

LA UNIVERSIDAD

(im)posible

CONSEJO EDITORIAL

ELIZABETH COLLINGWOOD-SELBY (UMCE) (DIRECCIÓN)

PEGGY KAMUF (USC)

JACQUES LEZRA (U.C. RIVERSIDE)

PAUL NORTH (U. YALE)

MARCELA RIVERA (UMCE)

raúl rodríguez freire (PUCV)

SILVIA SCHWARZBÖCK (UBA)

WILLY THAYER (UMCE) (DIRECCIÓN)



ediciones macul

*programa de teoría crítica
filosofía umce*

LA UNIVERSIDAD (IM)POSIBLE

© Editoras y editores (2018)

Autoras y autores (2018)

Primera edición (2018)

ISBN versión impresa N° 978-956-7062-88-1

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Rector:

Jaime Espinoza Araya

Decana de la Facultad de Filosofía y Educación:

Ana María Figueroa Espínola

Director del Departamento de Filosofía ([filosofía@umce.cl](mailto:filosofia@umce.cl)):

Mauricio González Villarroel

Corrector del libro: Miguel Ángel Carmona

Imagen portada: Josefina Rodríguez Rocua

Diseño logos Ediciones Macul: Katharine Johnson

Diagramación: Francisca Galilea

Imprenta: Imprenta Salesianos S.A.

Santiago de Chile.

LA UNIVERSIDAD

(im)posible

Willy Thayer
Elizabeth Collingwood-Selby
Mary Luz Estupiñán Serrano
raúl rodríguez freire
EDITORES



Índice

Presentación	11
Sobre no tener idea <i>Peggy Kamuf</i>	14
La invención y la herencia. Variaciones sobre la idea de autonomía <i>Diego Tatián</i>	25
Saberes académicos, disidencias de estilo y género(s) <i>Nelly Richard</i>	36
Universidad y principio de equivalencia. Hacia el fin de la Alta Alegoría <i>Alberto Moreiras</i>	45
<i>Homo Non Intelligit</i> . Para una genealogía del dispositivo universitario <i>Rodrigo Karmy Bolton</i>	59
Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no) moderna...) <i>André Menard</i>	72
Equivalencia neoliberal e interrupción nómica: el conflicto de las facultades como contrato social <i>Sergio Villalobos-Ruminott</i>	84
Bajo la ley se esconde algo que no es bonito: apuntes para la infra-universidad <i>Gareth Williams</i>	103
Absolutización de las violencias, violencia de la absolutización: la universidad desde la contingencia <i>Jacques Lezra</i>	113
Lo sencillo, lo doble, la universidad <i>Alejandra Castillo</i>	124
Violencias de la Universidad <i>Willy Thayer</i>	133

El agotamiento de la responsabilidad, o para una universidad pasiva <i>Erin Graff Zivin</i>	140
<i>Memento Muri.</i> Qué hacer con esa universidad de los filósofos <i>Federico Rodríguez</i>	149
Del canon pastoral al estándar tecnocrático. Notas sobre la universidad como dispositivo biopolítico <i>Gonzalo Díaz Letelier</i>	193
El último mochlos. Universidad y poder entre Kant y Derrida <i>Mauro Senatore</i>	204
Contra la universidad operacional <i>Marilena Chaui</i>	224
Kant, las facultades de la contienda <i>raúl rodríguez freire</i>	237
Feminismo y universidad. Discursos, escrituras promiscuas y emancipación política en un contexto de educación autoritaria <i>Cristian Cabello</i>	256
Universidad en la medida de lo posible <i>Elizabeth Collingwood-Selby</i>	278
Universidad, ciencia, archivo <i>Jorge Pavez Ojeda</i>	287
Gratuita y estatal... extrema <i>Roxana Pey</i>	305
Traducciones-traiciones de la deconstrucción. Escritura, estética o código, indexación <i>Felipe Larrea</i>	313
Emancipar la lágrima: <i>performance</i> y activismo de disidencia sexual <i>Jorge Díaz</i>	333
Indexación, trabajo creativo y meta-valoración: algunos diferendos en las artes universitarias <i>Cristián Gómez-Moya</i>	349

En torno a la pregunta por la posibilidad de una “universidad transmoderna” <i>José Gandarilla</i>	362
El filósofo chileno y la tradición. El filósofo chileno y la traducción. El filósofo chileno y la globalización <i>Eduardo Sabrowsky</i>	383
La desestatalización del conocimiento. La universidad en tiempos post-ilustrados <i>Ángel Octavio Álvarez Solís</i>	395
El gobierno común de la fábrica universitaria <i>Andrés Maximiliano Tello</i>	404
“No basta con ser mujer”. Una aproximación crítica a los Estudios de Género en Chile <i>Inger Flem Soto</i>	414
Cómplice de la idealidad: la universidad y la idea del estado <i>Williston Chase</i>	424
Epocalidad postuniversitaria, comunidad, institución <i>Gerardo Muñoz</i>	444
El tiempo de la universidad y el no-acontecimiento de la República <i>Claudio Aguayo Bórquez</i>	455
Democratización del autogobierno universitario en el centro del conflicto contemporáneo <i>Pablo Cottet Soto</i>	462
De filósofos y zapateros (Dos notas sobre la idea de la Universidad como derecho) <i>Eduardo Rinesi</i>	483
El discurso oficial sobre la Universidad <i>Montserrat Galcerán</i>	496
Índice onomástico	517

Presentación

El presente volumen reúne la mayoría de los trabajos presentados en el Coloquio Internacional “La universidad posible”, así como algunas contribuciones de quienes, por diversas razones, no pudieron participar. El Coloquio fue realizado en Santiago entre el 18 y el 21 abril de 2016 bajo la siguiente Convocatoria, la que reiteramos a continuación con algunos cambios significativos:

La pregunta por la posibilidad de la universidad retorna con relativa frecuencia a lo largo de su historia. En dicha interrogación es el suceso mismo de la universidad el que parece comprometido. Como si de la pregunta por su posibilidad dependiera también su acontecer efectivo. Si de alguna zona surge esta pregunta, es de la vacilación que la universidad suele entablar entre las condiciones y contingencias que efectivamente la posibilitan, instrumentan y clausuran, por una parte; y el deseo, las fuerzas, los eventos que incondicionadamente la dislocan, por otra. Sin esta vacilación el suceso de la universidad eclipsa.

No hay novedad en esta enunciación. Mas bien reiteramos *grosso modo* lo temáticamente expreso en textos claves publicados y debatidos durante las tres últimas décadas del siglo pasado y de comienzos de éste, textos que a su vez releen y traducen escrituras cronológicamente más lejanas de interpelación ineludible. Lo que metodológicamente se adelantó en dichos textos fue que el suceso de la universidad solo se vuelve viable si en medio de la facticidad y condicionalidad que enmarcan su ser posible, una respiración incondicional, imposible, lo hace acontecer.

Que el título del Coloquio aluda a dicha pregunta, lejos de constituir un imperativo programático para él mismo, sugiere más bien que el recuerdo y la memoria de esta interrogación nos tocan e interpelan en momentos en que la universidad parece internarse en una facticidad que no solo le bloquea la relación a lo incondicional, sino que empieza a sugerirnos que no requerirá más una relación de ese rango. Como si la universidad misma ya no fuera asunto de la universidad.

La genealogía de la universidad nos enseña, al mismo tiempo, en su documentalidad, que con frecuencia análoga a aquella en que la universidad se cumple como interrogación histórica por su posibilidad, se eclipsa también como pura facticidad: en tiempos excepcionales, por ejemplo —¿y cuáles no lo serían, sobre todo si admitimos que los tiempos “normales” suelen ser la estabilización de los excepcionales?— cuando la universidad milita en la vanguardia imperial europea como el tercero de sus tres pilares (*sacerdotium, regnum, studium*) constituyendo la avanzada silenciosa, si puede decirse, de la conquista y la colonización, la evangelización, la propaganda y el fomento imperial, haciéndose europea ella misma al gestionar y naturalizar la unidad imperial a través de la incorporación, pero también la discriminación y la segregación jerárquica de lenguas, saberes y cuerpos bajo la vulgata románico-cristiana de las Facultades de Teología, Derecho y Medicina (sus criterios), a través del *ius ubique docendi* y del *Doctor universalis ecclesiae*, de la *ratione fundatorum*, la *ratione privilegiorum*, y a través de su monolingüismo, monoteísmo y monosexualismo, su monopolio de lo temporal y lo eterno que disciplina cuerpos y poblaciones en todo acto instituyente. O cuando se mundializa la universidad medieval como arma insigne de la conquista y la colonización europea de México y de Perú, y en general, de mundos no europeos, colapsando en la facticidad del exterminio del otro, o de su inclusión-excluyente como patrimonio y ruina, economía y fuerza de trabajo esclava, o como *página en blanco* o *página poseída* por la superstición y la idolatría, apta para ser escrita o purificada. O cuando se ejerce más tarde en su vulgata moderna como aparato de las soberanía estatal-nacionales, imperando también sobre lenguas, saberes y cuerpos. O cuando el desembarco planetario de la universidad post-soberana rentista, universidad de las acreditaciones e indexaciones transnacionales de programas, personas y escrituras demasiado singulares para transferirse en las competencias trazadas por la globalización. En fin, el dispositivo incluyente y a la vez excluyente del *factum* universitario, en medio de cuyo reparto, en cada caso, según diversos modos históricos de producción de su universalidad, respira, o no, la posibilidad, la incondicionalidad, el evento universitario.

El Coloquio fue organizado por el Departamento de Filosofía y la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; y contó con el apoyo de: el Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; el Graduate School of Arts and Science, Department of Comparative Literature, y el Graduate Program in Poetics and Theory of New York University; el Departamento de Teoría e Historia del Arte, el Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, el Instituto de la Comunicación y la Imagen, el Instituto de Estudios Árabes, todos

ellos de la Universidad de Chile; el Colectivo Universitario de Disidencia Sexual (CUDS); el Department of Spanish and Portuguese y el Doctoral Program in Comparative Studies in Literature and Culture, University of Southern California; el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de México; la Universidad de Aysén; la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa (UAM-C), México; el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México; la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; la Escuela de Filosofía y Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia; el Department of Romance Languages & Literatures, University of Michigan; el Department of Hispanic Studies, Texas A&M University.

La realización de este coloquio y la publicación de este libro no habrían sido posible sin el patrocinio de todas las instituciones ya mencionadas, y sin la colaboración de muchas personas a las que quisiéramos agradecer muy especialmente:

A la Decana de la Facultad de Filosofía y Educación de la UMCE, Ana María Figueroa, por haber brindado su apoyo a este proyecto desde un comienzo, y por las múltiples gestiones que personalmente se encargó de realizar a nivel institucional para que pudiese llevarse a cabo con éxito, incluyendo también las gestiones que hacen posible la publicación de este libro. A Lorena Tejo, periodista, jefa de gabinete de la Rectoría de la Universidad, por su importante trabajo en la difusión del evento. A Josefina Rodríguez Rocua, por haber diseñado el díptico que circuló como programa del coloquio. A Matías Sánchez y Alexis Palomino, estudiantes del Departamento de Filosofía de la UMCE, quienes se desempeñaron como ayudantes en la organización del coloquio y realizaron el registro audiovisual. A Filigrana por la traducción simultánea de la conferencia de Peggy Kamuf. A Mauricio González, Claudio Ibarra, María Angélica Arangua y Mauricio Cabrera, Director, Secretario Académico, Secretaria, y Auxiliar del Departamento de Filosofía, respectivamente, por su apoyo y asistencia en todo momento. Al personal de Medios Audiovisuales de la UMCE responsables del soporte audiovisual del Coloquio. Agradecemos también a Essau Páez, Oscar Ariel Cabezas, César Pérez, Pablo Domínguez y Nicolás Fleet por sus ponencias presentadas en el Coloquio, las que por diversos motivos no llegaron a enviarse para esta publicación. A Rodrigo Zamorano por la traducción del inglés del texto de Jacques Lezra.

Sobre no tener idea

Peggy Kamuf

University of Southern California

Quiero comenzar dando mis sinceros agradecimientos a nuestros anfitriones y organizadores, en especial a Willy Thayer y a César Pérez Sánchez, que han sido mis corresponsales y guías en este trayecto hacia Santiago. Estoy muy honrada con la invitación a abrir este coloquio en compañía de tantos colegas y en un lugar como este. Estoy en deuda con una hospitalidad tal que llega al punto de permitirle a la invitada hablar en su lengua, licencia por la cual, sin embargo, ella se disculpa.

La invitación, no solo para mí sino para cada uno de nosotros, viene cargada con la responsabilidad de responder de alguna manera al título del encuentro, *La universidad posible*. Bien, durante algunos meses me he estado preguntando cómo hacerlo, embargándome la sensación de que no tenía ninguna idea. Habiendo escrito durante casi treinta años *sobre y de* la universidad —cosa posiblemente imposible—, tuve miedo de quedarme sin algo nuevo que decir y no hacer más que repetirme, lo que sería una opción aburrida para ustedes y aún más para mí. Para prevenirlo, pensé que por lo menos debería releer lo que ya había vertido en mis escritos sobre el tema. Ello fue, confieso, una experiencia aleccionadora y lo digo no sin modestia —falsa o no— porque en este ejercicio he tenido que reconocer todo lo que fechó estos ensayos, lo que los selló en referencia a lo que ahora son, episodios en gran parte (y a menudo justamente) olvidados de un pasado irrecuperable. Tuve que reconocer así mi tendencia a extraer los síntomas de la universidad posible de cualquier conflicto, escaramuza o pequeña guerra que se librara *entonces*, en ese presente que ahora es pasado, en torno a ella, como examiné en el paisaje que me rodeaba. Esta tendencia a particularizar, diferenciar, historizar, así como la condición de tiempo y de lugar parecen relativizar lo que nosotros —pero ¿quiénes somos “nosotros”?— referimos cuando hablamos de *university, universidad, université, università, universidade*. En nuestras lenguas latinas, por lo menos, es la misma palabra inflexionada por cada idioma con una terminación diferente y los hablantes de cualquiera de estas lenguas podríamos con razón esperar que cuando se habla de *university*, la universidad, etc., se quiera decir prácticamente la misma cosa. Esta cosa o más bien este significante sería si no universalmente compartido, con seguridad ampliamente entendido para

referir, creemos, la misma idea o concepto. Habiendo heredado más o menos la misma palabra de una historia al menos en parte compartida, seguimos usándola como si refiriera una idea clara y estable.

Si he leído bien el protocolo para este coloquio —y debo aquí dar las gracias a César Pérez por habérmelo traducido—, es esta idea a la que se nos invitó a contestar o a responder. Y como este texto vincula repetidamente la universidad posible con su idea, se me ocurría que justo ello, “la Idea de la Universidad,” podría haber sido otro título posible para este coloquio. Entiendo este gesto como la reinscripción de la larga tradición que se remonta a Kant, la tradición de invocar la idea de la universidad y la universidad como idea, aun cuando esta reinscripción desplaza la tradición hacia lo que se ha dado llamar la universidad posible o la universidad como posibilidad. Me siento en bastante sintonía con este gesto y en especial con el llamado a plantear de nuevo la pregunta de la universidad, para que esa pregunta, cito, “nos toque e interpele” en un momento en el que la universidad ya no parece capaz de determinar su propia posibilidad, su propia idea de sí misma. Y, sin embargo, dentro de esta profunda sintonía y acuerdo fundamental, una vacilación o reserva me embarga y concierne tanto a esta reinscripción de la idea como a este desplazamiento hacia lo posible. A modo de respuesta al llamado, lo mejor que puedo hacer es explicar —para ustedes y para mí— esta reserva o vacilación.

Uno de los textos que releí mientras intentaba lanzar una idea suelta para esta conferencia fue el ensayo de 1980 de Derrida, “Mochlos, o el Conflicto de las Facultades.”¹ Más o menos hacia 1975, Derrida había comenzado a escribir de forma explícita acerca de la universidad, la enseñanza y, en particular, acerca de la institución de la enseñanza de la filosofía. Aunque la cuestión de la universidad y de la institución siempre estuvieron dentro del marco de su trabajo, una drástica propuesta de reforma de la enseñanza de la filosofía en el Liceo Francés —donde había reinado por un largo e indiscutido tiempo como el curso de culminación de la secundaria— llevó a Derrida a hacer del tema una prioridad en su reflexión y a fundar el *Groupe de Recherches sur l’Enseignement de la Philosophie* o GREPH (Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía). Imagino que muchos de ustedes están familiarizados con esta historia y con seguridad también recuerdan que “Mochlos” propone una lectura del texto de Kant de 1798, *El conflicto de las facultades*, que hasta entonces había sido desatendido dentro del corpus kantiano y al que Derrida posiciona prácticamente como el documento fundacional de la universidad, o, para ser más precisa, el “discurso pre-inaugural,” como él lo llama, “inscrito en el origen e incluso [...] anterior a la Universidad moderna” (29). Lo coloca en una secuencia con la fundación de la Universidad de Berlín

1 Jacques Derrida, “Mochlos; or The Conflict of the Faculties,” trad. Richard Rand, en *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, ed. Richard Rand (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1992). [Trad. esp.: “Kant: El conflicto de la Facultades,” en *La filosofía como institución*, trad. Ana Azurmendi (Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984)]. De aquí en adelante citado en el texto.

por Humboldt en 1810, pero también con el *Rektoratsrede* de Heidegger en 1933. “La principal inquietud de Kant,” sostiene Derrida, “trata de trazar los límites rigurosos de un sistema que llamamos Universidad. Ningún discurso sobre el tema sería riguroso si no definiera de entrada la unidad del sistema universitario, es decir, la frontera entre el interior y el exterior” (34). Es, sin embargo, justo esa frontera y línea de división la que se sigue redividiendo desde dentro y desde fuera, como muestra Derrida en el fino hilo de su lectura. Desde una distancia de 180 o 220 años, para no mencionar la distancia de los continentes y las historias continentales, uno puede mirar la construcción de la universidad de Kant bajo la idea de la razón autónoma, “no pudiendo más que acoger el discurso en su estado incompleto, inacabado tal como se puede admirar el rigor de un plano o de una estructura a través de las brechas de un edificio inhabitado del cual no sabríamos decir si está en ruinas o si ha existido jamás” (32). Es decir, la idea misma de la universidad deconstruida nunca ha sido capaz de asegurar una frontera entre su interior y su exterior.

