

## LA UNIVERSIDAD Y EL DEBATE SOBRE LAS NUEVAS HUMANIDADES

IVÁN CARVAJAL

CONFERENCIA EN LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR, 22 NOVIEMBRE DE 2016

Estimados profesores y estudiantes:

Agradezco la invitación de mis amigos Francisco Hidalgo, Rafael Polo y Silvia Vega, que me permite “volver a casa”, después de algunos años de ausencia, para hablar de la Universidad y de las humanidades. Digo “volver a casa” porque durante más de dos décadas estuve vinculado a la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, primero como estudiante, a inicios de los años 70, pues aunque estaba matriculado en otra facultad, asistí de manera libre a varios cursos dictados por un grupo de profesores que en ese momento renovaban el pensamiento social, y más tarde como profesor. Los debates intelectuales que tuvieron lugar con colegas y estudiantes han incidido de manera sustancial en mis concepciones, en las crisis y modificaciones de aquellas, en fin, en mi pensamiento y su metamorfosis. Por ello agradezco la invitación al diálogo, al debate, a la puesta en escena de posiciones en torno a nuestro quehacer intelectual.

Ante todo, quiero expresar mi complacencia porque finalmente la Universidad Central ha dado paso a la creación de una Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Felicito al rector, Dr. Fernando Sempértegui, a las autoridades de la Universidad y a todos quienes han logrado la creación de esta Facultad. Este era un viejo anhelo, que lo expresamos con mis colegas de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas a inicios de la década de los años 80, y que no pudo concretarse por las absurdas formas de control político que pesaron sobre la Universidad Central y supusieron tantos frenos al desarrollo académico, a la vida intelectual, al progreso del conocimiento. Ha sido muy grave, en efecto, que en esta universidad no haya existido un lugar para la

investigación y la formación de investigadores en áreas fundamentales de las ciencias sociales: la etnología (o si se prefiere, la antropología), la historia, las ciencias del lenguaje (semióticas, lingüística); ha sido sobre todo funesto el que no haya existido un lugar para la filosofía, para las humanidades. Ha habido, es cierto, espacios institucionales para una parte de las ciencias sociales, para el derecho, la economía, la sociología y la politología, aunque sujetos a formas de administración y a veces al peso de dogmatismos ideológicos que han trabado su desarrollo. Sin embargo, no han existido ámbitos adecuados para el desarrollo de las humanidades, a las que se ha negado su lugar mediante el expediente de someterlas a un aspecto secundario de la pedagogía. Es muy grave que la más importante universidad ecuatoriana por su historia no cuente con los departamentos o las escuelas donde se pueda investigar en los campos de la filosofía, de la historia, de las letras o las culturas. Me atrevería a decir que es un síntoma de la escasa preocupación brindada durante decenios al trabajo intelectual, al examen crítico de los legados culturales y al pensamiento que propone la inquisición, a la vez rigurosa e imaginativa, de nuestra condición presente en relación con el pasado y las posibilidades que se abren hacia el porvenir.

Por consiguiente, la creación de esta Facultad, que merece nuestro aplauso sincero, nuestro apoyo y nuestra colaboración decidida, tiene una enorme tarea por delante, se encuentra ante múltiples demandas que pueden resumirse en la urgencia de desarrollar su trabajo en los ámbitos disciplinares de las ciencias sociales en que esta Universidad cuenta ya con una tradición que sin embargo debe renovarse, y a la vez en la urgencia de constituir los espacios necesarios para dar cabida a la historia, la antropología, la filosofía y potencialmente a otras disciplinas. Pese a que ha habido unos cuantos profesores e investigadores, muy pocos por cierto, quienes, en condiciones por demás adversas, han intentado impulsar los estudios históricos, antropológicos, semióticos o literarios durante las últimas décadas, esta universidad ha estado ausente de los grandes debates filosóficos, ha estado ausente de los escenarios de confrontación intelectual en torno a las cuestiones políticas esenciales o en

torno a los problemas que se ponen de modo inquietante sobre lo humano. Esto implica un grave déficit dentro de su responsabilidad cívica y cultural. Hoy, con la creación de esta Facultad, se reconoce esa deuda y se abre la expectativa en torno al lugar de las humanidades en esta universidad.

