

El futuro de las humanidades: Experimentando*

Recibido: febrero 18 de 2014 | Aprobado: marzo 8 de 2014

Samuel Weber**
sweb21@comcast.net

Resumen ¿Tienen las Humanidades futuro? ¿Hay lugar para el estudio de la literatura, el arte, el lenguaje y la filosofía en un mundo cada vez más dominado por una lógica económica de pérdida y ganancia? ¿Qué propósito pueden cumplir estas disciplinas frente a tecnologías que parecen estar volviendo rápidamente obsoleta la que fuese la función quizás más característica del “hombre”, al menos desde el Renacimiento europeo: la función del trabajo productivo? El futuro de las Humanidades en un mundo de virtualización y de globalización no puede residir en la propagación continua de un modelo de unidad y totalidad para las sociedades o naciones.

Palabras clave

Humanidades, universidad, repetición, experimentando

The Future of the Humanities: Experimenting

Abstract

Do the Humanities have a future? Is there a place for the study of literature, of art, of language and of philosophy in a world progressively dominated by an economic logic of profit and loss? What possible purpose can such disciplines fulfill in the face of technologies that seem to be rapidly rendering obsolete what was perhaps the most defining function of ‘man’ at least since the European Renaissance: the function of productive labor? The future of the Humanities in a world of virtualization and of globalization cannot reside in the continued propagation of a model of unity and totality for societies or nations.

Key words

Humanities, university, repetition, experimenting.

* Traducción de Juan Manuel Cuartas Restrepo (Doctor en Filosofía UNED-España. Profesor, Universidad EAFIT-Departamento de Humanidades). Revisión de Yasmín López (Especialista en Traducción en Ciencias Literarias y Humanas-Universidad de Antioquia. Magister en Estudios Humanísticos-Universidad EAFIT). Versión original publicada en *Culture Machine*, Vol. 2, 2000. Número monográfico sobre “The University Culture Machine” editado por Gary Hall y Simon Wortham. Derechos de traducción y publicación cedidos por el autor a la Revista *Co-herencia*.

** Doctor (Ph.D.), *Cornell University*-Estados Unidos. Profesor de Humanidades, *Northwestern University*-Estados Unidos. Profesor visitante, *European Graduate School*, en Saas Fee-Suiza. Traductor al inglés de Benjamin, Adorno y Derrida.

¿Tienen las Humanidades futuro? ¿Hay lugar para el estudio de la literatura, el arte, el lenguaje y la filosofía en un mundo cada vez más dominado por una lógica económica de pérdida y ganancia? ¿Qué propósito pueden cumplir estas disciplinas frente a tecnologías que parecen estar volviendo rápidamente obsoleta la que fue la función quizás más característica del “hombre”, al menos desde el Renacimiento europeo: la función del trabajo productivo? Si los tres siglos pasados vieron un incremento en la tendencia a asignar valor a la actividad humana en términos de su capacidad para crear riqueza a través de la organización de la producción, algo muy radical ha sucedido en el siglo XX: la separación del trabajo productivo de la acumulación de riqueza. Sin duda, esta separación ha existido siempre en diferentes grados, pero en las últimas décadas ha vuelto con una intensidad bastante alarmante. Quienes tienen que “trabajar para vivir” se han visto cada vez más marginados en muchas partes del mundo, y en particular en aquellas áreas que habían considerado el trabajo como medio, no solo de supervivencia, sino de salvación. En el proceso, no es solamente el valor del trabajo el que ha sido cuestionado, sino todo el sistema de valores que se ha desarrollado con él. Ante todo, quizás, la noción de “humanidad” como una forma de vida que se privilegia en la medida en que cumple su destino por medio de la actividad productiva, generadora de riqueza.

En síntesis, desde el Renacimiento italiano la noción de lo “humano”, que está en la base de las “Humanidades”, ha sido entendida en gran medida como designación de un modo de ser considerado como *auto-producción*. Por lo menos en el período moderno, ser “humano” llegó a ser sinónimo de la capacidad y la potencialidad de la *autorrealización*, y el trabajo productivo fue visto como una manifestación de dicha posibilidad más definitiva. En pocas palabras, lo “humano” y las “Humanidades” fueron conceptos definidos en términos de una capacidad de *autodeterminación* por medio del trabajo que la tecnología moderna y las relaciones económicas, a las cuales sirve, debilitaron severamente.

¿En qué sentido “debilitado”? Simplemente a partir del hecho de que la “producción” y el “sí mismo”, a lo largo del desarrollo de la tecnología, fueron progresivamente separados uno del otro. Primero, debido a la introducción de la tecnología mecánica, en la cual la potencialidad productiva fue transferida gradualmente a la acción iterativa de las máquinas. No obstante, el mecanicismo y la

producción mecanizada continuaban funcionando en un espacio y en un tiempo que eran compatibles con el del cuerpo humano individual, tomado como un todo orgánico, construido como la condición material y contenedora de una psiquis o un “yo” cuanto menos holísticos. Pero desde el siglo XVIII, lo auto-mático, la cualidad reiterativa de la operación mecánica, provee un modelo de aquello que puede ser mejor descrito como un *sorprendente retorno a lo otro* para *asombro del “Yo”*.

Debe recordarse que el “Yo” moderno, del que se está hablando, es producto de una tradición que en sus orígenes fue específicamente europea, pero que ha extendido progresivamente su influencia sobre gran parte del globo, primero, a través de la conquista militar y, más recientemente, también por medios económicos y tecnológicos. Este “Yo” moderno “occidental” se define a sí mismo asumiendo una posición frente al mundo y en su imagen especular, es decir, negando al (a los) otro(s) la independencia que reclama para sí. El *cogito* cartesiano, por ejemplo –y este es ciertamente un caso ejemplar– se define como la capacidad de representarse y posicionarse a sí mismo ignorando o poniendo en duda de forma deliberada la realidad específica o la cualidad de todo lo demás. La dimensión de alteridad fue, por tanto, condenada a servir como una suerte de imagen especular invertida del Yo; como *res extensa*, por ejemplo, por oposición a la *res intensa* de la auto-conciencia. Pero aún más de lo que dichas metáforas espaciales pueden sugerir, el privilegio del Yo pensante sobre el mundo “externo” fue interpretado como inherente, no a un estado del ser, sino a una *capacidad de realización de la acción de representación*: esto es, de llevar a los otros *ante* el Yo. Al dejar el Yo libre de las cadenas de las autoridades (religiosas) tradicionales, este desplazamiento escéptico, nominalista, esencialmente protestante afirmaba el privilegio fundacional del Sujeto indivisible de auto-conciencia, precisamente en y a través de su *separación* del mundo y de los otros. Descartes argumenta, en esencia, que “todos los contenidos de mis representaciones pueden ser ilusorios, pero no el hecho de que tales representaciones, incluso como ilusiones, demuestren la existencia cierta y segura de un sujeto subyacente consistente en la capacidad de representación de sí mismo”: no solo un *ego cogitans*, sino un *cogito me cogitare*, como propuso Heidegger: un pensador-de-mi-yo-pensante.