Como saben, en “Mochlos” Derrida no está única ni exclusivamente preocupado en remarcar esta deconstrucción y en trazar sus fallas a través del discurso de Kant. Mencioné que él sitúa el texto en una secuencia de grandes o espeluznantes discursos sobre la universidad, la invención y la reinención alemana de la universidad. Pero comenzando con Kant, estos son discursos sobre la responsabilidad de la universidad, sobre aquello por lo cual y para lo cual la universidad debe responder. Esta pregunta por la responsabilidad de la universidad —o más bien este enjambre de preguntas— es el hilo principal del ensayo, desde su primer párrafo que comienza preguntando “¿Somos responsables? ¿De qué y ante quién?” (21), hasta el último que hace referencia una vez más a tomar una “responsabilidad de un nuevo tipo” (55). Puesto con más fuerza, el ensayo invoca como una tarea para quien no renuncie o denuncie su pertenencia a la universidad hoy en día, en 1980 —y, me atrevería a decir, aún en 2016—, buscar “otro discurso sobre la responsabilidad de la Universidad” (32) que no sea la respuesta de Kant, que considera a esta responsabilidad como una ley que es la ley de la razón. Sería un discurso o más bien un pensamiento dispuesto a responder a “las razones por las cuales se continúa asumiendo una responsabilidad sin un concepto” (31).

He insistido en este asunto de la responsabilidad —aunque es bastante obvio, para todo aquel que lo lea—, como centro del ensayo, ya que en esta relectura sintonicé una cierta confluencia o congruencia de los *topoi* de la responsabilidad y la posibilidad de lo posible, y, por lo tanto, hallé una conjunción con nuestro tema del coloquio. Tomaré solo dos indicaciones de esta confluencia o congruencia. Habiendo descrito tres formas en las que el concepto de responsabilidad puede ser abordado en la universidad hoy en día —como una ruina, en tanto discurso que ya no está tan disponible para ser archivado y estudiado por diversas disciplinas académicas; como una tradición reafirmada que guarda intactas unas axiomáticas político jurídicas, éticas, filosóficas; y como una noción que “habría que volver a elaborar dentro de una

problemática totalmente nueva” (28)—, Derrida interrumpe y pregunta: “Estas tres hipótesis, ¿agotarían todas las *posibilidades* de un típico planteamiento sobre la responsabilidad universitaria,” (29; énfasis agregado) ante lo que responde inmediatamente, “no estoy seguro y nada parece asegurado en este campo” (29). Esta manifestación de incertidumbre, no saber, sin saber nada con seguridad, es uno de los dispositivos desplegados con mayor frecuencia en su texto. Aquí se admite que es muy posible que aún no se hayan considerado posibilidades, posibilidades de otras responsabilidades. Una conjunción similar de responsabilidad, posibilidad y no conocimiento también marca la segunda instancia que he escogido para destacar en nuestra reflexión. Se presenta más adelante en el mismo párrafo en que Derrida apela a que “cabría quizás entonces pensar lo que ha sido la representación universitaria hasta el momento, lo que es o en qué podrá convertirse después de las conmociones que no podemos seguir disimulando, aunque ello no sea tarea fácil.” Él entonces plantea la pregunta “¿es posible un nuevo modelo de responsabilidad universitaria?” (32) antes de volver a profesar que no sabe: “*je n’en sais rien*,” se lee en el texto francés, que mi amigo Richard Rand ha traducido muy literalmente como “no sé nada acerca de esto,” y en la que una representación más idiomática habría sido “no tengo idea” [*I have no idea*]. ¿Me preguntan si esto es posible? No tengo idea, diría en un inglés muy cotidiano. Pero encuentro la traducción de Rand muy instructiva porque ayuda a localizar en el desconocimiento la posibilidad de *otras* responsabilidades. Las responsabilidades son incognoscibles porque comienzan solamente respondiendo a otro, que es otro precisamente por ser incognoscible. *Je n’en sais rien* sería algo así como el sello de la respuesta.

En “Mochlos” es también una respuesta afirmativa la que da a la pregunta que ha enmarcado: “¿Es posible un nuevo modelo de responsabilidad universitaria?” En su más resumida formulación, afirma lo que llama “la más actual, la más fuerte responsabilidad” en estos términos:

No sé si existe un concepto *puro* de la responsabilidad universitaria [...]
Pero sí diré que la mínima responsabilidad que hay actualmente, por lo menos la más interesante, la más actual, la más fuerte para cualquiera que pertenezca a una institución de enseñanza o de investigación, es [quizás] la de clarificar y la de tematizar en la medida de lo posible tal implicación política, su sistema o sus aporías (44; énfasis en el original).

La afirmación es clara, aunque tal vez se perciba también la suspensión del “quizás.” ¿Es esta la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de un nuevo tipo de responsabilidad de la universidad? Quizás, posiblemente. La posibilidad se ha dejado abierta a la interpretación del lector o lectora, pues ahora es su responsabilidad tomarla.

Pero Derrida también nos insta a pensar en una responsabilidad, en una posibilidad de la responsabilidad que no sea una posibilidad para un ego, un “yo

pienso,” una intención, una capacidad para querer y razonar. El sujeto kantiano de la responsabilidad es, casi tautológicamente, el sujeto de la ley en tanto ley de la razón. De modo que la pregunta sobre un nuevo tipo de responsabilidad es también y sin duda en primer lugar una pregunta sobre esta responsabilidad anclada en el sujeto. En lugar de concebir la responsabilidad sobre la base de “la *decisión* de un ego puro, de una conciencia o de una intención que tiene que responder de la ley y ante la ley en términos decibles” (31; énfasis en el original), Derrida se pregunta en voz alta si “¿no sería más interesante, aunque ciertamente difícil y *quizás imposible*, pensar una responsabilidad, es decir, la interpelación ante la cual hay que responder, que no pasase en última instancia por el ego, el ‘yo pienso’, la intención, el sujeto, el ideal de decidibilidad?” (31). He subrayado “quizás imposible” para llamar la atención sobre una im- o no-posibilidad con la que esta forma más interesante y difícil de pensar la responsabilidad tendrá que comprometerse, incluso si eso no se indica explícitamente aquí. *Posibilidad* es el registro del *possum*, del “yo puedo” [*I can*” o *I will*”], una implicación que Derrida desarrollará en varios de sus textos posteriores, incluyendo otro importante sobre la universidad,² en el que tensiona la teoría general de los actos de habla performativos. Aunque la cuestión de lo performativo se aborda extensamente en “Mochlos” hay pocos indicios de esta tensión en ese punto preciso donde el sujeto del clásico acto de habla performativo de Austin es una primera persona en singular (o a veces plural) capaz de decir Yo puedo [*I can, I may, I might, possum*]. Pero si en efecto un nuevo tipo de pensamiento sobre la responsabilidad tendrá que pasar por alto al sujeto egológico (Derrida *dixit*), entonces ¿no tendrá también que prescindir de esta figura de la posibilidad? ¿Y es eso posible? ¿O será necesario hablar de lo im- posible como lo único posible? Unos años más tarde, de hecho, Derrida dirá más o menos que, expresándolo con su economía y elegancia característica: “Sería necesario decir pues que la única invención posible sería la invención de lo imposible. Pero una invención de lo imposible es imposible, diría el otro. Es verdad, pero ésta es la única posible.”³

¿Puede —todavía o aún— ser la universidad, es posible que sea, un lugar para la invención im- posible? No tengo idea. Y sin embargo, ¿qué estamos designando con este nombre de “universidad,” si no su idea o su *signatum*, un significado que es un concepto? ¿Qué vamos a hacer con este *signum*, este signo, esta palabra, este nombre “universidad” si no tenemos idea? Pero parecería, por supuesto, que todo el tiempo tenemos ideas sobre la universidad, porque pensamos y escribimos mucho sobre ella, y militamos por ella, la defendemos, la organizamos

2 Ver Jacques Derrida, “The University without Condition,” en Jacques Derrida, *Without Alibi*, ed. y trad. Peggy Kamuf (Stanford: Stanford University Press, 2002). [Trad. esp.: *La Universidad sin condición*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, (Madrid: Trotta, 2002)].

3 Jacques Derrida, “Psyche: Invention of the Other,” trad. Catherine Porter, en Jacques Derrida, *Psyche: Inventions of the Other*, Volume I, ed. Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg (Stanford: Stanford University Press, 2007), 44. [Trad. esp.: “Psyqué: Invención del otro,” en *Psyqué: Invenciones del otro* (Buenos Aires: La Cebra, 2017, 13-66), 63].

y reorganizamos mucho, por lo que seguramente nos mantendremos en contacto en algún lugar con una idea de esto que seguimos llamando universidad. Pero cuando alguien dice “*I have an idea*,” “*j’ai une idée*,” “tengo una idea,” ésta podría simplemente significar algo así como “estoy siguiendo un pensamiento,” y si la idea está direccionando hacia otro u otros pensamientos, ella lo o los invita a seguirla mientras lo o los analiza. ¿“Qué pasaría si,” ella podría empezar —para las ideas hipotéticas a menudo se requiere el condicional, “qué pasaría si,” con el fin de introducirse en una conversación o coloquio sobre nuestras ideas de la Universidad, por ejemplo—, qué pasaría si tenemos que (debemos, deberíamos) reinventar la (idea de) universidad con cada acto de nuestra interpretación e inscripción? Al preguntar esto, sin duda se está aún pensando en la lección de “Mochlos,” un ensayo cuyos casi cuarenta años de distancia parecen insignificantes para esta pregunta. Como “alguien vinculado a una institución de investigación o enseñanza,” su audiencia está en sintonía con su llamado a asumir “la más fuerte, la más actual y la más interesante responsabilidad,” para recordar el pasaje citado hace un momento.

Creo que debo dejar de lado “Mochlos.” Para leerlo con mayor cuidado necesitaríamos un seminario de todo un año, y tendría que ser en otro momento. Pero ahora, en la apertura de esta conferencia, otras son las preguntas que nos preocupan. Vemos que la universidad está siendo devorada por las decisiones neoliberales basadas en el mercado. Vemos que la ofensiva encaminada hacia la competitividad global arranca a las universidades nacionales y locales de sus misiones sociales y culturales. Vemos el financiamiento público de la educación superior reducido o eliminado, sustituyéndoselo por la inversión privada y el creciente endeudamiento de los estudiantes. Hace diez años, en un ensayo titulado “*Accountability*,” reflexioné sobre la conocida analogía entre universidad y mercado. Mi pregunta era básicamente: ¿existe aquí de hecho una analogía? Una analogía, por supuesto, presupone una cierta diferencia entre los términos o entidades que se comparan, un intervalo que los mantiene separados y que por lo tanto permite la comparación. En 2006, estaba preocupada por analizar las fuerzas que estaban, y que habían estado desde hace ya algún tiempo, tratando de cerrar, tal como lo escribí, “la brecha abierta mediante alguna analogía residual.” Para estas fuerzas e intereses, continué, no es

una cuestión de mero refuerzo mediante la repetición de la analogía entre la universidad y el mercado, sino de prescindir por completo de ella con el fin de cerrar el espacio residual de la diferencia. La universidad debe ser dicha, debe ser fundada, en otras palabras, debe ser *constituída [made]* para ocupar un espacio no solo *como* un mercado, sino que sea el mercado de un determinado producto, el diploma de post-secundaria. Debe ser: la fuerza de esta lógica sería que la propia unidad de mercado conduzca a saturar todos los dominios de la experiencia posible sin resto, traducir toda diferencia en sí misma, como valor universal equivalente. En los

Estados Unidos esta traducción casi se ha completado. Solo permanecen algunos focos de resistencia, aquí y allá, notablemente en “la” universidad. Ahora es el momento de clausurarlas.⁴

No mucho tiempo después de que evocara este apocalipsis de la universidad, en algún momento del año siguiente, leí *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* de Naomi Klein. Recuerdo que proporcionaba algo así como la narrativa maestra mundial dentro de la cual ubicar la desaparición de la brecha entre la universidad y el mercado. Klein no se refiere directamente a la corporativización de la universidad, aunque otros, por supuesto, han escrito al respecto desde hace más de diez años.⁵ Pero, hojeando recientemente el libro de Klein, me acordé que la universidad, sin embargo, jugó un papel clave en lo que su narrativa posiciona como el disparo de apertura en la guerra del capital corporativo contra el interés público y la esfera pública. Porque, como sin duda no necesito recordarles a muchos de ustedes aquí, en Santiago, ese disparo de apertura fue dirigido a Chile y sus armas fueron estudiantes y profesores.

Como recordarán, la historia comienza en el Departamento de Economía de la Universidad de Chicago, donde Milton Friedman y un círculo duro de anti-keynesianos estaban ansiosos por probar sus teorías en terreno. Pero a mediados de la década de 1950 la economía de Estados Unidos estaba en auge bajo principios esencialmente keynesianos que mantuvieron a raya el corporativismo. Así, Friedman y su cuadrilla estaban a la intemperie, nadie los escuchaba, por lo menos en Washington. Pero entonces llegó la oportunidad de experimentar con las fortunas económicas de otra sociedad. Esta surgió del viaje a Santiago del entonces presidente del Departamento de Economía de Chicago, Theodore Schultz, un verdadero discípulo de la doctrina de Friedman, quien, coludido con un funcionario de la Administración para la Cooperación Internacional de Estados Unidos, trajo de vuelta a Chicago, como lo describe Klein,

[...] un plan que convertiría Santiago, un semillero de la economía centrada en el Estado, en lo opuesto, un laboratorio para experimentos de vanguardia sobre el mercado, ofreciendo así a Milton Friedman lo que deseaba hacía tanto tiempo: un país en el que poner a prueba sus queridas teorías. El plan original era sencillo: el gobierno estadounidense pagaría para enviar a estudiantes chilenos a aprender economía en lo que

4 Peggy Kamuf, “Accountability,” *Textual Practice* 21, no. 2 (2007), 255.

5 Ver en particular Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996). En español contamos solo con la traducción del segundo capítulo de este libro, titulado: “La idea de excelencia,” trad. Pablo Abufom, en *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, eds. Raúl Rodríguez Freire y Andrés Maximiliano Tello (Santiago: Sangría, 2012), 29-78. Para un ejemplo más reciente, ver Christopher Newfield, *The Unmaking of the Public University: The Forty-Year Assault on the Middle Class* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

prácticamente todo el mundo reconocía que era el lugar más rabiosamente anti “rosa” del mundo: La Universidad de Chicago. Schultz y sus colegas en la universidad también recibirían dinero para viajar a Santiago, investigar la economía chilena y formar estudiantes y profesores en los fundamentos de la Escuela de Chicago.⁶

Aquellos de ustedes que ya conocen esta historia, o recuerdan el relato de Klein, también recordarán que el funcionario del gobierno estadounidense encargado de poner en práctica el plan, se acercó primero a la Universidad de Chile, pero el claustro de su Departamento de Economía no fue del todo receptivo a la idea, pues reconocían el abismo que los separaba del librecambismo de la Escuela de Chicago. Klein relata que fue un decano quien, cuando se le acercaron con la oferta del programa de intercambio, la rechazó diciendo que “solo participaría si su claustro podría tener influencia sobre quién en Estados Unidos formaría a sus estudiantes” (92). Sin embargo, una potencial intromisión desde fuera del círculo de Friedman destinaría el plan al fracaso, de modo que este mismo funcionario de Washington se dirigió luego a la Pontificia Universidad Católica de Chile, que en ese entonces no tenía un departamento de economía —una circunstancia mucho más favorable dado que la idea fue implantar allí un departamento importado desde Chicago. Por cierto, esta historia se ha contado con mucho más detalle y con un análisis más de cerca en el libro de 1995 de Juan Gabriel Valdés: *Pinochet’s Economists: The Chicago School in Chile*, en el que Klein se basa ampliamente para su versión abreviada.⁷ Valdés además estudió en los Estados Unidos, donde realizó un Doctorado en Ciencia Política en la Universidad de Princeton. Desde 2014, ha sido el embajador chileno en Washington, y es conocido por su alineamiento con el gobierno post Pinochet. Pero estoy divagando.

El “Proyecto Chile,” como se le denominó oficialmente, fue lanzado en 1956 y durante los siguientes catorce años cien estudiantes chilenos fueron a Chicago y regresaron a Chile con sus títulos en economía avanzada. Hacia 1963, señala Klein, la Pontificia Universidad Católica (PUC) exhibía un nuevo Departamento de Economía en el que doce de los trece miembros del claustro eran graduados del Programa de la Universidad de Chicago. “Ahora,” escribe Klein, “ya no hacía falta que los estudiantes chilenos viajaran a Estados Unidos: cientos de ellos podían recibir una educación al estilo de la Escuela de Chicago sin salir de casa” (94).

Como sin duda ya saben, esta historia de la transferencia de la ideología a través de la universidad tuvo una secuela importante. Durante el primer año de la desafortunada presidencia de Salvador Allende, un grupo de los “Chicago boys”

6 Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Picador, 2007). [Trad. esp.: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (Barcelona: Paidós, 2007, 91-2).] De aquí en adelante citado en el texto.

7 Juan Gabriel Valdés, *Pinochet’s Economists: The Chicago School in Chile* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). [Trad. esp.: *La Escuela de Chicago: Operación Chile* (Buenos Aires: Grupo Editorial Zeta, 1989).]

—algunos de los cuales eran profesores de la PUC— se dispuso a trabajar, con el respaldo de la CIA, en la preparación de un manual para la modernización de la economía nacional de Chile, una vez que el golpe hiciera borrón y cuenta nueva, aplicando uno de esos tratamientos de choque que Friedman había defendido insistentemente. Estos académicos estaban preparados, tan pronto como el golpe estuviera consumado, para, en palabras de Orlando Letelier citado por Klein, “complementar la brutalidad de éstos [los generales] con los activos intelectuales de los que carecían” (105). O como Eduardo Galeano ha escrito: “Las teorías de Milton Friedman le dieron el Premio Nobel; a Chile le dieron el general Pinochet” (citado en Klein, 107).

Les pido disculpas por tener la osadía de ensayar frente a ustedes un relato o, más bien, una historia que sin duda conocen demasiado bien por haber sido grabada en la piel de esta tierra. También podría haber tomado el ejemplo que ofrece Klein del golpe militar de 1965 contra Sukarno, el presidente de Indonesia, en el que unos economistas formados en la Universidad de California, Berkeley, jugaron un papel análogo al de los Chicago Boys en Chile. Conocidos como la “mafia de Berkeley,” ellos “había[n] estudiado en Estados Unidos como parte de un programa que había empezado en 1956 [el mismo año del Proyecto Chile], financiado por la Fundación Ford [que también financió el Proyecto Chile]. También [como los Chicago Boys] habían vuelto a casa y creado una fiel copia de un Departamento de Economía al estilo occidental en la Facultad de Económicas de la Universidad de Indonesia” (102). Pero quería hablar con cierta pertinencia para nuestro tiempo y lugar sobre esta perversión en virtud de la cual la universidad puede entregar de sí misma lo peor, la peor “política” del terror, que es la negación, precisamente a través del terror, de la política como negociación. Pues esta perversión es *también* una posibilidad para la universidad. La historia de la universidad está repleta de experiencias o “experimentos” que así lo demuestran.

