistemológicos

Ese inconsciente romántico que hacía del sentido una instancia política y de la literatura el lugar de una promesa de transformación generalizada no ha dejado de ser desmantelado desde entonces. Derrida, en la entrevista incluida en el volumen de Nancy que nos ocupa, se refería al moralismo de los *nuevos filósofos*: «El diagnóstico implica por lo tanto una promesa: haremos justicia, salvaremos o rehabilitaremos al sujeto. Un eslogan, por lo tanto: una vuelta al sujeto, una vuelta del sujeto» (1991:96).

Esa vuelta del sujeto —a la que todavía hoy en ocasiones se intenta reducir al último Barthes y al último Foucault— suponía una restauración monárquica que recuperaba las evidencias de la subjetividad y la objetividad. En el campo de la lingüística, ese trabajo fue protagonizado por el cognitivismo y la lingüística chomskiana, que no por casualidad es una lingüística cartesiana. El cambio de paradigma epistemológico implicaba una *vuelta al naturalismo*. Como sostiene Jean-Claude Milner, la lingüística dejaba de ser entonces una ciencia de *lo real* para pasar a estudiar, simplemente, un segmento de *la realidad* (353). Como ya ha notado Agamben en *Signatura rerum*, la lingüística era una disciplina histórica, pero el nuevo paradigma es biológico:

En este punto es posible comprender qué está en juego en el desplazamiento del paradigma de las ciencias humanas desde la gramática comparada (una disciplina en esencia histórica) hacia la gramática generativa (una disciplina en última instancia biológica). En ambos casos, el problema es el del anclaje ontológico último, que para la gramática comparada (y para las disciplinas que en ella se fundan) es un evento histórico originario, y para la gramática generativa (y para las disciplinas cognitivas solidarias con ella) es el sistema neuronal y el código genético del *homo sapiens*. El actual predominio en el ámbito de las ciencias humanas de modelos provenientes de las ciencias cognitivas testimonia este desplazamiento del paradigma epistemológico. (2010:149–150)

La lingüística es, para Chomsky, una parte de la psicología que tiene que dar cuenta de una gramática universal y de la capacidad de adquirirla, la cual reposa sobre fundamentos biológicos.²⁰ Esa reivindicación de la naturaleza hace juego, en la propia filosofía chomskiana, con la creencia en la libertad como esencia de lo humano. El anarquismo político de Chomsky es, de ese modo,

ontológicamente monárquico. La filosofía (neo)liberal y humanista de los *nouveaux philosophes* se apoya, de hecho, en presupuestos análogos, y en algunos contextos funcionó como obturador y sustituto de esa crisis del pensamiento. En España, por caso, los mismos autores que tradujeron a Derrida, Bataille y Deleuze —y que fueron bautizados como *neo-nietzscheanos* en los años setenta— fueron los que, desde los años ochenta, decretaron su nulidad y restauraron una suerte de doxa humanista y (neo)liberal (Vázquez García 2010, 2014).

Por detrás del Hombre, el Mercado: el sujeto endeudado

Por todo lo dicho, es posible situar *Who comes after the subject* —libro colectivo publicado en los Estados Unidos— en el contexto de la restauración general de los años ochenta que lo precede, con Todorov y los *nouveaux philosophes*, y a las puertas de la cual Nancy se volvía sobre el primer romanticismo alemán para contar una historia diferente a la que montaba en aquel mismo momento Todorov en sus *Teorías del símbolo*. Allí decían Nancy y Lacoue-Labarthe, precisamente: «No hemos salido de la época del Sujeto» (27).²¹ La discusión por el sujeto y su liquidación, por su muerte y su vuelta, aparece, en este punto, como postiza. Frente a ella, tanto Peter y Christa Bürger, en *La desaparición del sujeto* (1998),²² como Derrida en la entrevista que aparece en el volumen, señalaban que lo que estaba en juego era, más bien, una reinterpretación y reinscripción del sujeto (1991:97). El propio Deleuze afirmaba en otro lugar, refiriéndose al estructuralismo:

El estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque preindividuales. (1976:596)

Tanto el humanismo de Ferry como el cientifismo generativista suponían, frente a la transformación estructural (Pardo 2001:7–32), la restauración de un campo humanista que piensa la especificidad de lo humano para enraizarla en una continuidad biológica. Y ambos modos de pensamiento, que parten de la negativa a desplazar la centralidad del sujeto, hacen juego con las políticas neoliberales que desde entonces han ido extendiendo su imperio.