En esta definición cartesiana y europea de lo “humano”, pueden distinguirse dos aspectos interrelacionados que han fundado la expresión institucional en la universidad moderna. Primero, el esfuerzo por demarcar una *posición segura y cierta, fiable y auto-contenida a través de un gesto de separación* de un mundo (espacial) y de una tradición (temporal) caracterizada por ser engañosa y poco confiable. Segundo, ya implícito en el primer esfuerzo de demarcación: la tendencia a interpretar la posición del Yo como anterior al tiempo y al espacio, en cuanto que, como éstos conllevan la posibilidad de *alteración* y de *alteridad*. Por tanto, la certeza atribuida al *cogito* cartesiano exige que este sea concebido como no esencialmente temporal ni espacial en su estructura. Debe ser, en cambio, considerado como un instante concebido para estar por encima de y ser anterior al espacio y el tiempo (nótese que es difícil, si no imposible, enunciar dicha posición con independencia de figuras retóricas temporales y espaciales: ‘por encima de’, ‘anterior a’, etc.) Estas dos características –posicionarse a través de la demarcación y separación, y posicionarse como un instante anterior a la alteración temporal y espacial– pueden ser atribuidas también a las universidades desde el Renacimiento. En primer lugar, las universidades buscaban establecerse a una distancia más o menos segura de los conflictos de la vida social. El relato que hace Descartes de su “retiro” de la vida activa con el propósito de tener la paz y tranquilidad necesarias para la reflexión, puede servir también como descripción de cierto tipo de carrera académica, aunque se trate de un tipo que hoy está experimentando una transformación radical. En segundo lugar, las universidades exigían dicha distancia con la esperanza de alcanzar un conocimiento seguro y confiable. Adicionalmente, las universidades tendían a considerar que las bases de dicha seguridad y fiabilidad del conocimiento se sustentaban en sus propias capacidades y procedimientos de representación y cognición.

En estas tres características, que podríamos denominar, empleando una frase de alguna manera paradójica, la universidad “moderna tradicional” –la universidad, tal y como se desarrolló en Europa desde 1800– demostró su profunda afinidad con el *cogito* cartesiano, y a través de esta, con una dimensión esencial de las *humanitas* modernas. En este contexto, ¿cuáles eran las funciones desarrolladas por la Universidad Humanística? Primero, proveer cierta *seguridad* y *certeza de cara a* un mundo lleno de incertidumbres y oportuni-

des. Segundo, proporcionar seguridad mediante la producción de conocimiento, entendido no solo como el descubrimiento de una realidad externa, sino como la producción de técnicas por medio de las cuales dicha externalidad pudiera ser dominada. Desde esta perspectiva, la producción y transmisión de conocimiento nunca han sido simplemente un proceso neutral; éste ha comportado siempre el esfuerzo por vencer la incertidumbre y proporcionar seguridad (dos caras de la misma moneda). Es importante destacar que esto se logró a través de una tercera función, unida a las dos mencionadas anteriormente: a saber, brindar un *modelo de unificación* que legitime la *política de contención* de la diversidad conflictiva, bien sea en el ámbito de las relaciones sociales, o de las transformaciones históricas.

La institución política que estuvo fundamentalmente vinculada a la universidad moderna, bien sea directamente, como fuente de apoyo financiero, como ocurrió en Europa, o indirectamente, como sucedió en los Estados Unidos o en Gran Bretaña, fue, por consiguiente, el *Estado-nación*. El Estado nación es la manifestación institucional de la *unidad* e integridad de una determinada sociedad, por encima de la diversidad y con frecuencia desunión de los grupos que la componen, bien sea definidos étnica, económica, regional o religiosamente, o como sucede últimamente, en términos de género, “raza” o preferencia sexual. El modo como incluso la más estable de las “sociedades” se individualiza y define sus límites, por ejemplo a través de las leyes de inmigración y naturalización, siempre conlleva a un proceso más o menos conflictivo.

Es precisamente en este conflicto donde las universidades en general, y la idea de Humanidades en particular, intervenían tradicionalmente. La noción de *humanitas*, como el Oxford English Dictionary nos recuerda, comporta una referencia imborrable a escritores latinos como Cicerón y Aulo Gelio, y por medio de éstos al tipo de educación “apropiada para un hombre”. Desde el siglo XIX esto ha sido generalmente entendido como lo que todavía hoy podemos llamar “cultura literaria”. Hablar de las Humanidades supone, entonces, un modelo de unidad basado en una cierta idea de lo *humano*, ya sea en contraposición a lo *divino* (humanismo medieval escolástico) o al mundo animal no-humano. Sin embargo, como se ha sugerido antes, esta noción relativamente estable de lo humano ha sido desplazada, desde el Renacimiento, por una concepción más dinámica y más auto-referencial, en la cual, precisamente, las diná-

micas desestabilizadoras de la producción han creado la necesidad cada vez más apremiante de un modelo de unificación.

Formular el asunto de este modo es, desde luego, sugerir que un aspecto importante de las Humanidades ha sido siempre el de proporcionar al Estado un modelo universalizable, “antropológico” y cultural, con el fin de legitimar la violencia y las inequidades que constituyen la dimensión problemática de la interacción política y social. Esta verdad permanece aún hoy, a mi juicio, cuando el modelo “cultural” “se ha actualizado en términos descaradamente “multiculturales”. Una universidad “multicultural”, como en la que enseño (UCLA), sigue necesitando, inevitablemente, apelar de forma implícita a una *unidad* más o menos trascendente para justificar su existencia.

La unidad de la *universidad* continúa ligada profundamente a la noción de una esencia universalmente válida de lo “humano”, la cual es el correlato antropológico del universalismo epistemológico que está en el núcleo de la universidad como institución. La tensión, que ha sido exacerbada por lo que se conoce como “globalización”, en todos sus sentidos, es el resultado de un conflicto entre los problemas locales, particulares e incluso *nacionales* y una vocación universalista que pretende responder a éstos, o incluso, trascenderlos. En este conflicto, una perspectiva ostensiblemente universalista –la de lo “global”– ha sido usada para justificar un proceso que será cualquier cosa excepto simplemente universal en sus efectos: por ejemplo, en la redistribución de la riqueza que ha generado en las últimas décadas. “Globalización” es el nombre que sucede al binarismo de la Guerra Fría. Lo que se oculta tras este aparente universalismo es el mensaje de que ya no hay ninguna alternativa al sistema político-económico dominante. A pesar de los numerosos efectos adversos que las tendencias neoliberales de este sistema han producido, y siguen produciendo, en la organización de la educación superior, pervive una afinidad fundamental en las presuposiciones tradicionales de la universidad y en la perspectiva aparentemente universal de la “globalización”. Como la institución cartesiana por excelencia, la universidad moderna se concibe a sí misma como un lugar donde se descubre, preserva y transmite conocimiento universalmente –“globalmente”–. Este sesgo universalista de la universidad moderna no está relacionado con ningún contenido cognitivo o disciplina específicos, sino que se desprende de la

premisa que subyace a la actividad cognitiva en general: a saber, que es *universalmente válida*. Dicho universalismo es inherente, entonces, a la noción tradicional de verdad, que está en la base de la noción de *conocimiento*. “Conocimiento falso” es un oxímoron, toda vez que el conocimiento *falso* por lo general no sería considerado conocimiento en absoluto. Y, asimismo, se espera que el valor de verdad de las proposiciones tenga universalidad.