Aquí hay entonces otro conjunto de preguntas acerca de la responsabilidad de la universidad. Hasta donde sé, la Universidad de Chicago y la UC Berkeley no han reconocido la responsabilidad de las consecuencias sangrientas y represivas de su trabajo en el campo económico. Y dentro de cierta lógica se podría admitir que no tenían ninguna razón para hacerlo, ya que todo lo que habían hecho era lo que se espera que hicieran: enseñar y conferir grados, de manera que pueden argüir que su responsabilidad no puede ir más allá. Cualquiera que sea la perversión ocurrida, tuvo lugar más allá de esta responsabilidad limitada, aunque con mayor precisión en su borde exterior, donde la universidad negocia su existencia con otros organismos públicos, privados, corporativos y de intereses políticos. Pero el problema con este cuadro es que el supuesto borde en ninguna parte es una división clara, en ninguna parte hay una línea sencilla que establezca el interior del exterior de la universidad. Por supuesto, esto no es solo un fenómeno reciente —tal como lo señalábamos hace un momento, Kant mismo no pudo trazar el límite claro de su modelo conceptual—, pero la indistinción es decididamente una condición más obvia de los últimos tiempos, dada, por ejemplo, la virtualización de los archivos y

las bibliotecas de las universidades, los cursos y grados en línea; es más, gran parte de las autoproclamadas universidades que existen solo virtualmente, en Internet, son absolutos fraudes (como la “Trump University”). Hasta donde sé, cualquier cosa puede llamarse a sí misma una universidad, pues no hay ninguna ley que lo contradiga. Y luego están todas las instituciones científicas y de investigación que se consideran independientes de la universidad y que tienen sus propios contratos con fuentes de financiamiento público o privado. Desde el tiempo de Kant, cuando él tuvo que consentir unas cuantas sociedades académicas, estas se han multiplicado incalculablemente. Hoy en día la investigación y el desarrollo en Google y Apple tienen que ser considerados al igual que la mayoría de las investigaciones realizadas en las universidades. Solo estoy nombrando al azar unos cuantos lugares obvios en el que los contornos de la universidad parecen disolverse con los de alguna otra entidad, ya sea una corporación, una agencia del estado, un *think tank*, un grupo político, o alguna institución de la sociedad civil. Las responsabilidades proliferan en cada frente y hay frentes en todas partes. Como si la universidad fuera precisamente un frente.

Cuando digo lo que acabo de decir en inglés, no puedo descartar que será escuchado con desdén: es solo un frente, es decir, un falso frente como lo es un “testaferro” o una “organización de fachada,” una apariencia engañosa, la cara tranquilizadora puesta sobre algo sórdido —siniestro, fuera de la ley, o prohibido como los guionistas de Hollywood durante la era de la lista negra de McCarthy.⁸ Mi colega Roberto Ignacio Díaz piensa que “frente” usado en este sentido es actualmente una expresión del Spanglish (tiene circulación entre los cubanos de Miami, me dice) y que el término “correcto” en español sería “tapadera.” Sin embargo, tengo la sensación, desde la distancia, que “frente” tiene una serie de conexiones y de expresiones muy ricas, similares a las tomadas del inglés y del francés “*front*,” que puede ser tu frente, pero también tu cara; tu enfrentas lo que sea y surfeas con el peligro o te exige *faire front à quelque chose* como se dice en francés. Incluso alguien puede sentir nostalgia por la época en la que las guerras se libraban en frentes de batalla definidos, el Frente Occidental, el Frente del Este, o el Frente Ruso, cada uno tan claramente dibujado, por lo menos en la mente colectiva, que se ganaron mayúsculas como nombres propios. Esa nostalgia puede alimentar las formaciones políticas que se hacen llamar, por ejemplo, Le Front National, el Front de Libération Nationale, o el Frente de Convergencia Nacional, donde la nación es cada vez convocada al frente (*front*). La expresión “simular (o aparentar)” [*to put on (or put up) a front*”] significa convertir el rostro en una máscara, un frente de acero para satisfacer la mirada del otro que tal vez te acusa, embiste o condena, aunque solo sea por el descaro de su afrenta. Una frente puede también ocultar la cara o protegerla. Así, la frente y la cara pueden muy bien ser sinónimos o metonimias la una de la otra, pero también pueden ser opuestos, negarse la una a la otra tal como un error o falsedad niega una verdad.

8 Cf. Woody Allen, *The Front* (Culver City, CA: Columbia Pictures, 1976).

No estoy segura de lo que se ha ganado con este desvío por el frente para la pregunta acerca de las responsabilidades de la universidad. Tal vez solo ha preparado el terreno para la lectura ahora de un pasaje de “Mochlos,” texto que abandoné pocas líneas antes. En él, Derrida describe una escena de interpretación donde la institución, la universidad, está implícita o implicada en más de un frente, por así decirlo, tanto como concepto allí en juego como estructura *de* esa interpretación, en el doble sentido del genitivo. Como se percibirá, estas líneas también están trazando una respuesta al llamado, antes citado, a “clarificar y tematizar en la medida de lo posible tal implicación política, su sistema o sus aporías” (44):

Por ejemplo, cuando leo tal frase de tal texto en un seminario (una réplica de Sócrates, un fragmento de *El Capital* o un párrafo del *Conflicto de las Facultades*) no cumpla un contrato ya existente, puesto que puedo también escribir y preparar la forma de un nuevo contrato con la institución, entre la institución y las fuerzas dominantes de la sociedad... Entiendo lo siguiente: proponer y reconocer con los estudiantes y con la comunidad de investigadores que, en cada una de las operaciones que intentamos juntos (una lectura, una interpretación, la construcción de un modelo teórico, la retórica de una argumentación, el tratamiento de un material histórico e incluso una formalización matemática), un conjunto institucional se pone en juego, un tipo de contrato, una imagen del seminario ideal se construye, un *socios* queda implicado, repetido, desplazado, transformado, amenazado o destruido. La institución no es tan solo muros y estructuras exteriores que rodean, protegen, garantizan o constriñen la libertad de nuestro trabajo, sino que es también la estructura de nuestra interpretación (44-5).

Y ello sería independientemente de donde estemos, tanto en una universidad que no habitamos, como en frente y siempre en algún lugar más allá de su “facticidad” para recordar los reiterados términos del protocolo de este coloquio. Entiendo este término mediante una analogía o traducción, a saber: como la justicia incondicional que ningún código de leyes condicionales puede lograr o realizar, o como la hospitalidad incondicional que desborda los límites de la hospitalidad condicional, en otras palabras, como esas figuras con que Derrida nos ha enseñado, al menos a mí, a lidiar con lo im-posible, la “universidad sin condición” —o sin facticidad, si se quiere— que fija los términos en los que negociamos, pues “en cada operación perseguimos juntos” la institución que estructura y está estructurada por esas operaciones, esas interpretaciones. La idea de esta im-posible universidad incondicional permanecerá siempre en alguna parte frente a nosotros.

Los Ángeles, marzo de 2016
Traducido por Mary Luz Estupiñán Serrano

La invención y la herencia

Variaciones sobre la idea de autonomía

Diego Tatián
Universidad Nacional de Córdoba

I. Pensar la relación entre el conocimiento y la política remite a uno de los nudos centrales que aloja toda sociedad humana, y que adopta especial dramatismo en momentos en los que una colectividad se halla afectada por un proceso de transformaciones profundas. En el siglo XX, tanto el nazismo como el estalinismo pusieron en marcha experiencias de politización de la ciencia, subsunciones del Saber al Poder que dieron lugar a expresiones como “ciencia aria” o “ciencia proletaria,” para llevar adelante una batalla contra las formas “judía” o “burguesa” de concebir el mundo. Correlativamente, la universidad quedaba allí subordinada al Estado en tanto instrumento ideológico en la tarea de producir una nueva sociedad.

La tradición ilustrada, por su parte, acuñó la noción de “autonomía” y en base a ella una manera de entender la universidad que tiene su texto canónico en *El conflicto de las facultades* (1798), donde el viejo Kant postulaba la libertad irrestricta en la indagación filosófica, sustraída por su misma naturaleza a toda forma de censura ejercida desde el poder político (de la que él mismo había sido objeto pocos años antes), y concebía a la Facultad de Filosofía —que en su tiempo era mucho más extensa que la disciplina “filosofía” y que abarcaba más o menos lo que hoy llamamos ciencias sociales—, en analogía con la Asamblea Nacional de 1789, como “el ala izquierda en el Parlamento de la ciencia.”¹ Este opúsculo kantiano está en el origen de una herencia.

¿Qué hacer con una herencia? Pregunta que designa un motivo político mayor en la encrucijada de transmisión y ruptura donde se inscribe siempre la cuestión generacional —que fue asumida por la Reforma del 18 de manera explícita para desentrañar su propia singularidad. La creación de tradiciones y la invención de la herencia, en efecto, no son tareas ajenas a las aspiraciones emancipatorias de las que algunas generaciones son depositarias. Además de otras, esa tarea requiere una disputa por las palabras, cuyo significado nunca es transparente y

1 Kant Immanuel, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología* (Madrid: Debate, 1992), 17.

dado, sino siempre un efecto de experiencia. Entre ellas “democracia,” “república,” “libertad” o —la que buscamos poner en consideración aquí— “autonomía.” La disputa de (en) la idea de autonomía es interior a su sentido, un litigio abierto por su significado, siempre determinado histórica y políticamente. Cada vez resulta necesario elevar a concepto esa disputa —que no es por tanto entre autonomía y no autonomía sino interior a la noción misma.

La reinención de la autonomía —y no una mera traspolación sin mediaciones de acepciones acuñadas en contextos que eran otros— es la tarea que las generaciones universitarias deberán siempre reemprender, equidistantes de su abandono y la repetición que las marchita. Antigua palabra que el tiempo carga de sentido, concepto inagotable que encierra muchas cosas nuevas, la autonomía mantiene abierta la pregunta por la actualidad y también por la inactualidad; toma por objeto la época, pero preserva la historia que la desnaturaliza; ensaya un desciframiento del presente a la vez que atesora un anacronismo crítico frente al “progresismo reaccionario” que arrasa la memoria de las cosas. En su acepción más viva no designa una simple formalidad defensiva, ni desdeña interpretar las corrientes profundas de la vida social —tampoco lo que es singular y lo que es raro—, ni se concibe como fin en sí mismo. En cierto sentido *la autonomía no es autónoma* —no lo es de la historia, no lo es de la memoria, no lo es del reino de la necesidad en el que ejerce su libertad, no lo es de los dilemas en los que toda sociedad se haya inscrita—, más bien remite siempre a interrogantes que la determinan y le proporcionan un contenido y una dirección: ¿autonomía de qué?, ¿autonomía para qué?, ¿autonomía para hacer qué? ¿autonomía con quién?...

La procura de una *autonomía con mundo* resguarda la interrogación por el saber de su malversación en autismo, se quiere sensible a la no-universidad y activa una capacidad de abrir la experiencia que atiende lo no sabido, lo inesperado, lo nuevo, lo imprevisto que obliga al trabajo del concepto para su reapropiación. Autonomía es lo que devuelve la universidad al mundo y el mundo a la universidad —para su comprensión, para su lectura, para su transformación y para su cuidado—, donde “mundo” no se determina según una acepción puramente física, ni equivale al conjunto de todo lo que hay, sino más bien invoca un concepto de la imaginación radical que incluye también lo que no hay, lo irrepresentable (o *ex-óptico*), lo ausente, lo que falta, lo posible (“las cosas ocultas desde el comienzo del mundo” de las que hablan las Escrituras). La recuperación de la idea de mundo —desde siempre en el centro de la aspiración más noble que define a la *universitas*— se insubordina del “avance de la insignificancia” en la universidad, muchas veces travestido bajo un léxico indiciario de una heteronomía naturalizada que escabulle su condición eminentemente política; la *heteronomía del mercado*, en efecto, vulnera la autonomía universitaria y la práctica de la crítica que le es aneja, e impone la dominación de su glosario (eficacia, gestión, planeamiento, competencia, previsión, control, excelencia, éxito...) como si se tratara de una manera neutra y autotransparente de hablar. Mantener abierta la interrogación por lo que Marx llamaba “saberes improductivos” (saberes no subordinados al Capital; saberes

inconvertibles con la mercancía) y mantener una resistencia a la monolengua que amenaza las reservas críticas del habla, establecen horizontes de autonomía que la universidad latinoamericana obtiene de su más entrañable tradición.

La autonomía de la universidad latinoamericana lo es asimismo de los criterios de evaluación del conocimiento y la investigación impuestos desde los grandes centros de articulación financieros; es autonomía de un cuantitativismo autorreferencial que no considera la dimensión social y la aspiración emancipatoria esenciales a la universidad latinoamericana pos-reformista. El desafío de indagar la Universidad como un “derecho” social, como una invención democrática que desplaza su determinación en tanto reproducción del privilegio y consolidación del *apartheid*, encuentra su formulación explícita en la primera línea de la *Declaración de Cartagena* (“La Educación Superior es un bien público social, un derecho humano y universal y un deber del Estado”²), y apoya su cometido en la “hora americana,” que finalmente estalla casi cien años después del *Manifiesto liminar* que la invocaba.

II. Referida a la libertad para pensar y producir conocimiento, la noción de autonomía tuvo una larga deriva histórica hasta llegar a la revuelta estudiantil de 1918 y convertirse en el corazón mismo de la universidad reformista latinoamericana. Importa indagar el estatuto que reviste este concepto en la actualidad. ¿Qué puede querer decir por otra parte que las universidades son “nacionales”? Esto último no podría solo significar que los recursos que las sostienen provienen de las arcas públicas, ni el concepto de autonomía equivaler a una inmunización respecto de los dramas sociales en los que la universidad se halla necesariamente inscrita.

La expresión “universidad nacional” encierra una fecunda contradicción entre los términos, pues significa tanto como decir *universalidad nacional*. Interesa mucho preservar esta tensión, donde uno de los conceptos potencia al otro. Interesa mucho, pues, no liquidar la complejidad atesorada en esa expresión, y estar dispuestos a un pensamiento que incluya todas las mediaciones que sean necesarias, así como a su composición en un internacionalismo afirmativo y alternativo a la actual lógica supranacional del capitalismo que procura inscribir a la educación en el circuito del consumo a distancia, como cualquier mercancía.

Igualmente, el anhelo de una universidad popular, además de pública, incorpora al estallido de otros derechos civiles, sociales, económicos o sexuales que se verifica en la Argentina y otros países de Latinoamérica como nunca antes en su historia, lo que Eduardo Rinesi llama el “derecho a la universidad,”³ para cuya implementación deberán crearse las condiciones materiales —y no solo las

2 *Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior en América Latina y el Caribe*, Cartagena de Indias, 2008.

3 Eduardo Rinesi, *¿Cuáles son las posibilidades reales de producir una interacción transformadora entre Universidad y Sociedad?* (Buenos Aires: IEC – Conadu, 2012), 10.

garantías formales— que permitan el goce del conocimiento y la apropiación de las universidades por sectores populares hasta ahora excluidos de ella.

Si bien la democratización del ingreso y la permanencia resulta crucial para una universidad autoconcebida como bien público capaz de detectar y enfrentar formas elementales de discriminación hacia el interior, tanto como de desmontar por el pensamiento formas más sofisticadas que se amparan en la ideología del mérito —palabra que por lo general solo traviste el ingreso económico—; y si bien la implementación de políticas de retención que minimicen las desigualdades revisten una gran importancia institucional, cualquier paso por las aulas de ciudadanos que por razones diversas no pueden permanecer en ellas hasta concluir sus estudios, redundará en una mayor calidad de la sociedad civil, en cuanto los lenguajes y saberes allí obtenidos —por fragmentarios que ellos pudieran ser— impactan de diverso modo en la opinión pública, en los circuitos laborales, en las innumerables decisiones políticas que son tomadas en el interior de un colectivo social. Y sobre todo vuelve más libres a las personas que, aunque fugazmente, pudieron acceder a los estudios universitarios.

Todo ello supondría a su vez una cultura de autoevaluación compleja, en ruptura con la requerida por el mercado transnacional de los saberes que establece como criterio decisivo de supervivencia académica, tanto de docentes como de universidades, la cantidad de publicaciones en revistas destacadas por el index. Requiere, en efecto, una libertad —más que un complejo de inferioridad— respecto de los indicadores en virtud de los cuales suele establecerse el ranking de universidades —en general los mismos que las universidades periféricas han introyectado en su interior para evaluación de sus docentes.

El desinterés por la democracia social implícito en el modelo de universidad que busca imponer el mercado educativo global —según el cual es el mercado mismo la única dimensión pública legítima que concierne a la Universidad—, se articula asimismo en un desmantelamiento de la universidad democráticamente organizada; de la universidad como invención democrática en la que docencia, investigación y extensión no se hallan alienadas del propio gobierno y las decisiones acerca de la orientación que debe seguir todo lo que la universidad piensa y produce.

La imposición del paradigma neoliberal profundiza la escisión entre las actividades consideradas específicas al conocimiento y su transmisión por una parte, y su gestión institucional por la otra; una desresponsabilización política de la comunidad universitaria, que deberá de ahora en más encomendar su “administración” a gestores de recursos, humanos y financieros, conforme un modelo de organización empresarial donde las funciones se hallan profesionalizadas: “estricta separación —dice Sousa Santos— entre administración por un lado y docencia e investigación por otro.”⁴

4 Boaventura de Sousa Santos, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 73.

En ruptura con la captura del conocimiento por la mercancía y con las relaciones sociales que comporta, la universidad y el derecho a ella no abjurán de ninguno de los términos más arriba mencionados: pública, universal, nacional, internacional, autónoma, popular... más bien los conjuga sin caer en tentaciones sacrificiales. No entrega la idea de autonomía, la preserva y la reinventa como capacidad de afectar y ser afectado, como ejercicio colectivo de una libertad positiva, como república de razones y reino de la crítica, nunca como mero resguardo de interferencias sociales ni como asepsia que mantiene una nobleza académica a salvo de las borrascas de la historia. Autonomía no es autismo. Autonomía no es tocar la lira mientras Roma arde, sin saber que Roma arde y sin saber —lo que es aún peor— que se toca la lira. Autonomía no equivale a soberanía ni convierte a la universidad pública en un imperio dentro de otro imperio.

Recuperar el concepto de autonomía y disputárselo al liberalismo (o “liberismo” más bien) académico —que lo malversó convirtiéndolo en una pura heteronomía del mercado y en un sistema autorreproductivo de privilegios— reasegura a la universidad de la *Politisierung*, a la vez que le permite asumir de manera lúcida y explícita el contenido político que encierra siempre la enunciación de nuevos significados, la producción de saberes y de intervenciones públicas.

La universidad como atención por la vida no universitaria y por experiencias que tienen lugar al margen de su ámbito, dota a la autonomía de una “heterogeneidad” irreductible a heteronomías (profesionistas, empresariales o estatales) que pudieran vulnerar su libertad de intervenir, de transformar y de pensar. El adjetivo *heterogénea* busca designar aquí una universidad sensible a una pluralidad intelectual, estética y social de la que toma sus objetos, y por la que se deja afectar.