Podemos preguntarnos, pues, dado que «el sujeto es la instancia que sigue al lugar vacío» (Deleuze 1976:596), cómo este lugar vacío se ha transformado desde los años setenta y cómo funcionan, al margen de lo humano, los actuales dispositivos de subjetivación. Pues, acompañando a esa restauración humanista, la crisis de 1979 hizo de la deuda pública y privada un motor central de la economía contemporánea; y, en nuestros días, la deuda pública de los estados es a su vez transferida a los ciudadanos. De ese modo, el dispositivo de la deuda se constituye en el motor económico y subjetivo de la economía contemporánea (Lazzarato:24–25). Barthes, en su prólogo italiano de *Crítica y verdad* de 1968, equiparaba «la verdad objetiva del texto» y el «valor humano de la obra», pues ambos hacían estructura (1969:10). Dando un paso más, hoy podemos ver cómo hacen estructura los dispositivos de la deuda y el discurso humanista, los cuales reprimen el ya referido desajuste constitutivo de lo contemporáneo (Derrida 1995:115). En ese sentido, el discurso humanista, aunque tenga cosas que decir, no tiene nada que hacer con ese dispositivo de la deuda.

De hecho, el eslogan que traje al principio, de raíz claramente humanista, reproduce esta misma lógica que atraviesa las prácticas sociales contemporáneas.²³ Se trata de un humanismo

puesto al servicio de una deuda que se renueva a cada nueva transacción. «No te preocupes por tu futuro, ocúpate de él». Es decir: subordina tu vida al futuro; asume como propias las contingencias del mercado, responsabilízate de ellas; individualiza la culpa; pliégate al dispositivo; satisface esta deuda infinita; olvida el resto.

Nancy y Lacoue-Labarthe cerraban su prólogo de 1978 del siguiente modo: «Se puede, no es tarea sobrehumana, mostrar un mínimo de lucidez. En estos tiempos que corren, ya sería mucho» (28).²⁴ El prólogo con que acompañaban los textos románticos era una especie de utillaje destinado a unos lectores que estaban a punto de entrar en una época de indigencia y de olvido. Pues lo que vino después —según el diagnóstico de Deleuze en el apartado «Cultura» de su *Abecedario*— sería el desierto: una época de una extrema pobreza intelectual. «Atravesar un desierto no es gran cosa», decía ahí Deleuze, «lo que es terrible es crecer en él», dado que, «cuando algo desaparece, nadie se da cuenta, por la simple razón de que cuando algo desaparece, no se lo echa en falta» (1996). Esos libros de Nancy pretendían hablar precisamente de *ese resto* —de esa herencia— que, cuando faltó, no se echó en falta.

Notas

1 Pueden consultarse al respecto, entre otras muchas fuentes, algunos artículos periodísticos de la edición brasileña de *El País* reseñados en la bibliografía final.

2 http://www.ub.edu/web/ub/ca/menu_eines/noticies/2012/07/031.html

3 Afirma Agamben, refiriéndose a ese texto de Benjamin de 1921: «Questo culto è permanente, è “la celebrazione di un culto sans trêve et sans merci”. Non è possibile distinguere in esso tra giorni di festa e giorni lavorativi, ma vi è un unico, ininterrotto giorno di festa-lavoro, in cui il lavoro coincide con la celebrazione del culto» (2017:118).

4 «Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque solo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral “culpa” (*Schuld*) procede del muy material concepto “tener deudas” (*Schulden*)? (Nietzsche:71). «El sentimiento de culpa (*Schuld*), de la obligación personal, para volver a tomar el curso de nuestras investigaciones, ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores» (80).