Esta premisa otorga a los dos valores vinculados, “verdad” y “conocimiento”, su fuerza consoladora, aunque sus contenidos sean en sí mismos reprobables o de cualquier forma intolerables. Es esta misma premisa la que tradicionalmente ha proporcionado a la universidad la calidad que la define: ya sea como lugar de enseñanza o investigación, la unidad y universalidad de la universidad han dependido de una cierta noción de conocimiento como algo *unificador* y *totalizador*, es decir, como comprensivo y abarcador.

Sin duda, la división intelectual del trabajo, al menos en los dos últimos siglos, ha estado obsesionada con este ideal del conocimiento completo y total, ampliando cada vez más la distancia que separa las diferentes divisiones y disciplinas. En efecto, las formulaciones más elocuentes de este ideal, que se remonta dos siglos atrás, ya están marcadas por este desafío. En 1803, Schelling publicó las conferencias que había impartido el año anterior en Berlín con el título *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. En las páginas introductorias de este texto, Schelling hace un retrato de los estudios universitarios que, *mutatis mutandis*, podría haber sido escrito hoy, al menos en lo que concierne a muchas universidades estatales y europeas. Schelling comienza definiendo su destinatario como el “joven estudiante”, de género masculino, más exactamente (*den studierenden Jüngling*), cuya impresión inicial de los estudios universitarios describe así:

El joven, cuando al comienzo de la carrera académica, penetra por primera vez en el mundo de las ciencias, cuanto más sentido y afición tiene por el Todo, tanto más obtiene la impresión de un caos en el que no diferencia nada todavía, o la de un vasto océano al que él se ve trasladado sin brújula y sin estrella polar (Schelling, 1990: 5)

El resultado, continúa Schelling, es generalmente en el mejor de los casos la búsqueda desorientada y, más a menudo, la resigna-

ción y la preparación cínica para una carrera práctica. Y el malestar es todavía mayor, como acabamos de ver, en la medida que el estudiante “posea un sentido de y una afición por la totalidad”. Puesto que es precisamente la totalidad lo que falta en las industriosas pero caóticas actividades que confronta el estudiante principiante. De aquí Schelling esboza su primera y decisiva conclusión:

Es necesario, en consecuencia, que las universidades ofrezcan instrucción pública y general sobre el propósito y la naturaleza del estudio académico, en la medida en que ambos propósitos, como sus objetos particulares, están concernidos como un todo (Schelling, 1990: 6).

El problema para Schelling –y probablemente siga siéndolo hoy– es reconciliar la *particularidad* de los estudios universitarios, del conocimiento y la formación que imparte y busca, cuyo alcance es necesariamente *limitado*, con una dimensión más general, que apunta a lo completo, a la totalidad, y que supone la universalidad del conocimiento y de la verdad. Las habilidades particulares pueden ser aprendidas y descubiertas en instituciones y situaciones que no necesariamente tienen relación con lo que denominamos “universidades”: la especificidad de la universidad como institución, paradójicamente tal vez, o tal vez dialécticamente, tiene que ver con el hecho de que en ella el conocimiento deja de estar exclusivamente dirigido hacia objetos específicos, y en cambio, o más bien además –pues esta es una característica paralela, más que alternativa–, está relacionado con la capacidad más *general* de los seres humanos de *aprender* y *conocer*, independientemente del uso específico que de dicho conocimiento pueda hacerse.

En este sentido, la universidad puede considerarse la institución que proporciona, a una escala colectiva, las condiciones privilegiadas para el ejercicio de la noción cartesiana de hombre como *res cogitans*, en lugar de *res extensa*. No en vano recurre Schelling a la noción cartesiana de “Método” en su título. Porque de la misma manera que Descartes sostuvo que el único camino posible hacia la certeza era *sustraerse* de todos los contenidos objetivos de nuestras representaciones y, en cambio, volver atrás, reflexionar sobre el acto mismo de la representación, –que se revela como el acto de representación del Yo– así también Schelling sostiene que la *unidad* y la *totalidad* indispensables, que tan profundamente echa de menos el

estudiante principiante, sólo pueden ser proporcionadas por la universidad, en la medida en que ésta *reflexione* también sobre las condiciones generales en las que es posible el conocimiento específico. Incluso el tipo de verdad empírica característica del conocimiento particular, argumenta Schelling, no podría nunca derivarse de una relación con algo llamado objeto, puesto que ¿cómo podría llegar uno a tal cosa, como no sea por medio del conocimiento?

Lo que Schelling está sugiriendo aquí es que el proceso mismo de producción o adquisición de conocimiento puede ser particularmente ciego a su propia condición de posibilidad, o imposibilidad, toda vez que tiende a dar por sentado el estatus del conocimiento que produce. ¿Por qué puede esto ser un problema? Permítanme formular una respuesta en términos muy diferentes a los que Schelling habría usado, pero que creo que están cercanos a sus preocupaciones fundamentales. Todo conocimiento comporta tanto el contacto con lo no conocido, como con el esfuerzo por comprenderlo. Es decir, el esfuerzo por asimilarlo. La asimilación, como el nombre lo sugiere, supone un proceso de “hacer como” o “asimilar”. ¿Cómo es posible “saber” con certeza que al asimilar el “objeto”, hasta entonces no conocido, a lo que es familiar, no estamos abandonando o perdiendo justamente aquello que lo hace diferente, otro? Resumiendo, aquello que lo hace un potencial *objeto* de conocimiento. Puesto que si se pretende diferenciar el conocimiento de la alucinación, la proyección o el mero fantasma, debe conservar una relación con aquello que se *resiste* a ser subsumido bajo lo familiar. De este modo, el proceso del descubrimiento, la producción de conocimiento, debe conllevar siempre una transformación de lo que hasta el momento ha sido familiar, se ha dado por sentado o considerado como “conocimiento” en algo menos evidente –de igual manera que, a la inversa, transforma lo desconocido hasta el momento en algo más familiar.

La solución de Schelling a este problema probablemente suena hoy muy anticuada para la mayoría de personas, ya que parece afirmar simplemente que ningún “conocimiento finito” sería comprensible (*begreiflich*), si no existiera antes que él “aquella unidad esencial de lo incondicional Ideal y lo incondicional Real... de manera que aquello que es uno, es lo mismo que lo que es el otro” (Schelling, 1990: 10). En pocas palabras, sólo en la medida en que “pensar” y “ser” sean, fundamentalmente, uno, podría existir algo parecido al

conocimiento seguro y cierto. A esta unión original y fundamental, Schelling la designa como “el Absoluto”, y debido a la insistencia con la cual utiliza este término ha sido denominado un “idealista absoluto”. La característica primordial de este “absoluto” está ya indicada en la etimología latina de la palabra: *está separada* y al mismo tiempo *auto contenida*. En este sentido, puede ser visto como una continuación del cogito cartesiano, que se constituye precisamente mediante el retiro, *la reflexión distanciada* de su participación en la alteridad, desde el mundo externo de las cosas extendidas, hasta su propia *actividad*, que no es solo el de una *res intensa*, sino el de una *intensidad*, un tender hacia dentro.