Así comprendida, la heterogeneidad universitaria reconoce una responsabilidad que se ejerce como resistencia a la imposición de una lengua única, o mejor aún: acto de invención en la lengua y el saber (decíamos: imaginación de saberes “improductivos” en sentido marxiano del término; producción científica inapropiable por el capital...) que permite sustraer el estudio, el producto del estudio, la forma de vida dedicada al estudio, de la “ciencia politizada” que impulsan los grandes centros de financiamiento y los organismos internacionales de crédito como si se tratara de una pura neutralidad.

Pero además admite en su propia reflexión la tarea paradójica acerca de “cómo hablar no universitariamente de la universidad” —según la expresión del filósofo chileno Willy Thayer—, que acompaña necesariamente la interrogación acerca del modo y la posibilidad de un pensamiento y un poder instituyentes orientados a una reinención.⁵ Lo que no equivale a constituir la universidad como objeto de una disciplina específica de estudios universitarios, según se desarrolla actualmente

5 Willy Thayer, “Universidad: saber crítico, producción, actualidad,” en *Filosofías de la Universidad y conflicto de racionalidades*, comp. Francisco Samuel Naishtat, Ana María García Raggio, Susana Villavicencio (Buenos Aires: Colihue, 2001), 50.

con particular intensidad. La investigación universitaria sobre la universidad (que se expresa hoy en un creciente número de coloquios y publicaciones) corre el riesgo de una cancelación de todo conflicto de las facultades en favor de una homologación disciplinaria puramente instrumental, que nada tiene que ver con un anhelo de universalidad y que prescinde de la interrogación por el saber y sus sentidos, por las condiciones de un saber del saber.

Conforme esta acepción que pone en obra una contigüidad del conocimiento y la vida, “autonomía heterogénea” equivale a decir que la universidad no es instrumento ni objeto de poderes que son exteriores a ella (entre los cuales los del mercado son los que más la amenazan con reducirla a una simple estructura prestadora de servicios y de insumos), sino sujeto cuya vitalidad crítica conjuga conocimiento e interrogación por la justicia, y cuya indagación del libro del mundo desde una encrucijada universal y local, sensible a la irrupción de derechos desconocidos, mantiene abierta la cuestión democrática —que no va de suyo por la sola vigencia de un estado de derecho y que requiere la autoinstitución ininterrumpida de una voluntad colectiva y una inteligencia común.

III. Desde hace muchas décadas, “universidad pública” es la palabra de orden que organiza la acción político-académica en torno a la necesidad de su “defensa,” a la vez que la disputa por su contenido. Particularmente durante los años noventa, el espacio público universitario fue objeto de embates internos y externos para su conversión en una pura entidad prestadora de servicios y su sometimiento al paradigma de la empresa.

Sin embargo, herencia del trabajo intelectual y político de muchas generaciones, ha sabido “defenderse” de su malversación, y ha logrado —al menos en buena medida— preservarse de su captura por el reino de la mercancía que establece la tasación de las vidas y las trayectorias académicas, de las ideas y de los conocimientos, como lo hace con cualquier otro objeto. La “defensa” que procura mantener a la universidad a distancia de la rentabilidad privada está destinada a ser continua y sostener renovadamente su condición “pública,” siempre pasible de pérdida.

Noción organizadora de la universidad reformista latinoamericana —como decíamos antes—, “autonomía” designa a su vez la condición institucional que no solo se define como autogobierno, sino también como potencia productiva de saberes dislocados del imperio de la mercancía, y como reino de la crítica frente al “desmonte” de lenguajes, saberes y experiencias renuentes a ser reducidos a una simple ecuación costo / beneficio. Por ello, defender la universidad pública de su reducción al mercado único de los saberes equivale a afirmar su autonomía.

Sin detrimento de este resguardo de la universidad frente a un progresismo reaccionario que no solo vacía al conocimiento de su orientación social, sino que también aniquila memorias, historias, vacilaciones propias de la forma de vida dedicada al estudio, “improductividades,” el gusto por la especulación y por las aventuras inciertas del conocimiento que es el espíritu de lo que llamamos

“investigación,” resulta necesario adjuntar a su “defensa” una apropiación plural que la convierta efectivamente en un *bien común*. La conquista de lo común se asienta necesariamente en la defensa de lo público, pero inscribe allí la construcción de la universidad como “incubadora” de nuevas relaciones sociales. Y resignifica, sin abjurar de ella, la noción de autonomía.

Según la acepción que le adjudicábamos antes, autonomía no es indiferencia ni autorreferencialidad, sino más bien articulación, intervención, apertura a la no universidad, construcción heterogénea, convergencia política y cognitiva con movimientos sociales, hospitalidad hacia los saberes populares, común formación de redes contra-hegemónicas. No clausura solitaria sino heterogeneidad solidaria; “*extensión en sentido contrario*” —según la expresión de Boaventura de Sousa Santos— que incorpora saberes concebidos en otra parte e ideas acuñadas fuera (a los efectos de designar esta atención hacia saberes extraños a las rutinas académicas podría acuñarse aquí el concepto de “*intensión universitaria*”) para componer una interpretación del mundo y una conversación sobre todas las cosas a la mayor distancia posible de la heteronomía del capital y del mercado.

La “universidad común” que resulta de esta “autonomía heterogénea” no se desentiende a su vez de la implementación de políticas públicas que tienen su origen en el Estado, en aquellos casos e iniciativas institucionales que pueden ser consideradas formas de contrapoder y creación de igualdad; en tanto que activa su potencia crítica —lo cual es otro modo de no desentenderse del Estado y no abandonarlo en sus fragilidades a las embestidas de poderes que lo exceden—, cuando la igualdad y el contrapoder no es lo que orienta la disputa por la ley y las decisiones de políticas públicas, sino más bien la tolerancia a —o la directa promoción de— formas de acumulación que conllevan depredaciones ambientales o sociales (agronegocios; megaminería; radicación de plantas de semillas transgénicas...) conforme un desarrollismo unilateral e inmediateista despojado de una sabiduría de las consecuencias.

Extensa e intensa, la universidad se abre así a una composición con heterogeneidades múltiples en procura de lo común —se abre a una comunidad de los diferentes. ¿Cómo pensar lo común entre la universidad y los movimientos sociales? Y también: ¿qué es lo común entre las distintas ciencias y los diferentes movimientos sociales? Este interrogante no propone el hallazgo de lo que cosas distintas tienen en común, sino una exploración de algo que los diferentes *pueden* en común. Así, lo común no es lo ya dado de lo que se dispone sino el efecto de una voluntad de encuentro —o de una apertura a la aleatoriedad de los encuentros—, de un trabajo, y una conquista conjunta de acciones y nociones que precipitan una convergencia política; en otros términos: lo común es la conquista de una autotransformación que conmueve las identidades involucradas por la elaboración conjunta de una diferencia y la creación de una novedad.

La universidad común y los movimientos sociales (que con un pequeño forzamiento en la expresión podríamos llamar también “movimientos comunes”) se proponen como laboratorios de nuevas libertades y nuevas igualdades; como

experimentación de relaciones sociales alternativas que desmantelen la separación corriente del saber y el sentido del saber en favor de una generación de comunidades contra-hegemónicas capaces de mancomunar la búsqueda del conocimiento y el anhelo de transformación; capaces de constituir una red de intercambios de ideas y circulación de significados, y una convergencia de potenciamiento conjunto que no ocurre sin un trabajo y sin la creación de nuevas instituciones orientadas a albergar una conversación entre diferentes maneras de hablar y de interpretar el libro del mundo.

Cuando se produce, esa novedad no es efecto de una sumatoria de entidades incólumes sino de una interpenetración: una hospitalidad de los movimientos sociales hacia la ciencia y el conocimiento producido en la universidad y al revés, la *inclusión* —en sentido fuerte de la palabra— de saberes no universitarios al interior de la universidad conforme una cultura institucional que considere y promueva la extensión en sentido contrario.

La conquista de lo común requiere una tarea de *traducción* —en el estricto sentido de *trans*-ducción: llevar de un lado hacia el otro—, en la que siempre (como cuando se lleva de una lengua a la otra) algo se pierde para ganar mucho. En este sentido, traducción no equivale a una aplicación inmediata de saberes provenientes de otro lado ni a una recepción pasiva de experiencias, sino antes bien a una *actividad* de comprensión y (auto)transformación. Esa actividad, política en sentido estricto, está destinada a ser interminable debido a una constitutiva opacidad de lo común —que no es algo anterior a lo que se pertenece ni un lastre con el que se carga, sino una dimensión emancipatoria por venir que no sucumbe a las ilusiones de la transparencia.

IV. En diversos coloquios y encuentros académicos en los que la universidad busca pensarse a sí misma en sus rutinas de transmisión del saber y producción del conocimiento, puede corroborarse un retorno de la pregunta por la crítica, término connatural a la autonomía que designa la herencia mayor del proyecto histórico, social y político que lleva el nombre de Ilustración.

¿Cuándo un conocimiento es crítico? Cuando el trabajo con las palabras, los materiales y las ideas que llamamos investigación no se desentiende de un conjunto de preguntas (cuya pertinencia no tiene por qué ser considerada privativa de las ciencias sociales) que acompañan —y a veces incomodan— la producción y transmisión de conocimientos: *¿para qué? ¿para quién? ¿con quién? ¿quién lo decide y por qué? ¿a quién le sirve? ¿qué intereses satisface? ¿contra quién puede ser usado?...*

Cuando se habla de crítica no se alude a ninguna incumbencia exclusiva de la filosofía, las humanidades o las ciencias sociales, sino también a los nuevos lenguajes e ideas que son capaces de concebir las ingenierías; a los múltiples saberes acerca de la salud y enfermedad que alberga la medicina; a una reflexión del mundo económico capaz de desnaturalizar modelos que se presentan como

ineluctables y necesarios, y así sucesivamente con las ciencias naturales, el derecho, la arquitectura...

Concebida de este modo, la crítica sería el acompañamiento del trabajo académico e intelectual por una reflexión acerca de su sentido que precisamente resguarda al conocimiento de su captura por el mercado o por poderes fácticos de cualquier índole —es decir lo resguarda de las heteronomías que lo politizan de hecho, en favor de un compromiso social explícito y lúcido que por tanto no mengua su libertad sino más bien la expresa.

Frente al progresismo reaccionario que hoy disputa el sentido del estatuto universitario acusando de “conservadores” a quienes de una manera u otra resisten la conversión de la universidad en una empresa de servicios, la interlocución con la historia, la anamnesia y la anacronía pueden esconder un insospechado contenido crítico.

En ese aspecto, una universidad democrática mantiene una importante dimensión *conservacionista*, capaz de invocar contenidos antiguos en alianza con otros nuevos, contra el paradigma de una eficiencia definida en términos del mercado, que se busca hacer prosperar y naturalizar como pura prestación de servicios determinada por la demanda estricta —de consumidores, de empresas, de grandes capitales. En ello, en la encrucijada crítica de memoria e invención, radica quizás la mayor contribución democrática de la universidad pública.

Una tarea de principal importancia bajo esta misma inspiración crítica es la recuperación del español como lengua del saber. Lo que no equivale a promover un provincianismo autoclausurado y estéril, sino *un universalismo en español* que se acompaña con el aprendizaje de muchas otras lenguas para acceder a todas las culturas, y entrar en interlocución con ellas contra la imposición de una lengua única. El desarrollo del español como lengua del saber, del pensamiento y del conocimiento académico postularía un internacionalismo de otro orden, babélico y no monolingüe, y requeriría un cambio radical en nuestra cultura de autoevaluación universitaria y científica.

Ese cambio presupondría la decisión de no reducir el propósito de la actividad científica a una comunicación de resultados en inglés para especialistas a través de revistas —paradójicamente llamadas de “alto impacto”— que efectivamente muchas veces garantizan la calidad de las publicaciones, sino también —sin sacrificar lo anterior, además de ello— promover el español como lengua capaz de acuñar conocimientos e interpretar el mundo de manera singular.

La tarea de volver al español una lengua hospitalaria de la ciencia y una herramienta para su transmisión requiere de una decisión política —de la Universidad, de los organismos públicos de investigación, pero también de los investigadores mismos cuyo trabajo, de manera explícita o tácita, se halla confrontado con cuestiones políticas por relación a la lengua—; dicha opción no es convertible con un chauvinismo resentido y autorreferencial sino todo lo contrario. Plantear para la producción de conocimiento algo así, convoca

—por supuesto de manera no directamente trasladable— la experiencia literaria borgiana y la transformación en la manera de percibir el mundo de los argentinos después de ella. En efecto, la tarea de explorar el español en sus posibilidades ocultas y de haberlo llevado a su máxima expresión no abjura de su puesta en interlocución con todas las lenguas, más bien la presupone. Entre el inglés de la infancia y el árabe que había comenzado a estudiar en Ginebra poco antes de morir, Borges conjugó la lengua de los argentinos con muchas otras, vivas y muertas, sin no obstante desconocer que “un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos.”

El estatuto de la literatura, las ciencias, el arte y la filosofía no son cuestiones menores en la actual experiencia latinoamericana que emerge finalmente como laboratorio democrático cuyo litigio central es la conquista de la igualdad (no de la llamada “igualdad de oportunidades” sino de la igualdad sin más —cuyo antónimo no es la diferencia sino la indiferencia y el privilegio), y constata una irrupción de movimientos populares orientados a desactivar lo que Marilena Chaui llamó el “discurso competente,” la ideología de la competencia explicitada en la llamada “sociedad del conocimiento,” conforme la cual el conocimiento, convertido en una mercancía entre otras, se determina como una fuerza productiva de capital y el principal activo de las empresas.⁶

En la “sociedad del conocimiento,” las ideas “improductivas” y el pensamiento insubordinado de la pura eficacia se hallan “fuera de lugar”; la ideología que la sustenta es un progresismo tecnocrático conforme el cual nada —nada nuevo— podría o debería suceder; un progresismo inmune a los riesgos y las implicancias emancipatorias de un saber instituyente que pudiera “hacer un hueco” en el conocimiento instituido.

El discurso competente —la delegación de las decisiones políticas en “especialistas” y, en términos generales, la subordinación de la política a la economía— presupone un saber alienado de la vida colectiva, su captura como propiedad privada e instrumento de dominación. La ideología de la competencia (en el doble sentido del término) presupone pues la destrucción misma del principio que afirma la comunidad del pensamiento —el pensamiento como lugar común, la lengua compartida como tesoro acumulado por muchas generaciones de escribientes y de hablantes en la que encontrar palabras que nos permitan abrir la historia, realizar descubrimientos, decir cosas nuevas—, y opera su sustitución por el principio opuesto que afirma la incompetencia de los muchos y la competencia especializada de unos pocos. Es este uno de los núcleos de la despolitización neoliberal.

Contra el discurso competente, mantener abierta la cuestión democrática en la aventura latinoamericana presupone una reflexión sobre el saber —un saber de

6 Marilena Chaui, “O discurso competente,” *Cultura e democracia. O discurso competente e outras falas* (São Paulo: Cortez Editora, 1997).

las condiciones del saber— que reconoce la radical igualdad de los seres humanos como sujetos capaces de acciones y pensamientos.

La comunidad del pensamiento (y, si nos fuera permitido acuñar este término, el “comunismo del conocimiento”), nada tiene que ver sin embargo con una transparencia de los significados, ni con la impugnación resentida de todo lo que no puede ser entendido por todos, y por todos de la misma manera. Semejante ilusión de transparencia no solo es imposible, es además indicio de una pulsión antiintelectual reaccionaria que censura la experimentación con la lengua, con las formas y con las prácticas. Lo común no equivale al sentido común ni a la opinión pública —que no obstante el adjetivo suele ser privada, estar privada. Lo común no aspira a un mundo de la comunicación total.

Diríamos más bien que se desarrolla paradójicamente como la generación de muchas “lenguas menores” cobijadas por el español, y también como resguardo de lenguajes extraños, no comunicativos, ni argumentativos, en la conversación pública latinoamericana de los seres humanos respecto de sí mismos. Lo común no es uniforme ni algo ya dado sino siempre una conquista del saber, del pensamiento, del arte y de la política; un trabajo, un anhelo, una opacidad; el objeto de una interrogación y de un deseo. Lo que está siempre ya dado es más bien la “opinión pública” —que Marx llamaba ideología y, antes, Spinoza llamó superstición: es decir, una elaboración del miedo que perpetúa lo que hay y perpetúa el estado de cosas que lo genera para así bloquear cualquier transformación. Lo común, por el contrario, es lo más difícil y es lo más raro.

V. Universidad abierta, es decir: pública, universal, nacional, internacional, autónoma, popular, intensa, extensa, hospitalaria, común, crítica, plural, transformadora, conservacionista...

Así concebida, en tanto autoinstitución democrática siempre por realizar, abierta a cualquiera, para cualquiera, de cualquiera, rehúye sin embargo la tentación de totalidad que nada deja en su exterior. Universidad abierta, que no equivale a universidad obligatoria ni a universidad total, sino: promesa de felicidad por la sabiduría en común, reino de la libertad contiguo a las necesidades de la vida colectiva, al alcance de quienquiera.

Saberes académicos, disidencias de estilo y género(s)

Nelly Richard

La monumentalidad de las categorías (“La Universidad”) me inhibe y, por lo mismo, voy a situar mi intervención en este Coloquio analizando dos escenas locales de intervención editorial asociadas a una misma revista paradigmática: la revista *Anales de la Universidad de Chile*, para compartir una reflexión sobre la relación entre saberes académicos, lengua universitaria, disidencias de estilo, pensamiento crítico e insubordinación de género(s).¹

Fui invitada a escribir en esta revista en 1995 cuando los *Anales de la Universidad de Chile* deciden reiniciar su publicación, bajo la dirección de Fernando Lolas, para “retomar el diálogo sobre la Universidad y su entorno y convertirse en el foro crítico que precisan todas las instituciones de la cultura.”²

Mi texto resultaba excéntrico en dicha publicación que reunía artículos universitarios entre cuyas firmas (todas ellas masculinas) se encontraban las de Pablo Oyarzun, José Joaquín Brunner, Humberto Giannini, José Ricardo Morales, Iñigo Díaz, Fernando Lolas y Ennio Vivaldi. El conjunto de los artículos publicados se comportaba *en regla* con el modelo de discursividad científica y filosófica que impera institucionalmente en una revista académica. Mi texto era el único que no encajaba con lo que entiende una revista institucional por “artículo universitario” según el formato reglamentado del saber académico.