Quisiera señalar de manera enfática algo que he dicho en otras ocasiones —no solo en esta universidad mientras fui profesor o estudiante de ella—: si se quiere potenciar a la educación superior ecuatoriana es preciso que la Universidad Central, por su historia, por la trayectoria de su función cultural y política, sea el lugar donde se propongan y se afiancen los objetivos actuales de las transformaciones democráticas que deben impulsarse en las universidades ecuatorianas. Debe ser la universidad más potente del Ecuador en la investigación y en la formación profesional, pero a la vez, el lugar democrático desde el que surjan propuestas, debates, alertas constantes sobre el futuro político de la ciudad y del país. Debe ser el ámbito democrático donde se puedan recoger y reinventar los legados culturales múltiples que llegan hasta nosotros, también diversos, y donde todo pueda ser puesto en cuestión, apelando a una razón que no se disuelva en un racionalismo seco y estéril, sino que mantenga siempre la apertura a su despliegue. Debe ser el lugar democrático donde se impulsen los cambios sustanciales de la actividad académica, de la comunidad de profesores y estudiantes que es el fundamento de la universidad, en una época de profundas transformaciones en las modalidades de comunicación, de acumulación y manejo de las informaciones, de interlocución entre las personas.

Ahora bien, en la creación de esta Facultad, a mi modo de ver, es necesario advertir un grave riesgo y a la vez la complejidad de su horizonte, es decir, de las problemáticas, de los desafíos que se plantean al pensamiento, que se ponen en evidencia en relación con las humanidades y las nociones de Hombre, ser humano, condición humana, humanidad o inhumanidad. El riesgo tiene que ver, en primera instancia, con la posibilidad de su enclaustramiento disciplinar. A más de las peculiaridades de la formación profesional (la enseñanza y aprendizaje de procedimientos técnicos) y las demandas de

competencias fijadas por el mercado laboral (tanto del Estado, del “sector público”, como de las empresas privadas o incluso de las organizaciones sociales, de la “sociedad civil”), los hábitos de los docentes, y (sobre todo hoy día) las disposiciones de una burocracia ajena a la marcha del pensamiento, que ignora los cambios que suceden sin cronograma ni plan en los procesos del conocimiento (y más en esta época de creciente aceleración), tienden a enclaustrar el trabajo académico dentro de las disciplinas. No solo como disciplina científica que ha circunscrito y separado sus dominios, sino también por el disciplinamiento autoritario del quehacer cotidiano de profesores y estudiantes mediante esquemas importados desde la eficiencia productivista de las empresas o desde el control policial de la sociedad. Esta forma disciplinaria se revela en currículos rígidos, en la idea misma de “carrera”, e incluso en la de “facultad”, en la inflexibilidad que impide que estudiantes o investigadores vinculen objetos de conocimiento dentro de problemáticas complejas, que los recorten y simplifiquen para adaptarlos a redes conceptuales o metodologías que ya no son capaces de ofrecer una comprensión de los procesos sociales. A ello se suma hoy día el peso de la burocratización de la actividad universitaria, que se manifiesta en la cantidad de formularios inútiles que deben llenar cotidianamente los profesores y los directivos de las unidades académicas, y en las formas de control de su actividad.

A menudo en los medios académicos, al menos desde hace un cuarto de siglo, hablamos de la pertinencia del pensamiento complejo para abordar los objetos que se plantean en la investigación, que deberían constituirse en base de la formación profesional; declaramos que estamos conscientes de que es necesario ir más allá de la interdisciplinariedad, no se diga de la multidisciplinariedad; decimos que entendemos que es necesario traspasar continuamente las fronteras entre disciplinas. Estas declaraciones las escuchamos cotidianamente; no obstante, el sistema académico rígido que prevalece en nuestro medio impone el encierro en la disciplina, el encierro de los estudiantes dentro de un sistema autoritario que impide su autonomía para recorrer creativamente las distintas posibilidades de conocimiento, de

indagación y de creación que se abren ante ellos, sobre todo en una época como la nuestra, marcada por el tránsito del “capitalismo de imprenta”, para utilizar un término creado por Benedict Anderson, hacia un “capitalismo informático”, de internet, por así decirlo. Síntomas de ese anclaje autoritario son la persistencia en nuestras universidades de currículos inflexibles dentro de las carreras (currículos que tienen que ser sometidos además a la aprobación de burocracias “expertas en currículos”, que poco conocen de las problemáticas de las ciencias o las disciplinas científicas o humanísticas), o la persistencia de un arcaico sistema de promoción a través de exámenes, sobre todo de exámenes “de opción múltiple”, de exámenes memorísticos, de exámenes “complexivos”, o la burocrática manera de “medir” el trabajo de los profesores o la “asistencia” de los estudiantes.