5 Una crítica análoga oponía Adorno en 1962 a la idea de compromiso sartreana. El sujeto autónomo que sostiene el proyecto político del filósofo francés no podría ser sino una ficción compensatoria en la segunda mitad del siglo XX. Así, refiriéndose a las obras de Beckett, afirmaba Adorno: «Gozan de la única gloria

hoy en día digna de tal nombre: todos se horrorizan ante ellas y, sin embargo, nadie puede negar que estos excéntricos dramas y novelas tratan de aquello que todos saben y de lo que nadie quiere hablar. Los filósofos apologetas quizá encuentran conveniente ver en su obra un proyecto antropológico. Pero trata de hechos históricos sumamente concretos: la dimisión del sujeto. El *ecce homo* de Beckett es aquello en lo que los hombres se han convertido» (408–409). Por eso mismo, «la prosa de Kafka, los dramas de Beckett o la verdaderamente monstruosa novela de éste *El innombrable* ejercen un efecto por comparación con el cual las obras oficialmente comprometidas parecen juegos de niños; producen la angustia de la que el existencialismo no hace más que hablar» (409).

6 «Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne» (Foucault:221).

7 «Si elle se retirait un jour, abandonnant ses œuvres et ses signes sur les plages de notre civilisation, l'invasion *structuraliste* deviendrait une question pour l'historien des idées. Peut-être même un objet. Mais l'historien se tromperait s'il en venait là: par le geste même où il la considérerait comme un objet, il en oublierait le sens, et qu'il s'agit d'abord d'une aventure du regard, d'une conversion dans la manière de questionner devant tout objet. Devant les objets historiques —les siens— en particulier. Et parmi eux très insolite, la chose littéraire» (Derrida 1967:9).

8 «Parce que toute pensée sur l'intelligible historique est

aussi participation à cet intelligible, il importe peu, sans doute, à l'homme structural de durer: il sait que le structuralisme est lui aussi une certaine *forme* du monde, qui changera avec le monde; et de même qu'il éprouve sa validité (mais non sa vérité) dans son pouvoir à parler les anciens langages du monde d'une manière nouvelle, de même il sait qu'il suffira que surgisse de l'histoire un nouveau langage qui le parle à son tour, pour que sa tâche soit terminée» (Barthes 1963:472).

9 «Le structuralisme durera ce qui durent les roses, les symbolismes et les Parnasses: une saison littéraire, ce qui ne veut pas dire que celle-ci ne sera pas plus féconde» (225).

10 «Until recently, French philosophy had given the impression of having invested the best part of its energy in the enterprise of the «critique of the subject» (...). This conviction was shared by the two rival schools: authors of "structuralist" inspiration (known in the United States under the label of "post structuralism") and authors of Heideggerian inspiration. Lately, several philosophers have recommended a return to one or another version of the philosophy of the subject (a return, of course, illuminated and informed by the results of the critique)» (Descombes 1991:120).

11 «Si l'on songe un instant aux implications politiques (au sens de la représentation de la cité) qui devrait avoir en toute logique ce genre de déclarations, aussi bien chez Lyotard que chez Foucault, on se prend à se féliciter que les auteurs de ces propos aient si ardemment cultivé l'inconséquence et aient pu aussi, fort heureusement, défendre, *comme tout le monde ou presque*, les droits de l'homme et les valeurs de la république» (Ferry y Renault:195, el subrayado es mío).

12 «No es éste el lugar para rehacer la historia de los diversos comités internacionales a través de los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y posteriormente la ONU trataron de hacer frente al problema de los refugiados, desde el *Bureau Nansen* para refugiados rusos y armenios (1921), el Alto Comisariado para los prófugos de Alemania (1936), el Comité intergubernamental para los prófugos (1938) y la *International Refugee Organization* de la ONU (1946), hasta el actual Alto Comisariado para los refugiados (1951), cuya actividad no tiene, según el estatuto, carácter político sino solo "humanitario y social". Lo esencial es que cuando los refugiados no representan ya casos individuales sino un fenómeno de masas (como sucedió entre las dos guerras y nuevamente ahora), tanto las mencionadas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnes

invocaciones a los derechos individuales del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no solo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada. Toda la cuestión quedó transferida de esta forma a manos de la policía y de las organizaciones humanitarias» (Agamben 2001:23-24).

13 «La question de l'humanisme, qui est sans doute la question centrale de la philosophie contemporaine, nous semble devoir être reprise à nouveaux frais» (Ferry y Renault:33).