1 Cada vez que ocupo el término “género” en este texto, lo hago mezclando las dos acepciones que lo distinguen: como la categoría que ordena las obras según sus características de forma y contenido; como el eje que reparte las propiedades de lo masculino y lo femenino en cuerpos y roles pre-asignados de identidad. Es por esta razón que el término “género” lleva, en esta versión escrita, un paréntesis que encierra la “s” del plural. Al hablar de “insubordinación de género(s),” me refiero, por un lado, al deseo de que estalle, dentro de la universidad, una proliferación de estilos que desborden la convención (anti-expresiva) del “artículo universitario” como único género reconocido y, por otro, a la necesidad de cuestionar las jerarquizaciones de poder-saber que, simbólicamente, le otorgan superioridad a lo masculino al tornarlo equivalente a lo abstracto-general inferiorizando así a lo femenino que se ve rebajado al rango menor de lo concreto-particular.

2 “Los ‘Anales de la Universidad de Chile’ en la historia,” presentación de *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, núm. 1 (1995): 12-15, cita en 15.

Ese texto mío de 1995 se preguntaba, incómodo, cómo leer *el conflicto de hablas* entre, por un lado, los saberes calificados de la especialización académica (unos saberes regulares, sistemáticos, compuestos, reconocidos) y, por otro, los saberes precarios, desarmados, que habían emergido audazmente durante la dictadura oponiendo a su violencia autoritaria vibrantes constelaciones de sentido.³ Esos saberes informales, llenos de rupturas y sobresaltos, surgieron en los ochenta en torno a las artes visuales, la literatura y la poesía, en textos de batalla —los de la Escena de Avanzada— que circulaban la mayoría de ellos en fotocopias y que, por lo mismo, se encontraban expuestos al desgaste de la tinta (y del recuerdo). En ese texto de 1995 en la revista *Anales de la Universidad de Chile*, me preguntaba cómo traducir la fragmentariedad de la cita sacada de aquella escena de los ochenta que se encontraba en riesgo de consistencia y permanencia (una escena de la que recordaba la gestualidad de Patricio Marchant y la poesía de Gonzalo Muñoz como dos ejemplos de una retórica de la falla y del excedente tanto corporal como escritural) al rígido formato de las normas editoriales cuya pauta acompañaba la solicitud de artículos universitarios que nos hacía la revista *Anales de la Universidad de Chile*. Me preguntaba cómo reinscribir en el formato normalizado de una revista universitaria el valor insurgente de esas teorizaciones heterodoxas en torno a la filosofía, el arte y la política, sin que la mención publicada a este recuerdo traicionara ni el cuerpo ni la letra de sus escrituras entrecortadas: unas escrituras que ponían en contradicción —de estilo y género(s)— la demanda universitaria de un único sistema de validación del saber académico sujetado por normas editoriales que exigen precisión en la definición y explicación del contenido de los artículos para alejar al lector de cualquier “fantasía” de lenguaje que pudiese desorientarlo con sus meandros de la forma.⁴ Prueba de lo excéntrico que resultaba mi texto en esa publicación de los *Anales de la Universidad de Chile* (1995) es que el Comité Editorial de la revista estimó necesario recurrir a una medida excepcional: la de incluir un postfacio titulado “A propósito del artículo de Nelly Richard” que, a cargo de Francisco Brugnoli, enmarcara lo desenmarcado de mis preguntas por estos conflictos de habla entre lo académico y lo extra-académico. F. Brugnoli se hizo cargo de explicar “el trabajo intelectual que, durante la dictadura, ocupaba los márgenes de lo que algunos llamaban “Universidad Informal” y otros “Universidad Extramuros,” identificando el trabajo intelectual de ese entonces al que remitía mi texto con la capacidad de “abrir los bordes de lo nombrado mediante un proceso

3 Nelly Richard, “El modelo académico del saber universitario y su crítica,” en *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, núm. 1 (1995): 71-84.

4 Las normas editoriales enviadas para la elaboración de los artículos requerían lo siguiente: “El título debe contener el máximo de palabras que definan el contenido del artículo. En el caso de que se quiera usar un título de fantasía, es necesario incluir un segundo título, subordinado, que sea explicativo del contenido.” *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, núm. 1, (1995): 78.

de negatividad sucesiva que permitió nuevas formas de habla cuestionando el valor de la representación y operando críticamente sobre el lenguaje.”⁵

Recibí en enero 2016, la invitación de la directora de la revista *Anales de la Universidad de Chile*, Faride Zerán, a presentar su último número dedicado a “El rol de los intelectuales públicos en la sociedad actual.”⁶ Varias cosas cambiaron en el lapso de los veinte años que separan estos dos acercamientos míos a la revista institucional *Anales de la Universidad de Chile*. Por un lado, aumentó la insaciable demanda universitaria por nuevos objetos investigativos que son reciclados por las tecnologías globales de la reproducción académica en nichos de conocimiento cada vez más segmentados: unos nichos que abren el mercado académico global a todo tipo de estudios interdisciplinarios que reterritorializan una y otra vez los márgenes y su deconstrucción (entre ellos, los de la Escena de Avanzada). Y, por otro lado, cunde el “furor de archivo” (Suely Rolnik) que lo documentaliza todo como huella de la huella de las huellas, sumando el vestigio de la fotocopia a sus tecnologías de la memoria “post.” Ambos procesos hicieron que aquellas estéticas de lo precario a las que me refería en el texto de 1995 estén hoy casi todas museografiadas y academizadas. El rupturismo neo-experimental de los ochenta surgido en pleno des-campado se volvió un “campo” académico (la Escena de Avanzada) cuyas prácticas han sido recartografiadas por la academia e integradas a lo curricular de lo que se enseña en departamentos y facultades. ¡Nada que hacer!

Sin embargo, a esta misma academia le cuesta admitir que las aventuras con el lenguaje nacidas de aquella escena que impulsó “nuevas formas de habla” (F. Brugnoli) han seguido fisurando el molde de los saberes convalidados de la institución universitaria y, también, de los discursos oficiales sobre cultura, política y sociedad que ordenaron la transición. Es interesante notar que, si bien se academizó la Escena de Avanzada como objeto de estudio, esta recuperación académica no tuvo por correlato el reconocimiento del devenir mutante de aquellas “nuevas formas de habla” que, después de haber acompañado a sus prácticas en los ochenta, siguieron pensando sobre arte, democracia y género(s) en tiempos de democracia neoliberal ocupando como privilegiadas a las revistas culturales independientes.

En las páginas de los 36 números de la *Revista de Crítica Cultural* (menciono como ejemplo a la revista independiente que mejor conozco⁷), estas mismas

5 Francisco Brugnoli, “A propósito del artículo de Nelly Richard,” *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, núm. 1 (1995): 85-86.

6 *Anales de la Universidad de Chile*, “El rol de los intelectuales públicos en la sociedad actual,” Séptima serie, núm. 9 (2015).

7 Es la revista cultural independiente que mejor conozco por haber sido su fundadora y directora entre 1990 y 2008. Pero también debe mencionarse a la revista de debate crítico *Extremo Occidente* (Editorial ARCIS), fundada en 2003 bajo la dirección de Federico Galende y, en el campo del periodismo cultural, a la revista *Rocinante* (1998-2005) dirigida por Faride Zerán, luego del cierre del diario *La Epoca* con su valioso Suplemento Cultural. Varios autores que hoy intervienen en la revista *Anales de la Universidad de Chile* para reflexionar sobre los

escrituras osadas se juntaron para recolectar los fragmentos atormentados de aquella memoria convulsa de la postdictadura que vagaba fuera de las mallas del conocimiento profesado por las disciplinas académicas que se iban recomponiendo en la universidad durante la transición. Consultando los textos de la *Revista de Crítica Cultural* publicados durante los noventa,⁸ salta a la vista cómo sus poéticas fragmentarias en torno a los restos de la memoria desintegrada (unas poéticas fragmentarias elaboradas principalmente por autoras mujeres⁹) desarmaban la compostura oficial de los cuidadosos idiomas de la transición que administraban los saberes académicos y profesionales dedicados a coordinar la redemocratización, la cultura, el mercado y la gobernabilidad. Estas poéticas fragmentarias ocuparon un soporte editorial independiente como la *Revista de Crítica Cultural* para refinar el giro anti-académico de la escritura por la vía del ensayismo crítico y para defender, al mismo tiempo, un punto de vista feminista que descentrara culturalmente la hegemonía masculina que ordena el mapa cultural de los valores y reconocimientos.

Las poéticas diseminadas en las páginas de la *Revista de Crítica Cultural* modelaron una ensayística *quebrada*: una ensayística crítica que, tempranamente, se rebeló contra la industria del *paper* y el mercado académico del conocimiento serializado por las fábricas de investigación universitaria. La *Revista de Crítica Cultural* movilizó escrituras del disenso cuyas “nuevas formas de habla” se volcaban al tumulto de los signos en torno a la memoria, la democracia, el neoliberalismo, la universidad y el género mediante una lengua *otra*: una lengua que reconjugó el significante-mujer como un vector oblicuo de desestratificación de los bloques monolíticos de representación cultural. A esas escrituras que transitaban por la *Revista de Crítica Cultural* y que se siguen filtrando hasta hoy por las rendijas de los soportes comunicacionales que estandarizan la producción de discursos, las llamo “escrituras minoritarias” en el sentido deleuziano del término.¹⁰

intelectuales y la transición colaboraron en estas revistas independientes, parecen haberse olvidado de esta contingencia editorial a la hora de recordar la producción crítica durante la transición.

- 8 Ver *Debates críticos en América Latina. 36 Números de la Revista de Crítica Cultural (1990-2008)*, Volúmenes I, II y III (Santiago: Editorial ARCIS/Cuarto Propio/Revista de Crítica Cultural, 2008, 2009, 2010).
- 9 Podría nombrar a colaboradoras como: Diamela Eltit, Francesca Lombardo, Eugenia Brito, Guadalupe Santa Cruz, Raquel Olea, Soledad Bianchi, Kemy Oyarzun, Olga Grau, Cecilia Sánchez, Pía Montalva, etcétera.
- 10 La definición de “escritura menor” o “minoritaria” tiene que ver con la capacidad que tiene una lengua de “multiplicar en su interior líneas de fuga y variación intensiva que le impiden a un sistema de representación ser homogéneo.” Gilles Deleuze-Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-textos, 1980), 9.

Lo “minoritario” no designa una lengua determinada ni siquiera una sub-lengua sino un determinado *tratamiento* de la lengua que la hace optar por lo *segmentario* en contra de lo *totalizado* y lo *centralizado*, liberando aquellos signos-partículas que desbordan, por exceso o defecto, el umbral de lo mayoritario-dominante.

Lo sabemos bien, el “capitalismo académico” que gobierna la universidad tecnocratizada se vale de un conjunto de operadores e indicadores que miden la performatividad del saber en términos —operacionales— de competencias y desempeño. Los *rankings* que premian la publicación de artículos en revistas indexadas —con sus *abstracts* en inglés— son unos de los mecanismos que someten el pensamiento estético a normas que le son hostiles. El *abstract* como resumen al que obligan las revistas indexadas es la regla de un tipo de conocimiento científico-social que busca la objetividad del contenido, la demostración de la prueba, la verificabilidad de la tesis. Sus criterios de explicitud referencial no admiten ni la duplicidad ni la multiplicidad de sentidos. Nada más alejado que la crítica cultural de esta reglamentación de los saberes por cómo se resiste a los dogmas de la certeza para favorecer, en cambio, el registro de la conjetura y la paradoja, la interrogación, recurriendo a las vueltas y rodeos de lo *figurado* (lo no-literal). Habiéndose zafado de las ataduras que imponen las categorías fijas y unívocas, la crítica cultural pretende que la relación entre realidad, discurso, forma y significación se vuelva oblicua, plural y diseminativa, en contra de lo que impone la estandarización del *paper*.

Son las textualidades heterogéneas de las revistas independientes las que, en América Latina (pensemos en *Punto de Vista* en Argentina o en la *Revista de Crítica Cultural* en Chile), hicieron ingresar a la discusión crítica e intelectual de los años de dictadura o postdictadura materiales artísticos y culturales no clasificados o, incluso, materiales inclasificables que excedían la delimitación de las áreas de estudio y se rebelaban contra los formatos cada vez más tecnificados de la industria universitaria. Creo que en ambas revistas (y pese a sus diferencias), la crítica se asumió como un *pensar de la crisis* desde el supuesto político-intelectual de que ambas palabras —crítica y crisis— son parte de una misma etimología. Y que, también, ambas revistas quisieron sacar a la crítica del enclaustramiento de las disciplinas académicas que rige en el adentro de la universidad sin por ello dejar de mantenerse alertas frente a la promiscuidad del mercado cultural (el afuera de la universidad) que desdiferencia o indiferencia las obras como productos anulando la densidad de sus conflictos de forma y significación. Contra el relativismo cultural del mercado que promueve la no-contradicción de los puntos de vista para evitar cualquier juicio valorativo sobre lo estético y lo ideológico, Beatriz Sarlo reivindicaba hace años lo que ella llamó una “mirada política” sobre la cultura, es decir, una mirada que “pone en el centro del foco las disidencias, el rasgo oposicional de la cultura que agudiza la percepción de las diferencias... y de los conflictos.”¹¹ Creo que esta defensa de una “mirada política” sobre la cultura y la sociedad les fue común a ambas revistas: una “mirada política” que la hiperacademización de los saberes tiende a rehuir porque amenaza con perjudicar la neutralidad del artículo universitario como artículo en serie de las cadenas de reproducción intra-universitaria del conocimiento investigativo.

11 Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna* (Buenos Aires: Ariel, 1994), 153.

Durante los veinte años transcurridos entre estos dos acercamientos míos a la Revista *Anales de la Universidad de Chile*, se ramificaron los efectos de mercantilización y de tecnocratización del conocimiento impuestos por el “capitalismo académico” en las redes de globalización universitaria. El peso adverso de esta tecnocracia académica de la universidad globalizada es denunciado por varios autores que participan de la última versión de la revista *Anales de la Universidad de Chile*: entre ellos, Carlos Ruiz Schneider, Grinor Rojo, Alfredo Jocelyn Holt, Carlos Ossandón y otros que citan a Bernardo Subercaseaux o a José Santos para advertir sobre las fatales consecuencias que hacen pesar sobre el deambular crítico de las humanidades los nuevos rankings internacionales promovidos por la sistematización del conocimiento universitario en revistas indexadas de acuerdo a criterios científico-sociales. Llama la atención que este reclamo hoy unánime en contra de las revistas indexadas y su industria del *paper* se formule, dentro de este último número de la revista *Anales de la Universidad de Chile*, omitiendo el dato de como *el pensamiento crítico como pensamiento de la crisis* tuvo como soporte, durante la transición en Chile, las páginas de las revistas culturales independientes que albergaban las rebeldías de género(s) de sus escrituras minoritarias para expresar malestares y desacuerdos frente al academicismo reinante.

Entre los autores del último número de la revista *Anales de la Universidad de Chile* que discurren sobre el pensamiento crítico de la transición y la postransición (autores nuevamente alineados bajo un paradigma tendencialmente masculino¹²), ni una mención a las textualidades híbridas de las revistas culturales que ensayaron diversos juegos de comprensión en torno a lo social, lo político, lo cultural y lo genérico-sexual, sin nunca rendirse al simple dominio técnico o filosófico del conocimiento aprobado institucionalmente. En todo el número de los *Anales de la Universidad de Chile* cuyos autores fueron invitados a deliberar localmente sobre “pensamiento crítico,” ni un reconocimiento hacia la exterioridad de aquellas “nuevas formas de habla” que libraron, solitarias, sus batallas antiacadémicas contra el poder universitario desde colectivos independientes durante los años de la transición.

Creo que esta autorreferencialidad de la mirada académica que no contempla *otredad* ninguna (ni de estilo ni de género(s)) explica por qué la crítica a la universidad que realizan los autores incluidos en esta última versión de los *Anales de la Universidad de Chile* termina consolidando el predominio del mismo sistema académico-universitario que pretenden criticar. Al evitar lo disímil de lo que

12 En este Número sobre “El rol de los intelectuales públicos en la sociedad intelectual,” comparecen los nombres de: Sergio Micco, Manuel Antonio Garretón, Carlos Ossandón, Tomás Moulían, Carlos Ruiz Schneider, Jorge Allende, Carla Cordua, Alfredo Jocelyn Holt, Maribel Mora, Jorge Babul, Martín Hopenhayn, Grinor Rojo, Jaime Huenún, Claudia Zapata. (Quiero dejar anotado que Faride Zerán, directora de la revista *Anales de la Universidad de Chile*, me había invitado a ser parte de la Conversación que integra el Dossier de Debate publicado en su interior pero que no pudo concretarse dicha participación).

acontece en los bordes de la institución, se refuerza la similaridad entre lo criticado (la universidad) y la lengua que critica (una lengua capturada por las reglas de pertenencia y superioridad de un adentro universitario que prefiere ignorar la creatividad dispersa que recorre sus extramuros). Despreciar o subestimar la potencia alteradora y disruptiva de los márgenes (escrituras minoritarias, revistas culturales independientes, insubordinación de género(s)), forja ocultamente la alianza entre lo masculino hegemónico y lo universitario dominante.

Parte de la última versión (2015) de los *Anales de la Universidad de Chile* sobre el rol de los intelectuales públicos en Chile se dedica a relevar los nombres de quienes armaron “un diagnóstico crítico de la transición.” Aparecen en boca de Alfredo Jocelyn-Holt los nombres reconocidos (y, por supuesto, válidos) de Tomás Moulian, de Marco Antonio de la Parra, de Manuel Antonio Garretón, de José Bengoa, de Gabriel Salazar, de Armando Uribe y otros.¹³ Ni una sola mención —en este listado enteramente masculino— a aquellas estéticas y poéticas que, en minoría de género(s), les otorgaron un territorio expresivo a los fragmentos irreconciliados o disconexos de la memoria transicional.

Ni una referencia tampoco al feminismo como sitio de enunciación contra-hegemónico que cuestiona, teóricamente, el meta-dominio del conocimiento supuestamente universal en nombre del cual siguen hablando la ciencia y la filosofía como disciplinas universitarias. Salvo una mención en tiempo presente de Martín Hopenhayn¹⁴, los autores de los *Anales de la Universidad de Chile* siguen auto-representando la legitimidad (universitaria y masculina) de sus genealogías del poder-saber como si el feminismo no hubiese desenmascarado la ilusión y las trampas de un saber maestro: un saber dueño de sí mismo, unitario, totalizante. Cuando hablo de feminismo me refiero, por un lado, a una conciencia crítica activada por las luchas de género en torno a la ideológica sexual dominante y, por otro, a una teoría deconstructiva de la noción de sujeto trascendental y del binarismo de la identidad (masculino/femenino) que han sabido desafiar las

13 “La última vez que (los intelectuales públicos) tuvieron un rol importante —haciendo un balance crítico— fue a finales de los años 90... Fue bastante sorprendente. Estos libros tuvieron tremenda acogida y difusión... Hicimos un diagnóstico crítico de la transición, del modelo económico, del Estado, de la educación,... Ahora bien, el 2011, yo noto el mismo diagnóstico, sin embargo no veo ninguna novedad en la formulación de “intelectuales” como Alberto Mayol, Fernando Atria y otros que, en realidad, repiten y se suben al carro de estas proposiciones que se hicieron en ese otro momento anterior.” A. Jocelyn-Holt, Mesa de conversación “¿Quién piensa la crisis? El rol del intelectual público frente a los conflictos actuales,” *Anales de la Universidad de Chile* 9 (2015): 112-137, cita en 115.