En otras palabras, el pensamiento crítico dentro de esta nueva facultad, desde su inicio, debido a la cuestión misma de la complejidad del pensamiento, de la investigación, de la formación para actividades complejas y rápidamente cambiantes en el mundo actual, y no por posiciones subjetivas arbitrarias de determinados profesores, estudiantes o investigadores, tiene que poner en cuestión las obsoletas nociones de “facultad” (el término apenas si mantiene un lejano parentesco con las “facultades” en conflicto analizadas por Kant hace más de dos siglos), de “disciplina”, y no se diga de “carrera”, de “currículo”. Con mayor razón, debe poner en cuestión los procedimientos de evaluación y acreditación basados en el examen para los estudiantes, o en el caso de los profesores, en el número de publicaciones y su “impacto”, que no en la pertinencia o criticidad, o en la “eficiencia” de la institución académica.

Desde luego, la universidad debe mantener cierto “orden” encaminado a la formación profesional y, por ahora al menos, a la titulación y otras certificaciones, pero debería estar bajo cuestión el ordenamiento actual, frente a las condiciones contemporáneas de la producción, del almacenamiento y la circulación de las informaciones y los saberes, y no se diga de las modalidades que adquiere el pensamiento crítico, sobre todo a consecuencia de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Debemos pensar en una

universidad sin muros, sin localización fija; ya hoy día la universidad se extiende a nuestras casas, a los cafés donde nos sentamos a trabajar, a los parques o los medios de transporte donde continuamos nuestras lecturas y nuestros diálogos. La biblioteca se ha transformado en multiteca; esta reúne la información y los datos en múltiples modalidades, analógicas y digitalizadas, que podemos consultar en el tradicional lugar de la biblioteca, en el aula, en la casa, o en un café; así mismo, la enciclopedia y el diccionario son dispositivos abiertos que podemos consultar en internet en cualquier momento, y ya no solo en la biblioteca de “antaoño”, es decir, de hace un par de décadas apenas. Resulta un contrasentido el encierro en esa especie de feudos en que devinieron las facultades, las escuelas, las carreras. Ese viejo modelo de universidad ha colapsado, y hay que ayudar a que caigan sus vetustos muros, no solo los de concreto o ladrillo, sino ante todo los mentales, los que arraigan aún en hábitos de buena parte de los profesores y de los estudiantes, hábitos anquilosados que han sido reforzados en estos últimos años por las disposiciones de lo que, para mí, es una especie de policía política que se ha impuesto sobre nuestras universidades a pretexto de evaluación y acreditación de la calidad.

No obstante, los desafíos de mayor trascendencia que, a mi juicio, se planten a esta nueva facultad tienen que ver con un conjunto de cuestiones que han cambiado por completo el horizonte de comprensión de lo humano. Creo que estamos inermes, desde el punto de vista de las teorías, es decir, de la capacidad comprensiva del pensamiento, ante los cambios que se han dado en la civilización, en la organización de las sociedades, en la vida cotidiana, desde mediados del siglo pasado. Centraré la cuestión en torno al presente y al futuro de las humanidades.

¿Qué implica crear una facultad de ciencias sociales y *humanidades* precisamente cuando estas atraviesan una profunda crisis, que pone en cuestión los fundamentos del pensamiento moderno? Una crisis en el pensamiento no implica tan solo peligro o debilidad, sino que suele provocar conmociones que echan abajo problemáticas, modos de comprensión, configuraciones conceptuales, ideas. Cuando hace ya medio siglo, en *Las palabras y las cosas*

Michel Foucault anunció la “muerte del Hombre”, se consideró que la afirmación del pensador francés era una boutade, un desplante arrogante. Entre nosotros, los intelectuales o los universitarios ecuatorianos, no fue entendido el alcance de tal figura retórica, como tampoco fueron comprendidas o examinadas críticamente, salvo en limitados círculos, las posiciones “antihumanistas” de Heidegger, desde *Ser y tiempo* hasta *Carta sobre el humanismo*, o más tarde, dentro del horizonte del marxismo, de Althusser. Corrientes de pensamiento como los estructuralismos (la etnología de Lévi-Strauss, para poner un ejemplo) o los posestructuralismos fueron etiquetadas de burguesas, reaccionarias. Las etiquetas sustituyeron a la lectura crítica, al examen desprejuiciado, tanto por dogmatismo como por pereza. Lo que se venía poniendo en cuestión, desde distintas reflexiones, era nada menos que el antropocentrismo dominante en el pensamiento moderno o incluso más allá, el pensamiento occidental desde los griegos clásicos, es decir, toda la tradición grecolatina y judeo-cristiana, incluido el humanismo renacentista. El despliegue que tuvieron en las últimas tres décadas los estudios feministas y de género, los estudios poscoloniales y multiculturales, no hicieron sino poner en crisis definitiva la centralidad de la noción de hombre, y consiguientemente el antropocentrismo al que estuvieron asociadas las humanidades.