La paradoja es, sin embargo, que con esta separación y exclusión de toda exterioridad en nombre de una interioridad auto-contenida, los límites efectivos de lo “interior” ya no son fijos y, por tanto, obviamente, ya no son “auto-contenidos”. Es por esto que el pensamiento occidental ya no estaba satisfecho con la solución propuesta por Descartes: la de un *Ego como la instancia unificada e indivisible* que pretende garantizar la integridad del pensamiento. Esto debido a que un análisis más detenido reveló que dicho ego suponía en sí mismo una relación con algo más, por lo menos en la forma inmediata de un recuerdo. Y por tanto, que el “ego”, pese a su aparente inmediatez, no era menos “extenso” que los “objetos”, que Descartes buscaba excluir de él.

En síntesis, el proceso de separación fue tan radical que tendía a socavar la esfera, para cuya protección se había introducido: la del sujeto indivisible, auto-contenido. Fue esto lo que movió a Schelling a buscar concebir el proceso mismo de separación como uno de totalización. El incondicional *Absoluto*, en el cual lo Ideal y lo Real, pensar y ser, son Uno y el Mismo, es precisamente lo que está radicalmente *Separado*, pero es lo que, en y a través de esta separación, también reclama ser el Todo. En este Todo Absoluto, “conocimiento” y “naturaleza”, ciencia y acción son manifestaciones complementarias “de Un Universo”. “Infinitud” y “finitud”, “necesidad” y “libertad” están juntas en esta esfera. Pero ¿cómo? Es aquí, en la tentativa de explicación de la unión o conjunción de tales opuestos fundamentos, donde se impone la referencia a los “seres humanos”:

El hombre, como ser racional por excelencia, está en posición de ser una extensión y culminación (*Ergänzung*) del mundo-aparente: de él,

de su actividad debe emerger aquello que falta en la revelación divina, porque la naturaleza recibe toda la esencia divina, pero sólo en lo Real; el ser racional (*Vernunftwesen*) debe *expresar* la *imagen* de la misma naturaleza divina tal como ésta es en sí misma, y por tanto en lo Ideal (Schelling, 1990: 12).

El hombre es creado a *imagen* de Dios: el valor de lo “humano” en esta perspectiva, que es obviamente la especulación filosófica heredera de una tradición teológica de largo aliento, es por tanto el de proveer una *síntesis* fenomenal, manifiesta, visible y sensible de lo que de otra manera permanecería radicalmente separado del mundo y confinado al ámbito de lo Ideal, al Pensamiento y no al Conocimiento. El conocimiento presupone una correlación entre el pensamiento y el mundo fenomenológico sensible, y es la accesibilidad de esta relación, la que reúne lo particular y lo universal, que lo “humano” y su estudio, las Humanidades, han sido desde hace tiempo llamados a garantizar.

Formulado de esta manera, es claro que el primer gran desafío a esta función de mediación, unificación y totalización de las Humanidades tenía que provenir de las ciencias modernas, y sobre todo, de aquella que les otorgó su unidad y diferenciación interna: el *método* experimental. En lugar de las interpretaciones sintéticas y holísticas, el conocimiento elaborado por las ciencias era *limitado* en su alcance pero dentro de sus limitaciones autoimpuestas, e ilimitado en generalidad. La validez del conocimiento adquirido experimentalmente era, por lo tanto, de un tipo radicalmente diferente de aquel que reclamaban las Humanidades. Porque lo que el experimento sacrificaba en extensión lo recobraba en fuerza intensiva. El poder y el prestigio del conocimiento científico se basaban en gran medida en su capacidad de establecer *secuencias reproducibles* de procedimientos bajo condiciones cuidadosamente controladas. Su perspectiva, entonces, estaba orientada menos hacia el pasado, hacia la noción de un origen constitutivo de una esencia “humana” universal, y más hacia el futuro. Al desarrollar determinados procedimientos bajo condiciones cuidadosamente controladas, la ciencia experimental pudo, entonces, presumir de sentar las bases del avance hacia el dominio del futuro. Desde luego, dada la naturaleza local y limitada del experimento científico, dicho avance siempre implicaba más un acercamiento que un logro consolidado. La cien-

cia se adaptó, entonces, a un sentido del mundo como abierto, con infinitas posibilidades. Pero al mismo tiempo la ciencia ofrecía el método experimental como un modelo según el cual el futuro podía ser progresivamente dominado y sus incertidumbres gradualmente reducidas, si no eliminadas.

Si la ciencia puede ser considerada, entonces, como el primer oponente histórico de las Humanidades, un segundo desafío más reciente a las afirmaciones sintéticas y totalizadoras tradicionalmente asociadas a las Humanidades procede de un conjunto de discursos difíciles de clasificar o nombrar unívocamente, debido a que una de las cosas que comparten es, precisamente, el cuestionamiento radical de toda esta univocidad. Es casi tan difícil situar estos discursos cronológicamente como lo es localizarlos en términos de la división académica del trabajo intelectual dentro de disciplinas. Sin embargo, están, de un lado, asociados con la filosofía, o más bien con una respuesta crítica a las afirmaciones sistemáticas, totalizadoras de la filosofía; y de otro lado, con el estudio de la literatura y del lenguaje como el medio al cual apela tal respuesta crítica. Esta crítica radicaliza el movimiento cartesiano de separación a un punto en el que ya no puede tomarse fácilmente como fundamento para un sujeto auto-contenido, *Cogito* o *ego*. En cambio, el proceso de demarcación tiende a inaugurar, o reafirmar, un movimiento de substitución, intercambio y sobre todo, de repetición y recurrencia que vuelve toda síntesis, toda unificación, toda determinación problemática, si bien ineluctable. El modelo de conocimiento se desplaza por tanto de una concepción en términos de auto-expresión y auto-producción – entendido como aquello que constituye lo característicamente “humano” – a una concepción que tiene que negociar con una noción de posibilidad no ya concebida como un modo provisional de auto-realización, sino más bien como una dinámica radical y aporética de diferenciación.

Es claro que la corriente conocida como “deconstrucción” se inscribe en esta tradición de pensamiento problemática y aporética. Su “doctrina” fundamental, si se me permite usar esta palabra que obviamente no es por completo apropiada, reside, en mi opinión, en la noción casi transcendental de “iterabilidad”, una noción introducida por primera vez por Derrida en el ensayo “Signature, événement, contexte”, y luego elaborada en *Limited Inc.*, 1990. Esta noción, que ya está presente en la crítica de Derrida a la noción husserliana de

idealidad (en *La Voix et le Phénomène*, 1967), puede situarse en una tradición que nos remite al libro *La Repetición, un ensayo de psicología experimental* (por Constantin Constantius, octubre de 1843), de Kierkegaard, y cuya recurrencia está presente en pensadores como Nietzsche (*Eterno retorno*), Freud (*Compulsión de repetición*), Heidegger, y por supuesto Gilles Deleuze (*Différence et Répétition*, 1968). En todos estos pensadores, la noción de repetición o uno de sus avatares se impone de una manera que confunde la lógica tradicional de la identidad –y que, al mismo tiempo, cabe señalar, confirma la agudeza de lo que podría denominarse el uso “ordinario”, no especializado, de la lengua inglesa. En inglés no se habla en general de “cognición” (*cognition*) sino más bien de *identificación* (*recognition*) o de *reconocimiento* (*recognizing*). Este uso puede ser irritante para quienes se preocupan por la precisión lógica y la consistencia del lenguaje. Pero precisamente también se podría considerar que este desafío a una cierta lógica manifiesta una comprensión por fuera de los discursos más especializados de la filosofía y “la psicología cognitiva”, por ejemplo. Esta comprensión es, ciertamente, nada menos que escandalosa: parte de la sospecha de que el segundo en una serie *resulta* ser anterior a toda identificación o constitución del primero. ¿Cómo puede el segundo “preceder” al primero? Es aquí donde la noción de *iterabilidad* de Derrida resulta útil. La *iterabilidad irrita*: es decir, *ex-cita*, lo impele a uno a dejar los confines de lo familiar y lo reconfortante; problematiza, desconcierta y confunde, produciendo precisamente los efectos que el método cartesiano pretendía eliminar. Como plantea Derrida:

La estructura de iteración... implica *conjuntamente* identidad y diferencia. La iteración en su forma más “pura” –y esta es siempre impura– contiene *en sí misma* la discrepancia de una diferencia que la constituye como iteración. La iterabilidad de un elemento divide su propia identidad *a priori*... fragmenta cada elemento mientras lo constituye... Es una estructura diferencial que escapa de la lógica de la presencia o de la (simple o dialéctica) oposición de presencia y ausencia. (Derrida, 1988: 53)

La iterabilidad es necesaria porque nada puede ser reconocido como idéntico a sí mismo –nada puede ser “conocido sin ser primero *re-conocido*: es decir, sin ser repetido, comparado con su primera instancia, y a través de esta comparación ser constituido como

sí-mismo. Lo que Descartes trató de excluir del *Cogito*, a saber, la temporalidad, la memoria, el olvido, retorna en todas las formas de repetición y recurrencia que *acechan* al sujeto cartesiano, moderno y burgués: el otro como duplicación excluida, pero necesaria del Yo. Un modo similar de pensamiento lleva a Freud, al discutir lo que él llama “prueba de realidad”, la habilidad de la psiquis de distinguir qué es objetivamente *real* de lo que es meramente alucinación, a poner en primer plano el proceso de repetición: determinar algo como real no es simplemente determinar su existencia de una vez por todas, sino determinar que “aún” está allí, allí una segunda vez, por así decirlo, el resultado de una repetición. En resumen, la identidad es una relación que presupone la repetición. No es auto-contenida ni instantánea. Pero al presuponer la repetición, presupone un proceso que inevitablemente implica, tanto alteración, diferencia, transformación, como similitud. No obstante, al concebir la realidad en términos de la lógica de la identidad, lo que hacemos es sustraernos a, ignorar o excluir –separarnos de– la dimensión de heterogeneidad contenida en toda repetición. Y es esta dimensión la que retorna, como un movimiento de retorno, de Eterno Retorno, para acechar tanto al sujeto moderno, como a su generalización: la esencia universal del “hombre”, de lo “humano”.

El desafío a las Humanidades, desde esta perspectiva, consiste, entonces, en repensar lo “humano” en términos de la iterabilidad; es decir, como un efecto que es necesariamente múltiple, dividido, y nunca reducible a una esencia única, idéntica. De este modo, la tarea de las Humanidades pasaría a ser, nada más ni nada menos, que *repensar lo singular*, que es algo muy diferente a subsumir lo individual en lo general o lo particular en el todo. Lo *singular* no es lo individual, precisamente en virtud de su modo de ser, el cual no puede ser nunca el de lo definitivo, sino más bien, paradójicamente, el de una secuela de la iterabilidad. Lo singular es aquello que emerge, que queda después de que el proceso de iteración cierra su círculo: es el remanente o el resto, lo que Lévinas y después de él Derrida, han llamado *huella*. Huella de una diferencia que nunca puede ser reducida a semejanza o similitud.

Hablar acerca de la situación de las Humanidades “después de la deconstrucción” conlleva, como espero haber aclarado un poco más en lo que he venido diciendo, no solamente definir una situación reinante a raíz de la obra de un solo autor, por muy genial que

sea, sino más bien tras, a raíz de, y como continuación de una tradición que involucra muchos “nombres más o menos apropiados”, a algunos de los cuales ya he hecho alusión pasajeramente. Quiero volver a uno de los primeros autores, al que ya he hecho mención, Kierkegaard, y en particular a su texto sobre la *Repetición*, con el fin de articular de manera un poco más concreta la difícil y tal vez aporética relación de la singularidad y la repetición que determina la que considero es la situación de las Humanidades “tras la deconstrucción”. Estoy pensando en el trabajo ya mencionado, en el cual mucho de lo que he descrito recibe su articulación inicial e iniciática: la *Repetición*. Antes de preparar el terreno, permítanme volver a citar una declaración del narrador, un tal Constantin Constantius, uno de los “autores seudónimos” de Kierkegaard, ya que, por razones que él considera esenciales, a menudo sus textos son firmados por dichos “seudónimos”:

Dígase lo que se quiera sobre el mismo, llegará a jugar un papel muy importante en la nueva filosofía. Porque la *repetición* viene a expresar de un modo decisivo lo que la *reminiscencia* representaba para los griegos. De la misma manera que éstos enseñaban que todo conocimiento era una reminiscencia, así enseñará también la nueva filosofía que toda la vida es una repetición (Kierkegaard, 2009: 26-27).

La repetición, como Kierkegaard previó con exactitud, es ciertamente “una expresión decisiva” y ha jugado un rol fundamental en la filosofía moderna, por lo menos para algunas de sus tendencias, así como ha jugado un rol decisivo en el desarrollo de la tecnología y en los efectos de ésta en la sociedad. Pero ¿qué supone esta “expresión decisiva”? ¿Es tan evidente que no necesitamos preocuparnos sobre sus implicaciones semánticas y conceptuales y solamente preocuparnos por sus ramificaciones empíricas y de otro tipo? En danés, la palabra usada por Kierkegaard no es exactamente “repetición”, la cual existe en danés como una palabra extranjera. Más bien, como su vocero Constantin dice, “repetición es una buena palabra danesa, contraria a su alternativa hegeliana, “mediación” (*Vermittlung*), la cual, aparentemente, no es una palabra danesa tan buena. Sea como fuere, gran parte de lo que sucede en este texto seminal es, en mi opinión, en gran medida incomprendible si no se hace referencia al significado de la palabra danesa utilizada: la palabra *Gjentagelse*. El siguiente pasaje decisivo, por ejemplo, en el cual Constantin Cons-

tantius reconoce el fracaso de sus esfuerzos por determinar si “es posible” o no la repetición, permanece ininteligible si sólo se confía en las traducciones:

Esto hizo que me sintiera muy avergonzado por haber dado consejos tan seguros a mi joven amigo, el enamorado melancólico de que os hablé al principio. De hecho me encontraba en la misma situación de perplejidad en que él se encontraba entonces, de tal suerte que me parecía que yo era aquel mismo joven y que las solemnes palabras con que le aconsejé en aquella ocasión –palabras que por nada del mundo le repetiría a nadie una segunda vez– [no obstante, acaba de repetir las indefinidamente al escribirlas...SW] eran solamente un sueño y una pesadilla, de los cuales me despertaba ahora para dejar que la vida, de un modo incesante y despiadado, siga *tomando de nuevo* todo lo que nos ha dado antes, sin que por eso nos conceda nunca una *repetición* (*Gjentagelse*). ¿Acaso no es esto en definitiva lo que acontece con la vida? Cuanto más viejo se es, más y más engañosa se nos muestra la vida (Kierkegaard, 2009: 113-114).