14 Grínor Rojo menciona —en tiempo pasado— la figura de Julieta Kirkwood y su importancia en el feminismo de los ochenta (151), M. Hopenhayn señala: “A esto se suman elementos que han adquirido mucha fuerza en las últimas dos décadas, de los que el intelectual crítico no puede no hacerse parte, como es la agenda de la autonomía y los movimientos feministas, el tema de la diversidad e identidad cultural y el tema de la sostenibilidad y del medio ambiente,” Mesa de conversación: “Desafíos del pensamiento crítico y la articulación de sus discursos en América Latina,” *Anales de la Universidad de Chile* 9 (2015): 138-161, cita en 141.

escrituras de la diferencia con su capacidad para efectuar desdoblamientos de sentidos. De estas estratagemas de desdoblamiento de los sentidos (que se dan vueltas entre las políticas de identidad y las poéticas de la subjetividad), no queda ni huella en la recomposición de lugares del pensamiento crítico a cargo de los autores que se expresan en esta última versión de los *Anales de la Universidad de Chile*. Estoy subrayando aquí esta zona ciega, este defecto de la visión, porque lo sintomático de sus omisiones de género(s) excede ampliamente el formato de esta revista institucional invadiendo la casi totalidad del campo universitario de las disciplinas instituidas.

No existe, al menos para mí, posibilidad de reinención de una “universidad posible” sin un activo cruce de fronteras entre el adentro y el afuera de la universidad que logre *diversificar sus hablas*. Sería reduccionista pensar que esta dualidad adentro de la universidad/afuera de la universidad sigue un trazado fijo como frontera inviolable de territorios irremediabilmente separados uno de otro. Rechazo también el simplismo de creer que el adentro universitario es un bloque homogéneo, saturado uniformemente por el academicismo dominante como una fatal condena para quienes trabajan en la universidad a quedar atrapados —sin escapatorias— en la máquina de redundancias del saber institucional. Este mismo Coloquio da prueba de la potencialidad —siempre latente— de dibujar líneas de fuga que, desde dentro de la universidad, liberen ángulos y posiciones para disentir de lo institucionalmente normado y ensayar gestos alternativos tanteando insospechadas zonas de cruces. Sin embargo, me parece que la “universidad posible” logrará tornarse realmente heterológica en sus lenguas del saber-pensar-crear si es capaz de hacerse cargo del roce y la fricción entre, por un lado, los saberes acreditados del adentro institucional y, por otro, los saberes desacreditados —o *no acreditables*— que se inventan sueltamente en los extramuros de la clausura academicista.

Creo que la “universidad posible” no puede desvincularse de “la resistencia y heterogeneidad de la sociedad civil” (Edward Saíd) y que la crítica intelectual debería ocupar la mayor cantidad de “escenarios ambulantes” (E. Saíd) para romper con el sedentarismo de la cátedra y del artículo universitario como únicos soportes de conocimiento. Estos “escenarios ambulantes” entrecruzan hoy en Chile variados paisajes: desde las editoriales independientes (*Palinodia* y otros), las columnas de opinión (*El Desconcierto* y otros), los circuitos artísticos autónomos (la *Galería Metropolitana* y otros), las revistas electrónicas (*La Fuga* y otras), las Separatas tipo panfleto (*Los Imaginarios Culturales para la Izquierda* y otros), los formatos colectivos tipo Carta Abierta (*Extremo Occidente* y otros), los encuentros de arte y reflexión al estilo de “Unidos frente al trabajo precario” (Festival *Escena Obrera* y otros), los aportes del periodismo investigativo (María Olivia Monckeberg y otros), la inscripción literaria indisociable de una toma de posición ciudadana (Diamela Eltit y otras), la reactivación de la memoria inconclusa de las violaciones de los derechos humanos (*Londres 38* y otros), los activismos de la disidencia sexual (la *CUDS* y otros), etcétera, sin olvidarse de

las declaraciones públicas a favor de la Asamblea Constituyente, de las campañas por la despenalización del aborto y del renovado vigor del feminismo como un referente hoy explícito en las nuevas dirigencias estudiantiles de izquierdas. Son muchas las zonas de intermitencia con las que las bibliografías académicas deben contrastar sus fuentes para no quedar —ensimismadas— hablando el mismo lenguaje académico de siempre: un lenguaje predestinado al formato “artículo universitario” del mercado investigativo de las revistas indexadas que ni siquiera se preguntan por la construcción imaginativa de un lector hipotético ya que, a diferencia de las revistas y editoriales independientes, estas revistas indexadas abastecen —con lectores no azarosos sino pregarantizados— la máquina de autoreproducción del pasivo consumo universitario.

Me sigo preguntando lo mismo, veinte años después, que en mi texto de 1995 de la revista *Anales de la Universidad de Chile*: ¿Cómo activar zonas de pasajes suficientemente móviles entre, por un lado, los saberes formales (regulados) de la academia universitaria y, por otro, los saberes informales (irregulares, no clasificados): aquellos saberes que Michel Foucault llamaba los “*saberes inferiores, locales, discontinuos, no centralizados, diferenciales, incapaces de unanimidad.*”¹⁵ ¿Dónde cabe esta multiplicidad idiomática de lo diferencial? Lo fluctuante, lo discontinuo y lo no-centralizado de las escrituras minoritarias que deambularon por las revistas culturales independientes son el Exterior del que busca protegerse la razón universitaria que solo otorga legitimidad académica a través del sello reverencial del crédito bibliográfico de las firmas autorizadas. Sin atreverse a recorrer lo accidentado y riesgoso, lo desviante, de aquellos territorios por las que transitan las escrituras minoritarias para lucir sus insubordinaciones de estilo y género(s), es difícil romper la monotonía de un discurso universitario que se afirma y auto-representa en el exclusivo repertorio bibliográfico de la academia (por mucho que se trate de la bibliografía crítica derivada de las “ruinas de la universidad”). Sin zonas de escapada hacia afuera, el discurso universitario va a seguir especulando una y otra vez sobre su propia crisis sin ni siquiera sentir la necesidad de tener que solidarizar con la micropolítica de lo que lo *pone en crisis*: las escrituras minoritarias, los soportes y espacios culturales independientes, las rebeldías de género(s).

15 Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1979), 29.

Universidad y principio de equivalencia

Hacia el fin de la Alta Alegoría

Alberto Moreiras
Texas A&M University

Para Alejandro

En el corazón de Clamor, de Jacques Derrida,¹ en la columna de Hegel, cuando Derrida analiza laboriosamente la temática de la Sittlichkeit hegeliana en el momento de la “vida ética de un pueblo,” cuando Derrida empieza a concentrarse en la figura de Antígona como excepción al sistema, como resto del saber absoluto, como cuasi-trascendental y transcategorial, como aquello inasimilable que sume al sistema en su desobramiento, Derrida interrumpe su narrativa para citar algunas cartas personales de Hegel. En una de ellas, de 1811, a su novia María, Hegel trata de vencer el enfado que siente María ante una carta previa en la que Hegel había dicho que la felicidad podría ser ajena a su destino. Hegel intenta explicarse, es de suponer que con cierta torpeza desde el punto de vista de su novia, y comienza diciéndole a María que “el matrimonio es esencialmente un vínculo religioso; el amor requiere ser completado con algo superior a lo que él es solo en sí y de por sí. La plena satisfacción —lo que se dice ‘ser feliz’— solo se cumple gracias a la religión y al sentimiento del deber.”² La carta concluye con algo así como una exculpación de Hegel a María —Hegel quiere hacerse perdonar su énfasis en la satisfacción contra la felicidad, Hegel busca la satisfacción y duda de la felicidad, sobre la que piensa que no es más que una especie de satisfacción trascendental. Y entonces dice: “Podría escribir también sobre la pedantería (tal vez solo hipocondríaca) con la que me he empecinado en la diferencia —que de nuevo es tan inútil— entre satisfacción y felicidad; podría escribirte que me he jurado a mí mismo que tu felicidad debe ser lo máspreciado que posea.”³ Este enigma —en cualquier caso para Hegel— de la diferencia entre satisfacción y felicidad —quizá el motor del trabajo como compensación, quizá el motor mismo de la construcción hegeliana, el motor de la

1 Jacques Derrida, *Clamor* (Madrid: La Oficina, 2016).

2 *Ibidem*, 179.

3 *Ibidem*, 180.

dialéctica y del intento de alcanzar el saber absoluto, Gran Alegoría— sobre ello versa este trabajo.

I.

En la que tengo entendido que fue su última entrevista, concedida a Gilles Laponge unos días antes de su muerte, el filósofo ruso-francés Alexandre Kojève establece una distinción entre “éxito” y “logro” que podría dar algo —urgente— que pensar. En ese momento Kojève lleva veinticinco años alejado de la universidad, trabajando como alto funcionario del Estado en cuestiones de economía política. Y le dice a su entrevistador:

Adoro este trabajo. Para el intelectual, el éxito ocupa el lugar del logro. Si se escribe un libro, se obtiene éxito, es todo. Aquí es diferente, porque hay logros. Le he dicho el placer que sentí cuando mi sistema aduanero fue aceptado. Es como una forma superior de juego.⁴

El logro es una forma superior de juego, mientras que el éxito es simplemente éxito. El logro, como forma superior de juego, es entendido por lo tanto no como un “valor,” sino como un “bien,” para usar una conocida distinción de Rafael Sánchez Ferlosio: permite ser vivido intransitivamente, no es algo hecho o incurrido por amor de alguna otra cosa, sino por sí mismo. El éxito, sin embargo, no es más que transitividad —buscar éxito es ya estar caído en la transitividad del valor, en la medida en que uno tiene éxito cuando resplandece en el valor o desde el valor.

Si puedo apelar a la diferencia entre facticidad y existencia, de la que el joven Heidegger extrajo una definición de la actividad de pensamiento a la que permaneció fiel hasta el final, diría que el éxito pertenece a la facticidad mientras que el logro es un bien existencial. Si es verdad, como afirma Kojève en los años 60, que el intelectual es una mera criatura de éxito —o bien, claro, de fracaso—, y si es, *a fortiori*, verdad que esa definición del intelectual no ha dejado de hacerse más y más exhaustiva en los cincuenta años que median entre la muerte de Kojève y nuestro presente, es quizá hora de dar un paso atrás y preguntarse si la satisfacción que da el éxito debe en realidad preferirse al goce intransitivo del logro. Y no en general, sino en el contexto concreto de la actividad universitaria. ¿Seguimos prefiriendo una universidad y un discurso universitario del éxito, o tenemos todavía la capacidad de proponer una universidad del logro? ¿O estamos quizá ya tan escorados hacia el éxito que la pregunta misma no puede sino hundirse en la perplejidad o el pasmo de nuestra propia incapacidad de respuesta? ¿Qué sería una universidad del logro, una vida universitaria entendida como forma superior de juego? ¿Una universidad de bienes contra una universidad de valores? ¿Una

4 Gilles Laponge, “Los filósofos no me interesan. Busco a los sabios. Entrevista a Alexandre Kojève,” *El emperador Juliano y su arte de escribir* (Buenos Aires: Grama, 2003), 6.

universidad del goce del saber contra una universidad de la instrumentalización del saber?

Estamos demasiado acostumbrados a culpar mentirosamente a la mendaz administración como responsable de dictar las condiciones bajo las cuales ningún empleado universitario puede sustraerse al imperativo del éxito ni a las consecuencias del fracaso, y nuestro embuste nos cierra los ojos a una realidad más ominosa: somos nosotros mismos los que no tenemos ya recursos para pensar y vivir nuestra presencia universitaria al margen de la transitividad del valor, caídos como estamos en la miseria existencial de un reconocimiento cuyos parámetros se agotan en la relación de equivalencia. El éxito —el académico, por lo pronto, como el de Facebook u otros— tiene solo que ver con haber conseguido plusvalía desde la equivalencia general, que nos borra como existentes y nos da acceso reflexivo solo a nuestra condición fáctica, convertida ahora en prestigio comparativo. ¿Es eso hoy, no ya todo lo que la administración nos permite enseñar a nuestros estudiantes, sino más bien todo lo que somos capaces de enseñar a nuestros estudiantes, a los que de paso convertimos en criaturas caídas en el pozo de una expectativa de éxito por lo demás mezquino para casi todos, inútil como fuente real de satisfacción, puesto que, si todos tienen éxito, solo los que más éxito tengan tendrán éxito? ¿Está nuestra vida más íntima como intelectuales realmente sometida al culto del payaso exitoso? Porque toda persona de éxito lo tiene todo que ver con el payaso —el monigote de paja cuyo interés es solo proyección del deseo de su audiencia, el monigote de paja cuya función real es solo atraer el deseo de una audiencia cuya mimesis la convierte también en monigote de paja.

Es posible sin duda darle la vuelta a la frase de Kojève y suponer que el logro, no el éxito, es en realidad lo que las universidades requieren de sus afiliados. Al fin y al cabo, del logro real dependería el notorio “impacto” público que es hoy, se nos dice, parámetro fundamental de medición para el presunto éxito académico. Por lo tanto, diría el administrador, no hay éxito sin logro, y lo que nos interesa es el logro, no el éxito. El éxito es solamente una forma de medición del logro como característica esencial del trabajo universitario. No hay éxito sin logro, en otras palabras, aunque es posible el logro sin éxito. Pero pensemos en lo fácil que resulta darle la vuelta a esas palabras del administrador universitario y afirmar que la tendencia de la universidad contemporánea consiste en la reducción extrema de la noción de “logro sin éxito.” El administrador, en su voluntad equivalencial, la única que conoce, la única medible, no reconoce ya el logro sin éxito, y extrae del logro con éxito solo el componente de éxito. Porque el logro no puede ser medido sin indicadores de éxito. En consecuencia, y en el fondo esto es todo lo que me interesa afirmar, y dejar establecido como medio para pasar a otra cosa, el éxito se convierte en el valor universitario esencial. Que esto ocurra, que todos, exitosos y fracasados, aceptemos el criterio del éxito y aceptemos el criterio de que sin éxito no podemos hacer otra cosa que fracasar, no depende tanto de los administradores como del resto de todos nosotros. Los estudiantes y los profesores quedan mudos ante tales criterios porque no tienen nada que proponer que pueda funcionar como

alternativa. Pensar esa posibilidad alternativa —algo que existió quizás alguna vez, hace tiempo, en algún sitio, pero de lo que no queda ya apenas memoria— es por lo tanto la verdadera tarea para el presente y para el futuro, supuesto que querramos todavía pensar en el saber, o en el pensamiento, como Kojève, como forma superior de juego. Pero ¿qué querría decir “forma superior de juego,” y contra qué inferioridad se orienta? ¿No es el profesor, por más mentecato que sea, que puede permitirse, por ejemplo, cobrar \$8000 por conferencia —y hay algunos, desde luego, a cuál más mentecato— el que verdaderamente ha conseguido convertir su mentira en una forma superior de juego? ¿Qué puede oponerle a ese individuo un tipo cuya trayectoria profesional no le ha permitido salir nunca de la oscuridad de la biblioteca, de la sala de clase, de su propio estudio? ¿Un tipo que se esfuerza por pensar pero quizá incapaz de atraer hacia la universidad los fondos de fuera que le permitirán a esta última darle reconocimiento como un tipo exitoso e imprescindible? Solo el éxito es medible. No el logro.

II.

Javier Marías cita, en su prólogo a la edición más o menos definitiva de *Herrumbrosas Lanzas*, de Juan Benet,⁵ una carta que Benet le habría escrito el 25 de diciembre de 1986. Hace ahora por lo tanto poco más de treinta años de esa carta, casi nada desde algunas perspectivas, pero bastante desde otras. Creo que la carta puede extrapolarse a un pensamiento sobre la universidad, a una relación con la universidad que sea efectivamente alternativa a la universidad que ha venido tomando auge, contra todos nosotros, en los últimos treinta años, aunque la universidad estaba sin duda infinitamente lejos de la cabeza de Benet al escribir palabras a su amigo. Permítanme que juegue un poco con la carta de Benet, con sus consejos al joven Marías. La carta habla de literatura, la carta habla de concepciones literarias, pero mi juego será leerla como una carta sobre la institución.

La carta de Benet dice:

cada día creo menos en la estética del todo o, por decirlo de una manera muy tradicional, en la armonía del conjunto... [y esto no refiere, claro, a la armonía del conjunto realmente existente, del conjunto fáctico, diríamos, sino también a la armonía de su idea, a la concepción misma de la idea institucional, quizá siempre ilusa, quizá en sí basada en la razón produccionista, en la causa final aristotélica, que es la del carpintero que tiene una idea de mesa en la cabeza cuando se dispone a construir una mesa. Pero nosotros no tenemos por qué tener una idea de universidad en la cabeza cuando *no* nos disponemos a construir una universidad sino solo

5 Javier Marías, prólogo a *Herrumbrosas Lanzas*, de Juan Benet (Madrid: Alfaguara, 1999).

a trabajar en ella, si nos dejan y cuando nos dejan. Y, ¿por qué deberíamos o hubiéramos debido hacerlo, tener esa idea? ¿Cuál es la demanda política que se esconde tras la naturalización de la forma ideal de las cosas como horizonte de autoinscripción en ellas?]

Continúa Benet:

El asunto —o el argumento o el tema— es siempre un pretexto y si no creo en él como primera pieza jerárquica dentro de la composición narrativa es porque, cualquiera que sea, carece de expresión literaria y se formulará siempre en la modalidad del resumen... [la universidad, por lo tanto, la idea de la universidad, no es literaturizable, solo puede pensarse en la forma caricaturesca del resumen, con mala letra. Sobre todo, tal resumen no debiera nunca ocupar el centro jerárquico, el vórtice fundamentador de nuestra tarea, o de nuestra desobra.]

Y sigue Benet:

‘Pienso a veces que todas las teorías sobre el arte de la novela se tambalean cuando se considera que lo mejor de ellas son, pura y simplemente, algunos fragmentos’... Los fragmentos configuran el non plus ultra del pensamiento, una especie de ionosfera con un límite constante, con todo lo mejor de la mente humana situado a la misma cota.