En un primer nivel de análisis, la crítica se encaminó a la “idea de hombre” occidental y las configuraciones onto-falo-logocentristas, como diría Derrida, es decir, la idea de hombre dependiente del varón, blanco, europeo, padre, “libre”. Por consiguiente, la crítica se orientó a poner en cuestión el sujeto y los modos de sujetidad configurados en torno a la representación de tal Hombre. Kant, en su ensayo *Qué es la ilustración*, describe bien a este sujeto libre, autónomo, “mayor de edad”, con lo que excluye de manera explícita a las mujeres, los niños y las niñas, los adolescentes, y desde luego a aquellos que por alguna razón carecen de autonomía, es decir, los siervos, los trabajadores. Para Hegel el sujeto de la filosofía, el filósofo, solo surge en un Estado donde hay hombres libres, un Estado cuyas instituciones aseguran que cuando menos unos cuantos sean ciudadanos, como en la Grecia antigua, además de que en

esos Estados se haya asentado el Espíritu Absoluto en su despliegue histórico, con lo que excluye el mundo oriental, Asia, África, América y media Europa. Lo cual, dicho aquí solo al paso, apenas como una señal, entre otras cuestiones implica una demarcación de la filosofía. A partir de Hegel, podría entenderse que la filosofía es una forma moderna de pensamiento que habría llegado a su fin. Inquirir qué sea la filosofía hoy, a qué formas de pensamiento podríamos aludir bajo este nombre, aquí y ahora, entre nosotros los ecuatorianos, que no contamos con una tradición de estudios filosóficos, pero que sentimos la inquietud de su falta, es una cuestión esencial que atañe a la universidad. Tal investigación se relaciona con la comprensión de lo humano, de la realidad, de los vínculos de los humanos con la Tierra, con la reflexión sobre la vida y la muerte, sobre la polis, la ciudad, la responsabilidad moral de cada individuo consigo mismo, con los otros, los humanos vivos y los muertos, los que están por venir, con los otros animales, con la tierra, el agua, el aire y el fuego.

El malentendido que hubo entre nosotros (los universitarios ecuatorianos) con respecto al Lyotard de *La condición posmoderna* y, en general, con respecto a lo que se dio en llamar “posmodernidad”, tiene que ver con la incompreensión de lo que había significado la revuelta estudiantil de 1968 para los europeos: no solo se trataba del fin de una fase revolucionaria (el fin de las expectativas del socialismo revolucionario, que en realidad ya había tenido su ocaso tres o cuatro décadas atrás, y la conclusión de las revoluciones de liberación nacional – la guerra de Vietnam terminaría poco después), no solo de la derrota de los movimientos que exigían el cumplimiento de la democracia y las promesas de libertad e igualdad en Francia, Estados Unidos, o la República Federal de Alemania, sino también del paso hacia una nueva fase del capitalismo, la fase “posindustrial”, de dominio financiero (y de la financiarización), de un capitalismo basado en la información y los conocimientos, en las tecno-ciencias, en la creciente automatización. Occidente vivía desde fines de la segunda guerra mundial en una continua revolución tecnológica, en constante aceleración, que luego se extendería (de manera

“desigual y combinada”, para decirlo al modo de los viejos marxistas) al resto del planeta.

Los efectos del desarrollo tecno-científico, especialmente de la ingeniería genética, las biotecnologías, la informática, la telemática, la robótica o las nanotecnologías, junto a la constante aceleración tecnológica, han cambiado la totalidad de las formas de la vida cotidiana en prácticamente todo el planeta, las formas de interrelación e interacción entre los individuos, entre comunidades, grupos y sociedades. A la vez, han modificado profundamente la relación de los seres humanos con la tierra, con la geografía, dentro de la naturaleza, con el cosmos. De una manera igualmente radical, han modificado la relación que tenemos con los artefactos, con las máquinas. El despliegue de las potencialidades tecnológicas tiene efectos sobre los cuerpos, sobre las conformaciones de las subjetividades y de las comunidades, es decir, de la configuración de los sujetos, de los individuos, de las identidades, que por la aceleración propia de esta época son formas muy fluidas, nada fijas, que tienen cambios a menudo vertiginosos, sobre la disposición y distribución de los espacios y los tiempos.