¿Por qué, o en qué sentido, está Constantin Constantius tan decepcionado de la repetición? Lo que le había permitido a él poner sus esperanzas en esta “palabra” como designación de un movimiento que supuestamente no era simplemente lo opuesto al “recuerdo”, sino que conllevaba una promesa de felicidad: “La repetición, entonces”, había afirmado al inicio, poco después del primer pasaje citado, “la auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz, mientras que el recuerdo lo hace desgraciado...” (Kierkegaard, 2009: 27). Es solo, en mi opinión, cuando recordamos o descubrimos cómo está construida la “buena palabra danesa” aquí empleada, cuando empezamos a darnos cuenta de lo que está en juego en la cuestión de la “posibilidad” de la repetición. *Gjentagelse*, en danés, está compuesta por dos palabras que tienen cognados en inglés: “*gjen*” se relaciona con la palabra inglesa “*again*” (en español, “otra vez”); y “*tagelse*” con la palabra “*take*” (en español, “tomar”). “Repetir”, por tanto, como en *Gjentagelse*, es “tomar otra vez”. La promesa de la repetición es que a través de ella el sujeto será capaz de “tomar otra vez”, de recuperar, de reapropiarse de lo que se ha perdido con el paso del tiempo y, en última instancia, por efecto de la finitud. De ahí la amargura de Constantin Constantius, cuyo nombre ya expresa su deseo, de “constancia” frente a la mortalidad.

Puesto que lo que Constantin descubre es que a través de la *Gjenta-gelse*, es la vida la que *retorna otra vez*, “vuelve a tomar todas las cosas que había dado, sin proveer una *repetición*”, es decir, sin albergar la posibilidad de que *nosotros* volvamos a tomar, a retomar, recuperar y reapropiarnos de lo que ha pasado. La repetición, por tanto, como la promesa de felicidad, en el sentido de la reapropiación que puede constituir al sujeto, es lo que se revela como imposible. Imposible, y sin embargo, en otro sentido, excesivamente *real*:

Uno de mis pseudónimos ha escrito un pequeño libro llamado *La Repetición*, en el cual niega que haya repetición. Sin estar muy en desacuerdo con él en el sentido profundo, puedo muy bien ser de la opinión de que hay, sin embargo, una repetición... Cuando algo es dicho a personas que no quieren oírlo, algo verdadero, el camino que usualmente siguen buscando eludir es algo que se opone esencialmente a ellos, para impedir que la verdad ejerza de forma decisiva su poder sobre ellos y sobre las condiciones –el camino que usualmente siguen es tratar el discurso sobre la verdad como las noticias diarias y, entonces, dicen: Ya oímos eso antes –como si fueran las noticias del día lo que estaban oyendo cuando fue dicho por primera vez y ahora quieren terminar con el asunto, de la misma manera que uno ignora las noticias del día, que no ameritan ser leídas de nuevo... (Kierkegaard, 1983: 330).

Cualquier intento de dar una respuesta simple a la pregunta de si la repetición es “posible” o no, de si “hay” o no “repetición”, presupone que la noción de lo “posible” y del “hay” es simple y clara. Es precisamente dicha simpleza y claridad, sin embargo, aquello que el movimiento problemático de la repetición cuestiona. No es casual que el título de la sección de “*Signature, événement, contexte*” con el cual Derrida introduce el término “iterabilidad” haga una fuerte connotación a Kierkegaard: “Los parásitos. Iter, de la escritura que quizás no existe” (“*Les parasites. Iter, de l’écriture: qu’elle n’existe peut-être pas*”). Ni tampoco es casual que la primera sección de ese ensayo se titule “Escritura y Telecomunicación”. Porque allí donde se trate la repetición, la tecnología y la telecomunicación nunca están muy lejos. ¿Por qué? Porque, como lo plantea Walter Benjamin, que ha sido quizás uno de los primeros en hacer claridad sobre esto, el modo de ser de la tecnología moderna es *repetitivo y reproductivo*. La “obra de arte”, como insiste Benjamin, puede de aquí en adelante ser discutida con respecto a su “reproductibilidad” intrínseca. Dicha

reproductibilidad implica inscripción: la huella de las huellas: fotografía, cinematografía y ahora, se puede decir, videografía.

Es con este trasfondo como las observaciones de Kierkegaard sobre las “noticias del día” deben ser leídas. Las “noticias del día” son llevadas a sus lectores, oyentes, espectadores, por y a través de una tecnología que instala la repetición, o más bien: la *repetitividad*, en el centro de la realidad, en el centro del “una vez por todas”. La virtualización, una de las mayores tendencias de los medios electrónicos modernos, redefine “el aquí y el ahora” vs. “el allí y el entonces”. Conlleva, de este modo, lo que en el estructuralismo y el postestructuralismo se denominaron “procesos de significación” en el centro de la realidad diaria, perceptual –es decir, en el centro mismo de lo que, para la mayoría de las personas, parece hasta el momento existir sin ayuda del pensamiento complejo o de la interpretación. Es esto lo que da a la “televisión” su enorme poder: controlar la manera en que las personas ven y oyen el mundo, y por tanto la manera en que conciben la realidad, ya sea el mundo externo o a sí mismos. Pero –y es aquí donde la sospecha de Kierkegaard sobre las “noticias del día” está más que justificada– los medios no sólo plantean la pregunta, a través de sus intervenciones, acerca de si, como Kierkegaard planteó mucho antes de la televisión, “¿no es la existencia visible, en cierto sentido, una repetición? (Kierkegaard, 1983: 275). Los mismos medios ofrecen asimismo una respuesta inmediata a su propia pregunta, una y otra vez: la respuesta de una repetición que se presenta a sí misma como el retorno de lo mismo, como fundamentalmente auto-contenido, y en este sentido, justamente como aquella separación, cerrado en sí mismo es que, en cierto sentido, el sujeto moderno ha anhelado siempre: el espacio auto-contenido de lo “individual”. Walter Benjamin, una vez más, estuvo atento a esto en su ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936), cuando señaló que la representación del “rostro” es el refugio contemporáneo, en los medios reproductivos, de lo que él llama el “valor de culto” del original. Y con respecto a la importancia de los retratos de rostros, la situación no ha cambiado mucho con la llegada de la televisión en los años sesenta, desde que Benjamin escribió su ensayo.

¿Cuál es la alternativa, sin embargo, frente a esta decepción? La principal respuesta, la más explícita, de Kierkegaard, contenida en el ensayo sobre la *repetición*, se encuentra en su interpretación de la

historia de Job del “joven amigo”, que es el *alter ego* de Constantin Constantius. En otras palabras, en cierto rechazo lógico del sentido, de la equivalencia, del significado, y en cierta apertura a lo absurdo, a lo otro. No tengo tiempo aquí, y tampoco es mi propósito, creo, entrar en una detallada discusión de esa “solución”. En cambio, quiero señalar otros dos elementos, dos casos en los que la decepción por los efectos de expropiación de la *Gjentagelse*, de la repetición, que sin devolver toma otra vez, son definidos, no simplemente en términos negativos, privativos, como pérdida o falta, sino como una *posibilidad de libertad*: no obstante, de una libertad que no es definida ya en términos de autonomía individual y auto-realización. ¿Cuál es la esencia de esta libertad, entonces? Ésta implica la posibilidad aporética de mantenerse abierto a la huella de lo otro en la repetición, incluso cuando se confronta lo mismo. La posibilidad es aporética toda vez que, como apertura a lo otro, nunca puede estar libre de un cierto grado de apertura, de asimilación y de apropiación.