14 «There is a new climate of intellectual opinion in France—a spirit of anti-Marxism and anti-Sovietism that will make difficult for anyone to mobilize significant intellectual opposition to US policies» (CIA:v).

15 «What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of postwar history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government» (Fukuyama 1989:1).

16 «En los años sesenta y setenta, no me interesaban los debates sobre la muerte del hombre, era algo que no entraba dentro de mi campo de visión (...). A comienzos de los años ochenta también conocí a Luc Ferry, un brillante y joven filósofo de quien me hice amigo y que me inmunizó contra las críticas del "antihumanismo" francés de los años sesenta» (Todorov 2003:153). Y añade: «Me sentía próximo (...) de Genette: compartíamos esa perspectiva material, casi técnica, de la obra literaria. No teníamos discurso alguno sobre la muerte del sujeto, sobre el poder, y los escritos de Lacan no nos resultaban muy confiables» (70). Por lo demás, su libro *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France* (1998) se abre con la dedicatoria «a mis amigos Luc [Ferry] y André [Glucksmann]».

17 «La "littérature" est née d'une opposition avec le langage utilitaire, lequel trouve sa justification en dehors de lui-même; par contraste, elle est un discours qui se suffit lui-même. En conséquence, les relations entre les œuvres et ce qu'elles désignent, ou expriment, ou enseignent, c'est-à-dire entre elles et tout ce qui leur est extérieur, seront dévalorisées; en revanche, une attention soutenue sera portée à la structure de l'œuvre elle-même, à l'entrelacement interne de ses épisodes, thèmes, images. Depuis les romantiques jusqu'aux surréalistes et au Nouveau Roman, les écoles littéraires se réclameront de ces quelques principes essentiels, tout en divergeant dans les détails ou dans les choix du vocabulaire» (Todorov 1984:10).

18 «Leur projet ne sera-t-il pas un projet littéraire, et n'ouvrira-t-il pas une crise dans la littérature, mais une crise et une critique générales (sociale, morale, religieuse, politique: on trouvera tous ces aspects dans les *Fragments*) don't la littérature ou la théorie littéraire seront le lieu d'expression privilégié» (14).

19 «Il y a aujourd'hui, décelable dans la plupart des grands motifs de notre "modernité", un véritable inconscient romantique» (Lacoue-Labarthe y Nancy:26).

20 «Linguistics is part of psychology; I cannot conceive of it in any other way», de modo que «psychology of language, properly understood, is a discipline which embraces the study of the acquired system (the grammar), of the methods of acquisition (linked to universal grammar), and models of perception and production, and which also studies the physical bases for all of this. This study forms a coherent whole» (Chomsky:43-44). En esa psicología reposa la gramática universal y la capacidad de adquirirla, que a su vez remite a fundamentos biológicos (63): «Of course, this is on the assumption that the human mind is part of nature, that it is a biological system like others (...). Human reason, on this view, is not the universal instrument that Descartes took it to be but rather a specific biological system» (66). El lenguaje, de ser la clave de bóveda del sistema del saber, pasa a ser un saber regional de la psicología cognitiva: «Linguistics is one part of cognitive psychology: a part that is relatively easy to isolate. Language is a system (very rich, to be sure) but easy to isolate, among the various mental faculties» (46).

21 «Nous ne sommes pas sortis de l'époque du Sujet» (Lacoue-Labarthe y Nancy:27).

22 Así arranca su introducción: «El sujeto ha caído en descrédito. Desde el giro hacia la filosofía del lenguaje el paradigma de la filosofía del sujeto se considera obsoleto. Ciertamente hay autores que la defienden, y en Francia se habla incluso desde hace algún tiempo de un "retour du sujet"; pero la mayoría de las corrientes filosóficas (filosofía analítica, estructuralismo, teoría de sistemas, incluso la teoría de la comunicación) se las arreglan sin sujeto. El paradigma, según se dice,