Somos animales con conciencia de nuestra finitud, no solo como individuos, como personas, sino también como especie. A la vez, a menudo tenemos sueños o anhelos de infinitud, nos apegamos en ocasiones a fantasías de reencarnación, de resurrección o de inmortalidad. La tecnociencia contemporánea contribuye a alargar las expectativas de vida de las personas, hay tratamientos para curarnos de enfermedades que hace muy poco eran mortales. Junto a ello, en poblaciones vulnerables retornan enfermedades que se creían erradicadas. Soñamos con el ciborg que, un paso más allá del humano que tenemos todavía en nuestra mente, fuese capaz de continuar con los afanes de la especie en exoplanetas. Pero la muerte está en nosotros desde siempre, desde el comienzo mismo de la vida.

Soñamos en viajar por el cosmos, enviamos artefactos que nos permiten ver de manera más vasta y profunda las estrellas, las galaxias. Al mismo tiempo

que millones de mercaderes y turistas, de ejecutivos y trabajadores se movilizan, ya no solo más allá de la comarca, sino de sus países, de sus regiones, de sus continentes, decenas de miles huyen por peligrosas rutas de los desiertos, de los mares, en trenes o botes de la muerte, tratando de escapar del horror de las masacres, del hambre, del exterminio.

Atados a nuestros artefactos de comunicación, en “tiempo real” conversamos con familiares, amigos, socios, clientes o proveedores (también clientes o proveedores de conocimientos, de certificaciones, de títulos universitarios, que no tienen por qué ser necesariamente fraudulentos, como algunos suponen), y a la vez somos incapaces de conversar con quien está junto a nosotros, precisamente por estar sometidos a los teléfonos o las tabletas. Las redes sociales crean nuevas formas de interlocución; así como pueden ser vehículo de convocatoria a actos de resistencia democrática, son el vehículo de la mentira con efectos políticos o publicitarios.

Las potencialidades científico-técnicas tienen un profundo y complejo impacto sobre la totalidad de la Tierra, sobre la totalidad de la vida. La dimensión de ese impacto adquiere hoy la evidencia de un peligro que se cierne sobre la vida misma, no solo sobre la continuidad de la especie, pues estamos en una fase de destrucción de especies en gran escala, a la que se ha denominado por ello *ecocidio*. El grado de afectación de la actividad humana sobre otras especies animales, vegetales y otras formas de vida se ha dado a lo largo de la historia, en cierto sentido incluso puede verse no solo como efecto de las formas civilizatorias o culturales sobre la naturaleza (domesticación, agricultura, expansión demográfica, urbanización), sino como efecto de la evolución de una especie determinada (la humana) sobre la evolución de otras formas de vida (la lucha con otros humanoides por los recursos para la sobrevivencia, más tarde las actividades de cacería, pesca, recolección, domesticación). Pero la dimensión que adquiere en la modernidad, y sobre todo en las últimas décadas, es de otro orden. Es lo que coloca a toda la humanidad ante los efectos de lo que se ha denominado “calentamiento global”, esto es, ante un proceso que ya ocasiona graves consecuencias para las poblaciones

humanas y para las formas de vida, y que pone en riesgo la continuidad de la especie. Pero el “calentamiento global” no es sino un aspecto de la devastación, junto a otros como la contaminación del suelo, del aire, de ríos y mares, junto a la destrucción de la biodiversidad. El ecocidio viene desde atrás, pero se acelera con los avances de las tecnologías supeditadas al dominio del capital. En este escenario habría que inscribir la devastación que producen las sequías, las inundaciones y otras catástrofes naturales, que en gran medida son efecto del “calentamiento global”. Inciden en la devastación de las poblaciones humanas junto a las guerras. Hoy asistimos a una “guerra civil mundial” permanente, que tiene múltiples frentes, modalidades, sistemas de alianzas precarias. Como consecuencia, se producen genocidios y masivas migraciones, con los consiguientes problemas (políticos, económicos, culturales) que surgen del desplazamiento, tanto para los migrantes como para quienes los acogen o los rechazan.