Donde hay aporía, no hay salida, no hay solución ni resolución simple. El texto de Kierkegaard nos propone dos modelos posibles para negociar este inconveniente de una manera útil. El primero tiene que ver con la noción de “experimento”, o más precisamente, “experimentando”. Kierkegaard añadió esta palabra al subtítulo de su estudio de la Repetición “en el último momento”, como sus editores y traductores al inglés, Howard y Edna Hong, escriben en el muy instructivo prefacio de esta obra¹. La decisión de Kierkegaard de usar esta palabra es sorprendente, agregan ellos, por las siguientes razones:

No sólo el término *Experiment* (“Experimento”) era poco común en danés en aquel tiempo, sino que la forma usada en el subtítulo, el participio presente, *experimenterende* (“experimentador”) era aún más inusual... El carácter activo del participio es aún más pronunciado en el uso posterior que hace Hermano Taciturno del término “*experiment*” del verbo transitivo, cuando dice que “*experimenterere en Figur*” (“experimentará en Figura”) (Hong & Hong, en Kierkegaard, 1983: xxii).

Al seleccionar esta inusual palabra, y darle incluso la forma más inusual del participio presente, es significativo que Kierkegaard

¹ Dicho subtítulo reza: *La Repetición, un ensayo de psicología experimental*. [N. del T.].

eligiera definir su propia empresa haciendo referencia a aquello de lo cual claramente se distinguía, y sin embargo, en otro sentido, también se “repite”: el método experimental de las ciencias. “Experimentar en figuras” señala lo que estaba en juego. Las “figuras” que se están “experimentando” (la traducción que sugiero para el uso verbo transitivo del verbo “experimentar”) tienen dos dimensiones distintas pero interrelacionadas. Por un lado, hacen referencia a aquellos individuos o cosas supuestamente autónomos, pero ficticios, como Constantin Constantius y el Joven Amigo, cuya situación articula el texto; y al mismo tiempo hacen referencia al uso figurativo del lenguaje, a la necesidad de la “comunicación indirecta”, como plantean los Hong. En pocas palabras, lo que “experimentando” comparte con el método científico es, por un lado, la dependencia de una cierta repetición, y por otro lado, su naturaleza fragmentaria, no total. Sin embargo, mientras que el experimento científico sigue buscando subsumir el caso particular en el general, y mientras que continúa situándose en los confines de un sistema o al menos con respecto al conocimiento sistematizable, el experimento de Kierkegaard es un intento, una “aventura”, un ensayo (*Førsog*) para articular lo singular (*Enkelte*) sin disolver por completo sus diferencias en la similitud de lo universal. Esta aventura requiere, sin embargo, que la estabilidad aparente del sustantivo, del nombre “experimento”, sea puesta en movimiento y al mismo tiempo separada de sí misma. Por este motivo Kierkegaard recurre a la forma inusual del participio presente para designar su trabajo: no es éste tanto un “experimentando” como experimentación, *experiment*. Puesto que el participio presente involucra un movimiento que es, primero que todo, repetitivo, segundo, nunca concluyente o contenido, tercero, en proceso y futuro, y cuarto y último, *real e inmediato*. Mientras que, sea cual sea el modelo de todo conocimiento, incluido el conocimiento científico, el experimental está basado en el participio pasado, el participio presente se mueve en un sentido muy diferente, más *transicional*:

Todas estas cosas son permisibles en un libro que no afirma en absoluto ser un trabajo científico y cuyo autor, asqueado por la manera no científica como se proclama la científicidad, prefiere permanecer por fuera de esta algarabía [...] Cuando el movimiento es puesto en relación con la repetición en la esfera de la libertad, entonces, el desarrollo difiere

del desarrollo lógico, en que la *transición viene a ser [límite]*. En lógica, la transición es el silencio de movimiento, mientras que en la esfera de la libertad llega a serlo. Por tanto, en la lógica, cuando la posibilidad, por medio de la inmanencia del pensamiento, se determina como realidad, sólo se altera el silencioso encierro dentro de sí del proceso lógico hablando acerca de movimiento y transición. En la esfera de la libertad, sin embargo, la posibilidad permanece y la realidad emerge como trascendencia (Kierkegaard, 1983: 309-310).

¿Cuál es la forma más inmediata de una “realidad” que “emerge como trascendencia”, sino aquella del participio presente? Es “trascendente” en cuanto que nunca es identificable consigo misma, siempre abierta, continua, pero también apartándose siempre de sí misma en el proceso mismo de llegar a ser. En este sentido, el participio presente articula un fenómeno que asume un papel central en el esfuerzo de Constantin Constantius por descubrir si hay o no repetición. Esto nos lleva a la segunda dimensión de la negociación kierkegaardiana con la alteridad, la singularidad y la repetición: una dimensión de *teatralidad*. O, para plantearlo de manera más precisa, la dimensión de lo que, tanto en alemán como en danés, se llama la *posse* (“farsa”), y de la cual la palabra “comedia” sería una burda traducción. Puesto que *posse* –que designa el género del teatro popular y absurdo– no es fundamentalmente representativo ni está atado a una historia narrativa. Ésta difiere radicalmente del respetable teatro occidental convencional, el cual, desde Aristóteles, es definido en términos “mitológicos”, es decir, en términos de historia y trama. Para la *posse*, por el contrario, la “acción” teatral no es esencialmente un asunto de representación ni de contemplación, es performativa, tiene lugar en el escenario. Es, por tanto, por un lado muchísimo más inmediata y *real* que el teatro representativo tradicional, en el cual cualquier cosa que suceda en el escenario es tomada o vista como designando algo cuyo significado es generalmente entendido como derivado de su estructura y propiedades no teatrales. La *posse*, por el contrario, es toda *performance*. Al mismo tiempo, sin embargo, en su misma inmediatez viola las reglas de la buena forma, de la buena *Gestalt*: no es auto-contenida ni son sus líneas continuas o armoniosas. El origen de la palabra es sugestivo en este sentido, toda vez que deriva de palabras que implican tanto la constitución de figuras –por ejemplo, los “bajorrelieves” que se proyectan de su soporte para exponer su propia figuratividad– pero

también la propia “deformación” de la figura, su desfiguración. *Posse* se relaciona, entonces, con la palabra francesa para “abolladura”: *bosse*. La palabra misma designa, por tanto, aquel “experimentando con figuras” que marca el estilo de Kierkegaard, pero también su pensamiento.

Todo esto converge en la descripción de uno de los principales actores de la *posse* de la época, Beckmann, quien predomina en la descripción del teatro al que regresa Constantin a Berlín para buscar, y de paso encontrar una respuesta a su pregunta ¿“hay repetición”? sí o no. Lo que distingue el estilo de actuación de Beckmann, como Constantin lo recuerda, es ni más ni menos que el modo como entra en escena. En inglés, la frase clave es traducida de una forma que oculta su verdadera intensidad: Beckmann, cuyo talento reside no “en lo conmensurable de lo artístico, sino [...] en lo inconmensurable de lo singular”, “entra caminando” al escenario. Y Constantin comenta:

En los teatros de prestigio pocas veces se ve a un actor que sea realmente capaz de andar y estar plantado al mismo tiempo. Solamente he conocido a uno, pero con todo no era de la categoría de Beckmann, en este aspecto, se entiende. Lo que yo le he visto hacer a Beckmann nunca antes se lo había visto hacer a nadie. Este actor no entra o se mueve en escena como lo hacen los demás actores, sino que lo hace precisamente *caminando*. Este moverse como quien camina es algo único de Beckmann y con genialidad suya improvisa además todo el ambiente escénico (Kierkegaard, 2009: 96).