se encuentra agotado» (Bürger y Bürger:9). Frente a ese relato, pretenden tomar esas discusiones como un síntoma: «No hace todavía demasiado tiempo cuando el discurso de la muerte del sujeto parecía contener la clave para la comprensión de nuestro presente. Sin embargo, antes de que se hubiera comenzado seriamente a dilucidar el contenido significativo de la extraña fórmula, se perdió el interés en ella (...). El sujeto no deja de ser la categoría central de la Modernidad; el discurso relativo a su muerte muy bien podría ser, por tanto, expresión de la conciencia de hallarnos en una época de tránsito» (12). Desde esa perspectiva, la muerte del sujeto no remite a «un suceso datable de algún modo (por ejemplo, un cambio de paradigma del primado del sujeto al del lenguaje), sino de una transformación en curso del posicionamiento respecto de la categoría central de la Modernidad. Del mismo modo que la muerte de Dios deja algo tras de sí, a saber, la marca del lugar en el que estaba Dios, así deja también la muerte del sujeto una huella que remite a él. Esto significaría que: también tras su muerte nos es aún presente el sujeto, solo que ya no como un esquema, libre de contradicción, del orden de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos, sino como un esquema quebrado en sí» (13).

23 En su panfleto *Contra el Humanismo*, Félix Duque definía del siguiente modo la misión del humanismo contemporáneo: «Frente al *fundamentalismo religioso* (el más severo y radical de los *antihumanismos*) y la doble *tiranía de la máquina y del mercado*, es urgente restablecer —se dice— el sentido del hombre, hay que devolverle su "dignidad"» (63). Los atributos esenciales de ese discurso serían «una manifiesta autorreferencialidad y una —más o menos solapada— instancia superior de valoración» (10). A través de ellos, «aquello que comenzó siendo un movimiento pedagógico para remediar los males sociales mediante una vuelta a valores perennes (...) se presenta actualmente como la Filosofía por antonomasia» (39).

24 «On peut tout de même, ce n'est pas une tâche surhumaine, faire preuve d'un minimum de lucidité. Par les temps qui courent, ce serait déjà beaucoup» (Lacoue-Labarthe y Nancy:28).

Referencias bibliográficas

Adorno, T.W. (2003). Compromiso. En *Notas sobre literatura. Obra completa*, 11. Madrid: Akal.

Agamben, G. (2001). Más allá de los derechos del hombre. En *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos, 21-30.

- (2010). *Signatura rerum: sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- (2017). «Il capitalismo come religione». En *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza, 113–136.
- Antelo, R.** (2018). La venganza. *El taco en la brea*, 5(8), 59–65.
- Barthes, R.** (1969). Pròleg. En *Crítica i veritat*. Barcelona: Llibres de Sinera, 9–15.
- (1963). L'activité structuraliste, *Les lettres nouvelles*. Citado de *Œuvres complètes*. París: Seuil, 2002, 466–472.
- Benjamin, W.** (2015). El capitalismo como religión. *Katatay. Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, (13), 178–186. Traducción, notas y comentarios de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis.
- Bürger, P. y Bürger, Ch.** (2001). Introducción. En *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal.
- Chomsky, N.** (1979). *Language and responsibility. Based on conversations with Mitsou Ronalt*. Sussex: The Harvest Press (París: Flammarion, 1977). Traducción del francés de John Viertel.
- CIA** (1985). «France: Defection of the Leftist Intellectuals» (confidential EUR 85-10199 December 1985), p.v. <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP86S00588R000300380001-5.PDF>
- Compagnon, A.** (2013). *Une question de discipline. Entretiens avec Jean-Baptiste Amadieu*. París: Flammarion.
- Deleuze, G.** (1976). ¿En qué se reconoce el estructuralismo? En Châtelet, F., (Ed.). *Historia de la filosofía*. Tomo IV. Barcelona: Espasa Calpe.
- (1991). A philosophical concept. En Nancy, J.-L., Cadava, E. y Connor, P. *Who comes after the subject?* New York/London: Routledge, 94–95.
- (1996). «C» comme culture. En *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (3 DVDs). Dirigido por Pierre-André Boutang. Entrevistas a cargo de Claire Parnet, Montparnasse.
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1994). Prefacio a la edición italiana de *Mille plateaux*. *Archipiélago*, (17), 92–94.
- Derrida, J.** (1967). Force et signification. *Critique*, 193–194, juin-juillet 1963. Citado de *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 9–49.
- (1991). «Eating Well», or the calculation of the subject: an interview with Jacques Derrida. En Nancy, J.-L., Cadava, E. y Connor, P. *Who comes after the subject?* New York/London: Routledge, 96–119.
- (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta, 1995.
- Descombes, V.** (1979). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*. París, Minuit.
- (1991). Apropos of the «critique of the subject» and of the critique of this critique. En Nancy, J.-L., Cadava, E. y Connor, P. *Who comes after the subject?* New York/London: Routledge, 120–134.
- Duque, F.** (2003). *Contra el Humanismo*. Madrid: Abada.
- El País** (2017). Miguel González, Temer coloca as reformas que Rajoy fez na Espanha como modelo para o Brasil, 24 de abril de 2017 https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/24/politica/1493052252_223869.html?rel=mas; Manuel V. Gómez, A reforma da Espanha que inspirou Temer: mais empregos (precários) e com menores salarios, 27 de abril de 2017 (https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/27/internacional/1493296487_352960.html); Ramón Oliver, Reforma trabalhista espanhola faz cinco anos: assim é a geração de jovens desencantados que ela deixou, 11 de julio de 2017 (https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/16/economia/1497635788_119553.html); M. V. G., Reforma trabalhista na Espanha: como recuperar os salários após cinco anos de queda (https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/04/internacional/1499157663_705701.html); Antonio Maqueda, 20% da população espanhola se afasta da classe média devido ao emprego precário, 10 de diciembre de 2017 (https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/09/economia/1512844379_448525.html