Las huellas de la actividad de los seres humanos sobre la Tierra configuran, se dice hoy, una nueva era geológica (llamada “antropoceno” por propuesta del premio Nobel Paul Crutzen en el año 2000), es decir, la historia del planeta habría traspasado el umbral del holoceno. En septiembre de 2016 el término fue aceptado por un grupo de científicos encargados de determinar su pertinencia conceptual, que fijó incluso la fecha de su inicio, 1950, es decir, el fin de la segunda guerra mundial y el contexto de la guerra fría. En este horizonte, somos hoy día conscientes de la vulnerabilidad de la especie, que nos asocia a otras especies que se extinguen en nuestro entorno. La vulnerabilidad ha sido puesta antes en evidencia por los feminismos y por los estudios y las acciones políticas liberadoras en torno a la sexualidad (vulnerabilidad de sexualidades condenadas por las sociedades tradicionales), así como los estudios sobre las poblaciones vulnerables (niños y especialmente niñas, ancianos, inmigrantes, discapacitados).

Las ciencias, especialmente la biología, la genética, han abierto una comprensión de la vida que pone en cuestión el viejo esquema del pensamiento occidental, de la filosofía (más estrictamente, de la metafísica) y de la teología,

que establecía un corte entre lo animal y lo humano, entre la naturaleza y la cultura. La genética, el establecimiento del genoma humano, es quizá el golpe mayúsculo contra la arrogancia que situaba al ser humano entre los animales (la naturaleza) y los dioses o el dios. Pero junto a la genética, esa cercanía, esa base del bios (el animal social) en el zoo (la vida pura o desnuda), fue puesta en evidencia, como lo señala Agamben, en los campos de concentración del nazismo y, por extensión, en todo campo de concentración o de exterminio.

Dentro de las posibilidades concretas de la tecnología contemporánea están algunas que echan abajo las tradicionales concepciones sobre lo humano. Están dadas las condiciones para la intervención genética sobre los embriones. Se puede alargar la vida de los individuos humanos a través de implantes de órganos, tomados de otros humanos vivos o de humanos muertos, e igualmente a través de prótesis artificiales. ¿Acaso la figura del ciborg se reduce a las películas de ciencia ficción? Cada vez son más complejas las imbricaciones entre cuerpo y prótesis. Todos cargamos nuestras prótesis, desde el vestido hasta el teléfono celular, la Tablet y otros artefactos electrónicos y mecánicos. A diferencia de los animales, nos desplazamos en máquinas, y estas son cada vez más complejas y automáticas. Los artefactos de nuestra época, los robots, los drones, todas las máquinas de guerra sofisticadas, teledirigidas, incrementan la automatización de los procesos productivos, administrativos, de intercambios financieros, desplazan a los trabajadores humanos. Esto modifica de manera sustancial las nociones de trabajo o actividad humana, y anuncian conflictos sociales que empiezan a evidenciarse en los países con mayor desarrollo tecnológico.

En realidad, lo artificial es el ámbito de lo humano. Deleuze y Guattari tienen el gran mérito de haber desarrollado la comprensión de lo que es la máquina, no solo un mero instrumento interpuesto entre el cuerpo del trabajador y su objeto de trabajo sino un dispositivo que contiene en sí múltiples posibilidades, incluso autopoieticas. “Máquinas” son, desde luego, los instrumentos (de trabajo o de consumo), las ciudades, las sociedades. Guattari asocia el pensamiento humano y el maquinismo, en relación

precisamente con las posibilidades autopoieticas. En su libro *Caosmosis* señala, en efecto, que así como “es imposible negar al pensamiento humano su parte en la esencia del maquinismo [...] El pensamiento técnico-científico, ¿no es [acaso] tributario de cierto tipo de maquinismo mental y semiótico?”. Guattari añade un comentario sobre el ámbito de la semiología que, por considerarlo de especial importancia para las reflexiones que ustedes se proponen llevar adelante (al menos, así lo estimo yo ante el solo hecho de iniciar una Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades), adquiere una especial importancia para nosotros:

Aquí se impone una distinción entre las semiologías productoras de significaciones – moneda común de los grupos sociales –, como la enunciación "humana" de las personas que trabajan alrededor de la máquina y, por otra parte, semióticas a-significantes que, más allá de la cantidad de significaciones que vehiculen, manejan figuras de expresión que podríamos calificar de "no humanas"; ecuaciones, planos que enuncian a la máquina y la hacen actuar a título diagramático sobre los dispositivos técnicos y experimentales. Las semiologías de la significación juegan sobre tableros de oposiciones distintivas de orden fonemático o escritural que transcriben los enunciados en materias de expresión significativa. Los estructuralistas se han complacido en erigir al Significante como categoría unificadora de todas las economías expresivas: la lengua, el icono, el gesto, el urbanismo o el cine, etc. Pero, al hacerlo, ¿no desconocieron la dimensión esencial de una autopoiesis maquina? Esta emergencia continua de sentidos y efectos no pertenece a la redundancia de la mimesis sino a una producción de efecto de sentido singular, aunque indefinidamente reproducible.