Lo que es distintivo en Beckmann es que él entra y se mueve de una manera tal que es capaz, no de retratar esta o tal figura –experimentando en figuras–, sino que:

Este artista no sólo es capaz de representar a un artista ambulante, casi siempre de camino de pueblo en pueblo, sino que aparece en escena como si fuera ese mismo artista en persona, caminando exactamente como él, caminando por el mismo sendero, de tal suerte que a través del polvo de ésta contemplamos la sonriente aldea, oímos sus ruidos apacibles y bucólicos, vemos el sendero que se precipita hasta la poza de la fragua..., por el que desciende lentamente Beckmann, sereno e infatigable, con su atadillo a las espaldas y su bastón en la mano (Kierkegaard, 2009: 96).

Beckmann, precursor de Chaplin, al parecer, no solamente retrata personas, sino también lugares y cosas: la sonriente aldea, sus ruidos apacibles, su sendero. Pero sobre todo, “el incógnito en que se esconde el demonio frenético y alocado de la comicidad, que en un santiamén desplegará sus alas y los arrastrará a todos en el vértigo sublime de la carcajada” (Kierkegaard, 2009: 97). Los movimientos de Beckmann rápidamente se transforman en danza, y de la danza en carcajadas: “Entonces nos parece un lunático, totalmente fuera de sí y como transportado a otro mundo. La locura de la risa le domina por completo y ya no puede ser contenida dentro de los límites peculiares de la mímica y las réplicas” (Kierkegaard, 2009: 97). La experimentación en figuras escapa de la figura, doblándola y contorsionándola, distorsionándola en una *posse* que nunca llega a un *esse*. La transformación de la *posse*, no como farsa sino como posibilidad, en *esse*, como señala Kierkegaard en otra parte, incluso desde Aristóteles, ha sido definida como la tarea del historiador². No obstante, es precisamente esta asimilación lo que el “poeta”, escritor y pensador que es Kierkegaard rechaza.

Kierkegaard rechaza esta asimilación en nombre de una “realidad” y una “inmediatez”, que no es en modo alguno pertenencia histórica a una corriente de pensamiento que puede insertarse sin mayor riesgo bajo el nombre de “Existencialismo”. Debido a que Kierkegaard fue, quizás, el primero y principal pensador de ese rasgo que precisamente los medios tecnológicos de hoy están imponiendo a lo que seguimos llamando “realidad”: a saber, el rasgo de la *virtualización*, al cual nos hemos referido anteriormente. La “trascendencia de lo real” es justamente lo que define lo virtual: el aquí y el ahora no cesan de ser, pero se convierten al mismo tiempo en un *allí* y *entonces*. “El allí [*There*]” y el entonces [*then*], por cierto, sería mi sugerencia de interpretación en inglés de lo que Heidegger señalaba con el término alemán, *Dasein* (*Existence*).

Trataré de llevar lo que han sido obviamente observaciones bastante preliminares sobre un tema abrumadoramente urgente, por lo menos, a una conclusión tentativa. El futuro de las Humanidades en un mundo de virtualización y de globalización no puede residir en la propagación continua de un modelo de unidad y totalidad para


² “Lo histórico es siempre materia prima que la persona que la adquiere sabe cómo disolverla en una *posse* y asimilarla como un *esse*” (Kierkegaard, 1983: 359).

las sociedades o naciones. Dicho futuro no puede consistir más en una continuación del proyecto de la modernidad occidental: el de la separación y demarcación como forma de constituir entidades seguras y auto-contenidas, ya sean individuales, colectivas o incluso la “humanidad” misma. Puesto que si puede existir un sentido distintivo de lo “humano”, algo que no es en modo alguno definitivo o seguro, no podrá ir por tanto en dirección a la unidad, totalidad y autonomía. Debe consistir, más bien, en la apertura *de y hacia* la heterogeneidad. Nada más estaba y está en juego en el replanteamiento de la repetición que va de Kierkegaard a Deleuze y Derrida. Kierkegaard halló una palabra y una noción que quizás integra todas estas tendencias: la *excepción*. Esta es la manera como lo describe Constantin:

A la larga uno no puede por menos que sentirse fastidiado con tantas chácharas y discursos interminables sobre lo general, los cuales, a pesar de su interminable extensión, no hacen más que repetirse una y mil veces de la manera más insípida y aburrida. También hay excepciones, y ya va siendo tiempo de que se empiece a hablar de ellas. Si no se pueden explicar las excepciones, entonces tampoco se puede explicar lo general. Esta dificultad no puede notarse de ordinario, por la sencilla razón de que no se piensa con pasión en lo general; sino con una indolente superficialidad. La excepción, en cambio, piensa lo general con todas las energías de su apasionamiento (Kierkegaard, 2009: 211).

La noción de excepción continuaría, por tanto, el proyecto de *separación*, y al mismo tiempo *desplaza su meta última: la de la seguridad del Yo, el se-parare* que reduciría distancia, diferencia y alteridad a las funciones de un sujeto idéntico y constitutivo, a sus límites exteriores. La noción de la excepción, por el contrario, repite la separación pero al hacerlo la transforma y la deforma: repensándola como un *movimiento de resistencia* que define y determina lo que resiste, la “norma”, sin ser asimilado por o dentro de ella. Una tarea para las Humanidades sería repensar no solamente lo “humano” sino todas las cosas conectadas con ello, *no* como hasta ahora, estrictamente desde la perspectiva de lo universal, del concepto, sino desde la excepción; es decir, desde la perspectiva de aquello en lo que se niega a encajar, lo que se resiste a la asimilación, pero que haciendo esto, pone al descubierto los límites posibles de todo sistema, síntesis y auto-contención. “Cuando se obra así –observa Constantin–, nos

encontramos ante un nuevo orden de cosas y la pobre excepción, si tiene bríos para combatir, sale al fin victoriosa y todos son parabienes y felicitaciones, como en el cuento de aquella cenicienta humillada y maltratada por su madrastra” (Kierkegaard, 2009: 211).

¿Un cuento de hadas para las Humanidades? ¿Un auto sacramental? ¿Una *posse*? Probablemente los tres, puesto que, como Kierkegaard alguna vez escribió, “una persona debe ser cautelosa sobre dónde ponerse seria” 

Referencias

Derrida, J. (1988). *Limited Inc.* Trad. de Samuel Weber. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Kierkegaard, S. (1983). *Fear and Trembling: Repetition*. H. Hong & E. Hong (eds.). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (2009). *La repetición, un ensayo de psicología experimental*. Introducción de Jorge Palacio – traducción directa del danés y notas de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza.

Schelling, F. W. J. (1990). *Vorlesungen uber die Methode des akademischen Studium*. Hamburgo: Meiner.

Schelling, F. W. J. (2008). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Trad. de E. Tabernig. Buenos Aires: Losada.