Un non-plus-ultra del pensamiento de carácter no equivalencial, es decir, no jerárquico respecto de otros non-plus-ultras, todos en la misma cota. Cada uno hace lo que puede, si puede, y hacer eso que se puede es lo único posible-imposible, y es también lo que hace tambalearse toda teoría institucional, toda charla sobre la universidad como institución, devolviéndola a su mero carácter de impotente resumen. “Por eso te hablaba antes,” continúa diciéndole Benet a Marías, “del magnetismo que ejerce esa cota y que solo el propio autor puede saber si la ha alcanzado o no, siempre que se lo haya propuesto, pues es evidente que hay gente que aspira, sin más ni más, a conseguir la armonía del conjunto”⁶. Francamente, no creo que la mayor parte de la gente aquí reunida tenga esta última aspiración, aunque haya muchos entre nosotros que, hoy, no puedan oponerle palabras a esa aspiración, ya no las tengan, las hayan perdido, y eso conviene hacerlo explícito, decirlo sin más.

Para decirlo todo de otra manera: Benet está pensando en una noción de totalidad que podría aplicarse en general a la cosa, sea esta cosa una obra, por ejemplo una obra literaria, o una institución. Se limita por lo pronto a afirmar que cada día cree menos en ello, cada día cree menos en la totalidad o cada día cree

6 Ibidem, 20-21.

menos en una noción de cosa que la haga depender de su carácter como conjunto totalizante o como idea, como referencia, como fin de la acción. Entonces dice algo así como que la idea de la idea —lo que llama su argumento o su tema— no es más que un pretexto que solo puede funcionar en la modalidad del resumen —es decir, solo puede ser reductor desde una posición que podemos calificar como siempre de antemano ideológica, pretextante, preorganizadora, pretética. No es la obra ni la institución ni la cosa lo que le interesa a Benet, sino lo que quiera que, en la cosa, alcanza un límite —ese non-plus-ultra que puede entenderse como “mejor,” y del que se dice que solo cada uno puede haber entendido si ha tenido acceso a él o no, al margen de cualquier entendimiento pretético o prejuiciado, ideológico, de la cosa. Ese non-plus-ultra, que habrá de permanecer enigmático, es el lugar del goce, es el lugar del bien, y es el lugar del logro. Ante él, el entendimiento meramente “estético,” que busca rescatar en cada caso la “armonía del conjunto,” la cosa como totalidad o la institución como referente, cae. Hay una contraposición en la carta de Benet que es lo que me interesa remarcar: la contraposición entre aquello en la cosa que abre una posibilidad “mejor,” y aquello en la cosa que reproduce su estructuralidad prejuiciada y pretética. Pero, ¿no es esta la versión benetiana de la diferencia entre éxito y logro? El intelectual de éxito es el que tiene siempre en la cabeza una idea de universidad prefijada, pretética, con respecto de la cual habría un acuerdo de sentido común, para utilizar algo perversamente la expresión de Antonio Gramsci, del que poder beneficiarse. El intelectual de éxito es, en gran medida, siempre un intelectual de gran medida, de medida, que mide, y mide siempre con respecto de la idea de la institución entendida como lo caído en la percepción media del que se interesa por la armonía del conjunto de las cosas. El intelectual de éxito es el intelectual que sabe medir el valor de las cosas. Pero el que busca el logro está en general perdido en su propia desmesura.

¿Fue la crisis financiera de 2008 la que determinó un cambio en la universidad global de carácter profundo, cuyas consecuencias estamos solo empezando a notar, pero que son posiblemente irreversibles? ¿Es plausible imaginar que el fin del ciclo histórico del neoliberalismo y su subsunción real, su conversión sin precedentes de la política misma en dinero, su reducción infinita de la totalidad de lo real al principio general de equivalencia, es plausible imaginar que sea lo que sea lo que lo suceda se operará un cambio en la condición equivalencial, rendible, calculable del pensamiento, y se restituirá la posibilidad de non-plus-ultras singulares? No tengo razones para pensarlo, y tengo razones para no pensarlo. Para mí, para alguien como yo, sin prejuizar en absoluto lo que la gente más joven puede o debe querer hacer, se ha hecho claro que solo queda lo inmemorial, lo más serio, lo que quizá siempre fue lo más serio o incluso lo único serio, lo que lo explica todo, lo que explica por qué estamos aquí, a pesar de todo, aunque a veces lo olvidemos: que hay, para cada quien, un non-plus-ultra del pensamiento que es de su absoluta incumbencia y de su incondicional responsabilidad, y que hay que dedicarse a él, contra la universidad en la universidad, contra el mundo en el mundo, contra la vida en la vida, puesto que ese y no otro es y habría debido de ser siempre el deseo.

Y lo fue en alguna parte, hace tiempo, para algunos. Aunque sea tardíamente, aunque se juegue solo en fragmentos, y aunque nadie sino el propio autor, como dice Benet, llegue a saber si hay, en esa tarea, triunfo secreto. El público, cada vez más índice del éxito desde el punto de vista del éxito mismo, es cada vez menos importante desde la perspectiva alternativa, por razones quizá también coyunturales, pero coyunturales en un sentido fuerte, histórico. Pensar hoy en la “armonía del conjunto,” en la idea de universidad, en la inclusión armónica de la universidad en la totalidad social, en una narrativa para el campo profesional en su conjunto, es, me parece, improductivo, si no terminalmente ingenuo. No puede haber ya contra-maquinación en ese sentido, porque ahora, y quizá desde mucho antes que 2008, todo es maquinación. No hay memoria cuando todo es memoria, no hay olvido cuando todo es olvido, y no hay contramaquinación universitaria cuando no hay afuera de la maquinación universitaria. La universidad del éxito es solo maquinación universitaria.

En *Country Path Conversations* Heidegger habla de “la devastación” de la vida como, entre otras cosas, el robo de lo innecesario para ella.⁷ Refiere a un diálogo chino sobre lo necesario y lo innecesario para la vida. Lo único necesario, diría uno de esos sabios chinos que Occidente convoca de vez en cuando, sería un palmo de tierra para plantar los pies. Pero si alguien viene y remueve toda la tierra innecesaria que rodea el necesario palmo ya no podrás nunca más dar un paso sin caer al abismo. Esa es la universidad tendencialmente hoy, para los profesores y para los estudiantes, y quién sabe desde cuándo —siempre nos enteramos demasiado tarde. El intelectual de éxito es siempre en cada caso el intelectual de lo necesario, contra toda innecesiedad improductiva. Veremos si esa tendencia devastadora culmina en total éxito o si hay reacción contra ella, y cuál puede ser el alcance de tal reacción, y si la reacción misma no es a su vez también devastadora. En todo caso, política o impolíticamente supongo que conviene pensar desde ahí. Ese es quizá el lugar estructural del pensamiento hoy, incluido el pensamiento “universitario,” en su dimensión autorreflexiva. Y lo que queda, lo que falta, lo que dura es refigurar nuestra vida innecesaria, nuestra vida intelectual, ya postuniversitariamente. La universidad ha dejado de ser, tendencialmente, es decir, es hoy imperfectamente, un espacio productivo, en la medida en que casi todo lo que es interesante, para estudiantes y profesores, debe hacerse o vivirse *ex universitate*, desde la universidad, pero también fuera de la universidad, al margen de la universidad. Se lo debemos a nuestros colegas y administradores, que se lo deben a nuestros políticos. ¿A quién se lo deben ellos? No a la gente. Y es este no debérselo a la gente, la no-deuda, la falta de deuda política, el carácter autopoietico maquinante, la que quizá abra, improbablemente, contra toda corriente, un espacio no solo ya político para el pensamiento postuniversitario —yo lo llamo infrapolítica, o espacio infrapolítico. Permítanme insinuar la idea de que esa alternativa de la que les hablé antes a la

7 Martin Heidegger, *Country Path Conversations*, trad. Brett Davis (Bloomington: Indiana UP, 2010).

universidad del éxito es necesariamente una alternativa infrapolítica, lo cual no es de ninguna manera un intento de sustraerse a la política, sino más bien una manera de afirmar que la politicidad real, en la institución, no puede darse sino en relación con su propio desobramiento a favor de aquello en ella que constituye su límite, su non-plus-ultra, o su “mejor” fragmento.

III.

Aproveché la invitación de Benjamín Mayer para tratar de continuar, en cierta manera, una conversación iniciada en México hace apenas unos meses, tres meses, en el marco de un coloquio organizado por Ángel Octavio Álvarez Solís, Eliza Mizrahi, Laura Piñeirúa y José Luis Barrios en la Universidad Iberoamericana. En aquella ocasión se insinuaron algunas líneas de debate que solo pudimos perseguir breve e incidentalmente, pero que tenían que ver con la propuesta de un tipo de pensamiento orientado a pensar el presente buscando su relevancia existencial y no su capitalización instrumental en un sentido u otro: un pensamiento del bien, del goce, y no un pensamiento valorizante y exitoso. O podríamos decirlo todavía más claramente, apelando a la distinción hegeliana: un pensamiento de la felicidad contra un pensamiento de la satisfacción.

Nos preguntábamos si tal forma de pensamiento tendría que ser conceptualizado como un despertar; nos preguntábamos si tal forma de pensamiento podría o debería hacer uso de una apelación radical a cierta forma de comunidad de amistad; nos preguntábamos también si esa forma de pensamiento sería en sí funcional para un régimen neoliberal de funcionamiento universitario; y por último nos preguntábamos si esa invocación de un giro hacia la existencia singular en el pensamiento estaría enraizado en el individualismo subjetivo moderno, o en la subjetividad individualista de la modernidad. Me gustaría empezar a ofrecer una respuesta —una respuesta que no puede ser más que personal— a esas interrogantes, a partir de la noción que estoy tratando de dibujar para ustedes de un estilo postuniversitario de trabajo renuente a todo uso del principio de equivalencia general en la capitalización académica. Desde ese punto de vista el pensamiento sería efectivamente un despertar —despertar traumático, diría yo, apropiándome de una noción de Emmanuel Lévinas, y siempre vinculable a una relación con el otro basada en el proyecto de una comunidad mortal, una comunidad de amistad transida por la finitud y sin proyecto alguno de totalización unitaria.

Y pensé en tratar de contestar esas dos o tres últimas preguntas —sobre el alcance directamente político de esa forma de pensamiento infrapolítico, atendente al goce del existente singular— a partir de las reflexiones de Jan Patocka en su libro *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Allí, hacia el final, dice Patocka:

La solidaridad de los que han sido conmovidos se construye en la persecución y en la incerteza: esa es su primera línea, tranquila, sin alboroto ni alharaca ni siquiera allí donde... la Fuerza dominante trata de atraparla. No teme no ser popular sino que lo busca y lo pide calladamente, sin palabras. La especie humana no conseguirá la paz entregándose y rindiéndose a los criterios de la cotidianeidad y a sus promesas. Todos los que rompan esta solidaridad deben darse cuenta de que están sosteniendo la guerra y de que son parásitos en los márgenes que viven de la sangre de los otros.⁸

Patocka afirma una forma de comunidad —de solidaridad— por la paz en esa primera línea de la guerra que impone la necesidad de algo otro que la guerra. Me gustaría tratar de explicar esa solidaridad o comunidad de los conmovidos, comunidad o solidaridad mortal, mediante un rodeo por el trabajo del joven Heidegger en 1922, cuando está tratando de responder a una demanda académica y ofrece un largo y extraño texto sobre lo que él llama entonces la “situación hermenéutica”⁹ que puede o no facilitar una apropiación de la tradición.¹⁰ Para Heidegger no habría relación con el pasado que no sea en primer lugar una relación directa con lo que él llama la facticidad, o la vida fáctica. Dice: “la vida fáctica es tal que en la temporalización concreta de su Ser se ocupa de su Ser, incluso allí donde se evita a sí misma.”¹¹ No hay otra cosa que facticidad para el ser humano, pero el ser humano es tal que en su facticidad se ocupa siempre de sí mismo, aunque a veces parezca no hacerlo. Pero preocuparse de sí mismo significa que es siempre lo propio lo que está en juego, y no alguna ilusoria noción de humanidad universal. Y es por esto, porque el Ser humano, en su pensar, se ocupa siempre ya de antemano de su propia facticidad, que, dice Heidegger, “la crítica de la historia es siempre solo la crítica del presente.”¹² No hay otro ser humano, Dasein lo llama Heidegger, que el Dasein fáctico, y el Dasein fáctico es aquel que no puede nunca evitar, incluso aunque parezca hacerlo, pensar en su propia facticidad.

Heidegger está, en 1922, empezando a pensar lo que *Ser y tiempo*, unos años más tarde, llamaría su “analítica existencial,” que como sabemos cambió el rumbo del pensamiento desde entonces. Me importa solo aquí resaltar algunos rasgos de ese temprano pensamiento de la existencia, puesto que creo que deben ser rescatados hoy. Heidegger empieza por detectar en el “cuidado,” o “la cura,” como algunos traducen, la relación antropológica básica del Dasein con su mundo. Así, la crítica del presente que es también crítica de la historia, la

8 Jan Patocka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. Erazim Kohak, ed. James Dodd (Chicago: Open Court, 1996), 135.

9 Martin Heidegger, “Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation,” trad. Michael Baur, *Man and World* 25 (1992): 358.

10 Ídem.

11 Íbidem, 359.

12 Íbidem, 360.

crítica de la historia que es también crítica del presente —y no se les oculta que en esta doble empresa crítica puede incluirse la totalidad del trabajo universitario en humanidades— responden a un cuidado por el mundo en el que Heidegger detecta una doble tendencia. En sus palabras, “vive en el movimiento del cuidado una inclinación del cuidado hacia el mundo como tendencia a la absorción en el mundo, tendencia a dejarse-llevar por el mundo.”¹³ Permítanme vincular esta tendencia a todo lo que he estado asociando al lexema del éxito o del valor. Y Heidegger la describe como la inclinación de la vida fáctica a la caída, “el destino más íntimo que la vida soporta fácticamente.”¹⁴ Caer, dejarse llevar, dejarse caer, es tentador, confortante, también alienante, pero no puede uno dejarse de ello —no es evitable, pues es una consecuencia directa de nuestra facticidad. Vivimos en la caída en o hacia el mundo tal como es. Pero, al mismo tiempo, caer es solo una tendencia de la vida fáctica, de modo que el Dasein no se agota en ella, no puede ser exhaustivamente describible en su caer. Heidegger dice que el caer describe solo la medianía del Dasein, aquello que el Dasein es en general y en la mayor parte. Pero hay algo más en cada uno que esa medianía, porque para cada uno de nosotros, en nuestra misma facticidad, y no al margen de ella, desde nuestra misma facticidad, hay también un “contramovimiento.”¹⁵ Dado que el Dasein está siempre ocupado con su ser mismo, esa preocupación es también el lugar del contramovimiento. En sus palabras, “el Ser de la vida en sí misma, que es accesible dentro de la facticidad, es de tal clase que se hace visible y alcanzable solo en el desvío por el contramovimiento contra el cuidado que cae. Este contramovimiento, que es la preocupación de la vida por no perderse, es la forma en la que el Ser posible y auténticamente aprehendido de la vida se temporaliza a sí misma.”¹⁶ Ese ser es “auténtico” solo porque es el ser de cada uno, desde la etimología del alemán *eigentlich*. La facticidad es auténtica también, no solo el contramovimiento que es, en cuanto tal, un contramovimiento de la facticidad hacia sí misma. Y dice Heidegger que esa facticidad, en su doble movimiento, en cuanto caída y contra caída, es “el objeto genuino” del pensamiento.¹⁷

Heidegger llama a ese contramovimiento, a ese desvío de la facticidad cuyo impulso es el encuentro con la facticidad auténtica, “*Existenz*.” “*Existenz* se hace entendible en sí misma en el cuestionamiento de la facticidad, esto es, en la destrucción concreta de la facticidad respecto a sus motivos para el movimiento, respeto a sus direcciones y orientaciones, respecto a sus disponibilidades relativas.”¹⁸ Destrucción concreta de la facticidad en cada caso, destrucción concreta en cada caso de la tendencia a la caída: la existencia es un contramovimiento contra la tendencia de la vida a la caída. Puedo mencionar aquí que en este texto, que el

13 *Ibíd.*, 363.

14 *Ibíd.*, 364.

15 *Ibíd.*, 366.

16 *Ídem.*

17 *Ibíd.*, 369.

18 *Ibíd.*, 366.

primer intento heideggeriano de desarrollar una analítica existencial, Heidegger, al tematizar la destrucción concreta de la facticidad, en cada caso, como el “objeto genuino” del pensamiento, dice de ello que solo tal aventura ofrece la posibilidad de una filosofía “genuinamente atea,”¹⁹ es decir, una filosofía en la que Dios ya no interviene, una filosofía sin teología política, una filosofía, un pensamiento, una práctica de vida que se define a partir de “la interpretación explícita de la vida fáctica.”²⁰ Y eso es todo, ni más ni menos.

En otras palabras, hay una práctica o ejercicio del Dasein, una práctica del singular existente, que tiene que ver con encontrarse a sí mismo en confrontación con su propia caída —una destrucción crítica de la caída tiene que tener lugar puesto que, sin ella, el ser humano no podría nunca reparar, no podría nunca experimentar, su propia facticidad, y estaría ciego y permanecería ciego a sus propias condiciones de existencia. La negación —la negación crítica, destructiva— cobra primacía contra cualquier posición, dado que sin el trabajo de la negación la caída prevalecería absolutamente. Ese trabajo de negación destructiva —lo que se destruye es la facticidad en su tendencia a la caída— es “la interpretación explícita de la vida fáctica,” y el nombre mismo del pensamiento, sin el cual no habría acceso a la historia, y ni siquiera a la propia historia. Solo habría acceso al éxito o al fracaso.

En la tradición heideggeriana, Walter Brogan retoma todo este asunto a través de una doble crítica de lo que podemos llamar los acercamientos trascendentalistas e inmanentistas a la analítica existencial, representables respectivamente por Jacques Taminiaux y Hubert Dreyfus.²¹ Para Brogan, ni Taminiaux ni Dreyfus, en sus formas opuestas, consiguen ver que no hay “dicotomía entre la existencia y la facticidad.”²² Si hubiera dicotomía, si fuera mera cuestión de elegir la una o la otra, yo estoy en la existencia, usted está en la facticidad, aquel no se sabe dónde anda, etc., entonces la preferencia por la existencia podría ser acusada de trascendentalismo, y la preferencia por la facticidad podría ser acusada de pragmatismo. En ese caso, habría unos cuantos, por ejemplo, que vivirían solo en o para la universidad del logro, mientras que otros solo tendrían ojos para el éxito (aunque no encontrasen más que fracaso).

Atendiendo a estos últimos, los pragmáticos, dice Brogan:

uno entiende ser-con-los-otros solo en términos de maneras específicas de estar amontonados unos con otros. El concepto de comunidad que sale inevitablemente de esto está basado en que yo soy lo mismo que los otros con los que me encuentro; en otras palabras, se trata de una comunidad

19 *Ibidem*, 367.

20 *Ibidem*, 369.