Lo que interesa destacar es que la distinción que dentro del humanismo se establecía entre ser humano y máquina ha sido más que anulado por la presencia de las máquinas. El signo de este desplazamiento puede ser el *ciborg*, organismo cibernético, término acuñado por Clynes y Kline en 1960 para

referirse al humano modificado para sobrevivir en entornos extraterrestres, pero también un dron o cualquier arma de combate de nuestros días. Sobre lo que quisiera llamar la atención es sobre la decisiva cuestión de pensar más allá del “hombre”, de la figura de lo humano emergiendo y separándose del animal, y desde luego más allá de la figura de lo humano colocada entre los animales y los ángeles, del Espíritu separándose de la Naturaleza, para pensar “lo poshumano”, para utilizar el término que da título a uno de los libros más recientes, el de Rosi Braidotti, que abordan esta problemática. Estamos situados en un desplazamiento que de manera muy vertiginosa está transformando las ideas éticas, estéticas, jurídicas, y que muy pronto tendrá su efecto en la política.

Conviene, sin embargo, establecer que el colocarse en esta perspectiva del pensamiento crítico no implica, de ninguna manera, desentenderse de la gravedad de las situaciones por la que atraviesan los seres humanos: la pobreza extrema, las migraciones causadas por la devastación del entorno o por las guerras, las muertes en los mares o en los desiertos de quienes huyen del terror político o de las hambrunas. Es decir, no implica desentenderse de lo inhumano creado por los seres humanos. Por el contrario, el abordaje de lo que sea la condición humana o poshumana de nuestra época está asociada con un enorme compromiso ético y político, aunque la propia investigación teórica implique una exigencia que encamina hacia la invención de una ética y una política para esta época.

La noción de lo humano que queda atrás, como hemos dicho, fue puesta en cuestión en las últimas décadas del siglo XX por los feminismos, los estudios de género, los estudios poscoloniales y culturales. Lo que se puso en cuestión a través de ellos es la pretendida universalidad de la noción de Hombre, de humanidad. Ha habido y hay múltiples formas de humanidad, de “ser humano”; aunque, al menos desde hace unos veinte mil años, no desde el punto de vista biológico evolutivo. Son diferencias históricas, de configuraciones sociales, de formas civilizatorias; diferencias étnicas, de género, de formas de sexualidad; diferencias entre culturas, es decir, de hábitos, de instituciones, de lenguajes, polimorfismo en suma de lo humano (y de lo poshumano, desde

luego). Esto tiene profundos efectos para cualquier proyecto universitario en torno a las ciencias sociales y las humanidades. ¿Cómo hacernos cargo de esta pluralidad, de los distintos modos de humanidad dentro de la unidad compleja, que contiene en sí la diferencia y la apertura a posibilidades de diferenciación múltiples, rizomáticas? ¿Cómo articular la diversidad de lo humano, de las articulaciones de la vida humana con lo natural y lo artificial, en momentos en que la gravedad del desastre contemporáneo requiere de acciones globales para proteger la vida sobre el planeta?

A la vez, es fundamental hacerse cargo de que las “nuevas humanidades” (puesto que por ahora no disponemos de otro nombre para el conjunto de estos estudios que están en curso) tienen que relacionarse con las ciencias, tanto sociales como naturales. Hay ámbitos que para nosotros, los universitarios e intelectuales ecuatorianos, aparecen distantes, lejanos, como las neurociencias, pero tendremos que mantenernos atentos a sus desarrollos. ¿Cómo articular el trabajo de quienes trabajan en el campo de las humanidades con los científicos, aquí, en esta facultad, en esta universidad? Me atrevo a sugerir, como uno de los posibles puntos de partida, el establecimiento de seminarios no curriculares, abiertos, en que participen filósofos, científicos de distintas áreas de conocimiento, artistas, literatos, mujeres y hombres que intenten llevar adelante un coloquio permanente e investigaciones interdisciplinarias e incluso transdisciplinarias.

Quisiera llamar la atención, por otra parte, sobre los cambios sustantivos que se operan en las organizaciones sociales, los estados, las formas de control. Junto a la biopolítica (el control y la administración de la vida, la reducción de lo humano a zoo, pero también los efectos del poder –económico y político– sobre la totalidad de los seres vivos), que es ante todo política del poder como *potestas*, es posible una biopolítica desde las posibilidades abiertas por las tecnociencias que podrían adquirir una orientación distinta a la devastación que implica el capitalismo actual. La biopolítica, por otra parte, como ha insistido Achille Mbembe, tiene su complemento en la necropolítica. Y esta es tanto la política de extinción que realizan los poderes (económicos o políticos) como

también la política que pone a la muerte como una condición de lo humano, y de lo vivo.