- Ferry, L. y Renaut, A.** (1985). *La pensée 68*. París: Gallimard.
- Foucault, M.** (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- Fukuyama, F.** (1989). The End of History? *The National Interest*, (16), 3-18.
- (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Macmillan.
- Gerbaudo, A.** (2017). How Does Literary Theory Cross Boundaries (or Not)? Notes on a Case Study. *Journal of World Literature*, (3), 92-103.
- (2018). El fuego, el agua, la biodegradabilidad. Apuntes metodológicos para un archivo porvenir. En Vigna, D. y Olga Arán, P. *Archivos, artes y medios digitales: teoría y práctica*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados/Universidad Nacional de Córdoba, 41-66.
- Hidalgo Náchter, M.** (2017). La Teoría de la Literatura: pasado y presente de un problema. *Badebec*, 13(7).
- Kristeva, J.** (1990). *Les Samouraïs*. París: Fayard.
- Lacan, J.** (2001). Petit discours à l'ORTF. En *Autres écrits*. París: Seuil, 221-226. Entrevista difundida el 2 de diciembre de 1966 en «Matinéés», de France-Culture, durante la emisión de Georges Charbonnier «Sciences et Techniques», con motivo de la publicación de los *Écrits* de Lacan. El texto fue publicado posteriormente en 1967 la revista *Recherches*, 3-4, 5-9.
- Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J.L.** (1978). *L'absolu littéraire. Théorie littéraire du romantisme allemande*. París: Seuil.
- Lazzarato, M.** (2011). *La fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*. París: Amsterdam.
- Llovet, J.** (2011). *Adiós a la Universidad. El eclipse de las Humanidades*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Milner, J.-C.** (2008). Le paradigme: programme de recherches et mouvement d'opinion. En *Le périple structural. Figures et paradigme*. París: Verdier.
- Nancy, J.-L., Cadava, E. y Connor, P.** (1991). *Who comes after the subject?* New York/London: Routledge.
- Nietzsche, F.** (1996): *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Pardo, J. L.** (2001). *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal.
- (2010). El conocimiento líquido. Sobre la reforma de las universidades públicas (2008). *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Savater, F.** (2003). *Mira por dónde. Autobiografía razonada*. Madrid: Taurus.
- Sollers, P.** (1983). *Femmes*. París: Gallimard.
- Todorov, T.** (1984). *Critique de la critique*. París: Seuil.
- (1998). *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*. París: Grasset.
- (2003). *Deberes y delicias. Entrevista con Catherine Portevin*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. (*Dévoirs et délices, une vie de passeur*. París: Seuil, 2002).
- Trías, E.** (2003). *El árbol de la vida*. Barcelona: Destino.
- Vázquez García, F.** (2010). *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*. Madrid: Abada.
- (2014). *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*. Madrid: Biblioteca Nueva.