Como sea, la biopolítica y la necropolítica tienen que situarse en los contextos regionales, sociales, grupales, en referencia a las distintas comunidades reales o posibles, y por consiguiente, exigen investigaciones diversas y complejas, más allá de nacionalismos, de racismos o sexismos, o de supuestas soberanías. Y la exigencia es mayor en nuestros días, cuando olas de fanatismo, de nacionalismos, de neofascismos se desplazan por el planeta. ¿Cómo interpretar las crisis de los estados nacionales, y a la vez el retorno de los nacionalismos? ¿Qué son los estados y las naciones o los pueblos, qué es la soberanía, en los contextos contemporáneos de guerras entre ejércitos irregulares de mafias de narcotráfico que se enfrentan entre ellos y a la vez con las policías y los ejércitos regulares? ¿Qué son los estados y las naciones en las guerras sometidas a los cálculos geopolíticos de las grandes potencias actuales, o las guerras que se libran en nombre del extremismo religioso y de la lucha contra el terrorismo? ¿Cómo comprender la organización de la vida en las megalópolis, las formas de economía y articulación social en las zonas de pobreza? Los retos que tienen por delante las investigaciones en los ámbitos de las ciencias sociales y de las nuevas humanidades son enormes, complejos, inquietantes, fascinantes. No se trata de ser apocalípticos (tampoco, desde luego, integrados), el apocalipsis no está por venir, está a nuestras espaldas. Con una metáfora, podríamos decir que tenemos que pensar lo humano ante la evidencia de su probable extinción, sea porque todavía hay tiempo para la metamorfosis, sea porque aun ante la certeza del fin nuestra condición humana, que incluye nuestro anclaje en el animal y a la vez en la máquina, nos conduce irremediabilmente al esfuerzo por comprender, por conocer y conocernos.

Esta Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades nace para poner en cuestión lo que son hoy, y aquí, en Quito, la universidad, las facultades, las disciplinas sociales y sus carreras, en su separación provinciana y su horizonte nacionalista. No puede ser de otra manera, pues los desplazamientos operados en lo que llamamos humanidad, así como también en las sociedades, en las

formas políticas, en las artes y las literaturas, en las modalidades del conocimiento, conllevan una compleja reorganización de los saberes, de los sujetos-objetos del conocimiento, de los métodos, y junto a ello, demandan una ética abierta a la inserción en las complejas interacciones de nuestra época.

Las éticas en juego responden desde luego a las concepciones filosóficas o incluso religiosas diversas. Un investigador católico debería, cuando menos, hacerse cargo de las implicaciones éticas contenidas en la encíclica *Laudato Si* pronunciada por el papa Francisco el año pasado, debería hacerse cargo de la defensa del planeta como un bien otorgado por la divinidad a los seres humanos; el materialista espinoziano que se sitúa en la inmanencia y en el devenir del ser, a los que pertenece la posibilidad infinita, se encuentra en una situación en que debe enfrentar con serenidad su vulnerabilidad y su condición mortal. Como sea, aquí y ahora necesitamos con urgencia una renovación de las ciencias sociales y la apertura de espacios para las nuevas humanidades. Para ello, se requiere valor, valentía, coraje.

Quiero terminar con este llamado a quienes dirigen la Universidad, a los profesores y sobre todo a los estudiantes de esta Facultad: tengamos coraje para abrir las mentes, coraje para pensar sin trabas ideológicas ni morales, coraje para la crítica, para la deconstrucción de nociones, para el examen sobrio y riguroso de las creencias. Nociones, creencias, ideas, ideales: debemos tener el coraje para despojarnos de ellos si no nos sirven para la convivencia en esta época del mundo. Coraje para el debate, para establecer consensos, pero también y sobre todo para defender la Universidad como ámbito para la diferencia y la disensión. Coraje para hacer saltar los muros, los claustros. Coraje, en fin, para afrontar la vida y la muerte en esta época de devastación, de neofacismos, de capitalismo hipertecnológico. Coraje para inventar cuantas veces sea necesario las comunidades de pensamiento y para imaginar modalidades de cooperación que nos posibiliten convivir democráticamente. Coraje para que la palabra y el pensamiento prosigan en su libertad.

Muchas gracias.