21 Agradezco a Humberto González Núñez haberme hecho saber del ensayo de Brogan.

22 Walter Brogan, “The Community of Those Who Are Going to Die” en Francois Rafful y David Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy* (Albany, New York: State University of New York Press, 2002), 238.

basada en el ‘se’ [de la medianía equivalencial], una comunidad basada en relaciones concretas en las que el Da-sein se encuentra y a las que se entrega. Es una comunidad basada en relaciones de intercambio. La tendencia a permitirse ser definido por lo que está fuera de uno está en el corazón del concepto moderno de comunidad, la comunidad de todos los que son lo mismo.²³

Conviene enfatizar esto. El concepto moderno de comunidad, por ejemplo, el concepto moderno de comunidad universitaria, es el de comunidad de equivalentes, por lo tanto regido por un principio de equivalencia general en el que todos son intercambiables comunamente, y así todos son disponibles y en el fondo todos son desechables. Cabe decir que, desde esta intercambiabilidad general, algunos consiguen éxito en el sentido de generar algo así como autoplusvalía —en la equivalencia general, todo es cuestión de sumas y restas (o, podríamos decir, todo es cuestión de hegemonía).

Pero si atendemos a los trascendentalistas, y privilegiamos la existencia como excluyente de la facticidad, entonces la comunidad sería imposible, porque no habría nunca posible equivalencia, no habría nunca posible relación, no habría nunca intercambiabilidad. En este caso particular, lo social tendría que establecerse por principio, hobbesianamente, bajo la forma de una ley o de la ley:

el carácter no-relacional del ser existencial del Da-sein hace cualquier noción de comunidad implausible. Una comunidad de seres radicalmente subjetivos solo puede establecerse desde afuera, por un principio de ley universal y autoridad divina.²⁴

Pero en el relato de Heidegger el pensamiento es fundamentalmente ateo porque rechaza todo prejuicio teológico —tanto el trascendentalista, que precisa de un principio divino para constituir comunidad entre los humanos, como el pragmático, que postula la intercambiabilidad general y absoluta del existente, ya una cosa entre otras, y así creada. La propuesta de Brogan es la de una “comunidad existencial” de “seres en diferencia,”²⁵ una “comunidad mortal” de existentes (potencialmente) soberanos, vinculados unos a otros por su conocimiento anticipante de su límite radical, su finitud, y su muerte, que es la inequivalencia fundamental.²⁶ En tal comunidad la soberanía del existente singular —su libertad y su felicidad— solo puede prepararse como comienzo de “otra historia.” Brogan cita aquí de las *Contribuciones a la filosofía* de Heidegger: “Da-sein es la crisis entre

23 Ibidem, 240.

24 Ibidem, 241.

25 Ibidem, 241-242.

26 Ibidem, 243, 245.

el primer comienzo (toda la historia de la metafísica) y el otro comienzo.”²⁷ Dasein es la crisis misma —la tensión entre la facticidad caída y su contramovimiento. No hay comienzo otro: es una noción que solo puede afirmarse desde la perspectiva del contramovimiento a la facticidad histórica, contra el principio de equivalencia y contra el secuestro de toda posibilidad de soberanía existencial en la vida caída del trabajo, del éxito y la satisfacción, o del fracaso y la miseria personal. Dado que la facticidad es en cada caso siempre nuestra propia muerte, esa muerte es la que nos libera a una temporalización existencial y lejos de la caída como destino único. Si la comunidad —la comunidad universitaria, por ejemplo, entendida como comunidad de amistad— puede eludir la facticidad caída y atender a un contramovimiento hacia la libertad, entonces la universidad puede pensar en su propia alternativa. Pero no de otra manera.

Imaginemos, entonces, que la relación entre facticidad y existencia que Heidegger presenta pueda llevarse a un entendimiento de las relaciones íntimas o próximas entre capitalismo y anticapitalismo, o entre universidad del éxito y universidad del logro, o entre satisfacción y felicidad, en la misma medida en que el capitalismo, el éxito institucional, o la satisfacción de una vida de trabajo perpetuo constituyen nuestra facticidad real y en que el anticapitalismo o el logro callado que da felicidad son solo una forma de resistencia fáctica a esa otra facticidad abrumadora que no es en realidad facticidad otra, sino la misma facticidad.²⁸ El movimiento hacia el logro solo puede entenderse como contramovimiento. Podemos crear excepciones existenciales al éxito en la universidad, en nuestra vida profesional, en nuestro régimen de trabajo, sin esperar necesariamente un colapso total del capitalismo neoliberal que no va a llegar nunca, no para nosotros, pero también, al mismo tiempo, sin reclamar un éxodo antipolítico y por lo demás imposible con respecto de nuestra facticidad histórica. La existencia anticapitalista, o la existencia orientada al logro u orientada a la felicidad sería una forma de destrucción concreta, de destrucción fáctica concreta, de destrucción política, pero se trata de una destrucción política que podríamos también definir como infrapolítica en la medida en que no intenta buscar una alternativa fáctica sino que permanece radicalmente atenta a lo que hay debajo de toda construcción posible: un movimiento destructivo en la época de la subsunción total en la equivalencia general, la práctica de una solidaridad conmovida que puede, sin duda, pedir para sí la totalidad de la práctica existencial. No hay nada más allá de la vida fáctica, pero tampoco nada está más allá de su destrucción infrapolítica.

*Al comienzo de su libro God & Gun. Apuntes de polemología*²⁹ el escritor y pensador español Rafael Sánchez Ferlosio habla de “lo que han dado en llamar ‘conciencia histórica’” como una “Alta Alegoría,” dice, basada en la “anticipación

27 Ibidem, 244.

28 Cf. José Luis Villacañas, “Todos somos anticapitalistas,” fecha de acceso 23 de diciembre de 2016, <http://www.levante-emv.com/opinion/2016/12/20/anticapitalistas/1506439.html>

29 Rafael Sánchez Ferlosio, *God & Gun. Apuntes de polemología* (Barcelona: Austral, 2010).

retroproyectiva.”³⁰ Para Sánchez Ferlosio, la conciencia histórica nos transforma a todos en personajes de una narrativa autosubrogante. Dice Ferlosio: “Autosubrogarse el ‘hoy’ del ‘yo’ viviente y actuante en el ‘ayer’ del ‘él’ de la historia que un día lo contará, o, dicho de otro modo, representarse el ‘hoy’ de lo que en primera persona puede uno decir de ‘sí’ como el ‘ayer’ de lo que en tercera persona podría decir de ‘él’ un narrador futuro es transfigurar la propia persona en ‘personaje’ y, por ende, adoptar, de la forma que fuere, ‘condición histórica.”³¹ La universalidad del éxito es el último avatar de un hegelianismo caído, ciego a sí mismo, y en el que todos aceptamos nuestra conversión en personajes de una historia que nos desborda. Ser personaje trae satisfacción, sin duda. Pero quizá convenga empezar a pensar en la desalegorización de la historia para poder empezar a mirar con ojos claros, y ver entonces que otra historia subyace, la otra historia de la libertad de pensamiento y vida. Ese es el terreno de la forma superior de juego, o de lo “mejor” de Benet: el lugar de un non-plus-ultra entendido como un fragmento de felicidad, en cada caso la propia.

30 *Ibidem*, 11.

31 *Ídem*.

Homo Non Intelligit

Para una genealogía del dispositivo universitario

Rodrigo Karmy Bolton
Universidad de Chile

I greci avevano accesso tanto all'animalità che alla divinità, ma non all'umano come sfera autonoma. Cristo ci ha separato tanto dall'animale che dal dio e ci ha condannati all'umano.

GIORGIO AGAMBEN.

1. Averroes intempestivo

1.1. “Solo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros [...],” escribía Nietzsche en 1874. Lejos de la historiografía y su afán erudito, la escritura se apunta aquí en la urgencia que irrumpe más allá de toda cronología, descolgada del “jardín del saber,” en una concepción de lo histórico que deja atrás su “resentimiento” y se muestra en virtud de las luchas, los procesos y la diseminación de cualquier principio u origen. Nietzsche recuerda que la pasión historiográfica se materializa en la tristeza que, sin embargo, tropieza, con lo intempestivo, la fuerza histórica que da curso a toda historia: el pensamiento se curva hacia el núcleo de su inactualidad, agita al tiempo como un contra-tiempo, abre sus múltiples intermitencias y horada al esplendor historiográfico para volverlo opaco. Desnuda sus vergüenzas, exhibe la sombra que ningún héroe quiso proyectar, abre la fisura que la epopeya intentó obliterar.

Si la historiografía pretende establecer una solución de continuidad entre hechos y tiempos, lo intempestivo avizora la intermitencia de su discontinuidad; si la historiografía no cesa de insistir en la existencia de un “sujeto” como origen y sentido del relato histórico, lo intempestivo se cruza para abrir las múltiples luchas que le atraviesan; donde la historiografía sanciona con su juicio, reproduciendo la función teológica de la que es heredera, lo intempestivo se burla de él y reivindica la irreductibilidad de la vida.

El campo de lo intempestivo es la *genealogía*. Fragmento a fragmento sobre el devenir de las luchas, el trabajo del genealogista deja atrás al gran relato y sigue la huella del *ruido* que le rodea. Solo la genealogía asume un tiempo histórico que le

hace justicia a la vida. Indaga su crudeza y trabaja con el asco que al historiador escapa. Ubica su indagación en la compleja relación entre cuerpo e historia, donde la historia despliega sus dispositivos de captura sobre los cuerpos y, a su vez, donde los cuerpos no dejan de sublevar a la historia.¹

La historia de la universidad en Occidente es la historia de la lucha sobre los cuerpos. Sus huellas dan cuenta de la singularidad de sus violencias y de la perpetuidad de su dominación: la universidad fue el dispositivo erigido donde los cuerpos fueron (casi) derrotados. La marca de su docilización y sometimiento al nuevo orden con el que se nutría la teología latina: cuando los cuerpos callan, los teólogos hablan. La historia de la universidad está labrada desde la teología que, a partir de la noción medieval de *universitas* hará de él un espacio diferenciado de cultivo del saber en el que se jugará un nuevo montaje del poder.

Los teólogos configuraron la universidad occidental en un momento en el que la lucha por la docilización de los cuerpos se expresa en una cierta *lectura* de la filosofía aristotélica. Lucha forjada desde los comentarios legados por la “ciencia árabe” en general, y por los textos del *comentador* Abu-l-Walid Ibn Rushd conocido el mundo latino como Averroes, en particular: el conflicto entre la oficialidad teológica y los “averroístas” no habrá sido otra cosa que el conflicto por el disciplinamiento de los cuerpos sobre el cual se erigió la nueva institución que, con el tiempo, se conocerá bajo el término *universitas*. De hecho, la lucha contra los “averroístas” latinos y el denodado ejercicio por apropiarse del peripatetismo árabe, tendrá como efecto la producción al interior de los cuerpos de algo así como un “alma” individual sobre la cual se erigirá la moderna figura de un sujeto que, en su coincidencia con el hombre como agente del pensar, constituirá el soporte antropológico del discurso y de la práctica universitaria.²

1.2. La querella “contra-averroísta” podrá ser pensada como una matriz desde la cual se funda el dispositivo universitario occidental. Una querella que se expresará en la existencia de dos líneas de fuerza que tendrán a la relación entre el cuerpo y el intelecto desarrollada en el Libro III del *De Anima* de Aristóteles como su conflicto central: la primera línea de fuerza, ubicada desde la segunda mitad del siglo XIII y que denominaremos “averroísta” concibe al intelecto como separado, uno y eterno, exhibiendo la difracción que existe entre cuerpo e intelecto y haciendo al hombre un *homo non intelligit* (el “hombre no piensa”) que, en virtud de un minucioso trabajo de composición imaginal,³ podrá llegar a pensar; la segunda “línea de fuerza” que llamaremos “tomista” se orientará a suturar la difracción

1 Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia,” en *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1991), 7-32.

2 Alain de Libera, *Archéologie du sujet. Naissance du sujet* (París: Vrin, 2014).

3 Guido Giglioni, “Phantasms of Reason and Shadows of Matter: Averroes’ notion of the imagination and its renaissance interpreters,” en *Renaissance Averroism and its aftermath: arabic philosophy in early modern europe*, eds. Guido Giglioni y Anna Akasoy (New York: Springer, 2010), 173-196.

entre cuerpo e intelecto abierta por el averroísmo, haciendo del intelecto una potencia unida al cuerpo de cada hombre individual.

Si bien para el Aquinate la potencia intelectual constituye un influjo de naturaleza divina sobre el hombre, éste estaría unido desde el principio para con el cuerpo, constituyendo así el dispositivo de su individualización en la forma “persona,” esto es, una “sustancia individual” de carácter “racional” a decir de la *Suma Teológica*.⁴ La divinidad se encarnará en un cuerpo “según el ser” —dirá el Aquinate— y, a contrapelo del averroísmo, la figura del *homo intelligit* (el hombre piensa) terminará por convertirse en un dato antropológico fundamental.⁵

Si la “vía averroísta” se podía resumir en la fórmula: “a un intelecto, múltiples almas,” la “vía tomista” se resumirá en esta otra: “a múltiples intelectos, múltiples almas.” El paso de un intelecto común, a un intelecto individual, de un *global intellect*⁶ a un *cogito ergo sum* pasará efectivamente por la individualización de la potencia del pensar introducida por el tomismo en la querella universitaria contra los averroístas. El ensamble del dispositivo universitario habría implicado la operación de individualización de la potencia intelectual haciendo al hombre un “sujeto” y “agente” del pensamiento.⁷

El viviente que piensa y el que no piensa, el que sabe y el que no sabe, quien lleva una potencia intelectual y aquél que carecerá de ella, definirá la primera y más fundamental cesura sobre la que se erigirá el dispositivo universitario. Por cierto, no se trata de decidir cuál de las dos vías constituye la “verdadera” lectura de Aristóteles, sino de atender la *guerra por la verdad* que se desencadena y en la que la Universidad medieval (la Universidad de París en particular, que tomaremos como paradigma) se presentará como el guardián de la “vía tomista” situando al hombre bajo la forma “persona” y neutralizando la lectura “árabe” de Aristóteles con la violencia del único saber que, por ese entonces, gozaba del máximo estatuto de verdad: la teología.⁸

Al abrir el hiato entre cuerpo e intelecto, el averroísmo se convirtió en el objeto de una de las más grandes querellas que un siglo haya conocido jamás. La conjura “anti-averroísta” ejercida por la Iglesia, fue uno de los acontecimientos que dieron lugar al *dispositivo universitario* y cuyos ecos todavía se dejan escuchar en el presente. Se trata, por tanto, de proyectar dicha querella como “escena primaria” en la constitución contemporánea del mentado dispositivo, donde lo que está en juego será una noción singular de lo común, concebido como un *medio*: “diáfano” lo llama Averroes en la analogía que establece entre la teoría de la luz de Aristóteles y la teoría del intelecto que está forjando en el *Gran Comentario al De Anima de Aristóteles*: “Y se asemeja a esto lo diáfano que recibe al mismo tiempo

4 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, tomo I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005).

5 Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo* (Milano: Bruno Mondadori, 2005).

6 Jean-Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant* (París: Les Belles Lettres, 2015).

7 Alain de Libera, *Archeologie du sujet. Naissance du sujet* (París: Vrin, 2014).

8 Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica* (Madrid: Ciencia Nueva, 1966).

el color y la luz; y la luz es lo que produce el color.”⁹ Como un *medio*, la potencia intelectual define a un receptor absoluto que, siendo capaz de devenir todas las formas posibles, no se reduce a ninguna de las formas en particular. Potencia que abre la escena para una *ontomediología* que será intensamente aplastada —pero no olvidada— a favor de una *ontoikonomía* fomentada por el naciente *dispositivo universitario*.

Si desplazamos aquí el término *universidad* por el de *dispositivo universitario* será para subrayar la naturaleza material del conjunto de sus mecanismos, discursos, tramas que ponen el énfasis en los *efectos del poder sobre los cuerpos* antes que en la estructura orgánica de la institución universitaria propiamente tal. Como tal, el *dispositivo universitario* tendrá como función el haber constituido una de las piezas clave en la aparición de un poder burocrático en Occidente cuya fuente de legitimación y operación será el saber. Como lo señalaba Jaques Lacan, el “discurso universitario” (que nosotros planteamos como “dispositivo”) consistirá en hacer del S2 un S1¹⁰: el efecto inmediato de dicha transformación, será el constituir lo que aquí llamaremos el *programa de subjetivación de corte individualizante* cuya racionalidad se orientará a constituir al hombre bajo la forma de un sujeto del pensamiento (un “hombre que piensa”) que, por serlo, excluirá de sí a lo animal. El hombre universitario será el hombre un “ser que piensa,”¹¹ el hombre que ha hecho del pensar su naturaleza antropológica, cuya “escena primaria” se encontraría en la apuesta “contra-averroísta” elaborada por Tomás de Aquino.

En efecto, el sintagma *programa de subjetivación de corte individualizante* destaca a un tipo preciso de operación que consiste en su efecto individualizador por el cual “sujeto” y “hombre” terminan por identificarse en un mismo plano ontológico: el *dispositivo universitario* opera como parte de un proceso que, a través de la inmanencia de las prácticas, producirá un tipo de “subjetivación” particular que se orientará a la producción del hombre como un *cogito ergo sum*. Con ello, la universidad teológico-eclesiástica se superpondrá a la universidad estatal-nacional primero y a la universidad corporativo-financiera después, constituyendo al hombre como “agente” del pensamiento. El “hombre piensa” será el *a priori* sobre el que se fundará el proyecto universitario y la sustitución de una *ontomediología* por una verdadera *ontoikonomía*. Y si bien, la antropología tomista se diferencia de manera importante de la *cogitología* de los modernos, esta última, no podrá si no encontrar su condición histórica de posibilidad en la primera. Al individualizar el intelecto en la unidad personal, la vía tomista despoja al intelecto

9 Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes), “Gran Comentario al *De Anima* de Aristóteles,” en *Sobre el intelecto*, edición e introducción de Andrés Martínez Lorca (Madrid: Trotta, 2004), 158 (énfasis agregado).

10 Jaques Lacan, *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17* (Buenos Aires: Paidós, 1992).

11 Ídem.

de su estatuto *medial* y abre las condiciones para la constitución del hombre como un verdadero “agente” del pensar.

1.3. El combate contra los “averroístas” no consistió en una simple exclusión, más bien, su conjura se ejerció como una *exclusión incluyente*. Esta modalidad hizo eficaz la neutralización de sus posibilidades más peligrosas, como aquella que exhibía la difracción radical entre cuerpo e intelecto que, más allá de Aristóteles, hacía de la imaginación el “motor” del pensar: “En efecto, —se lee en el Gran Comentario— las intenciones imaginativas mueven al intelecto, no son movidas.”¹² Haciendo de la imaginación el “motor” del intelecto, la exclusión incluyente de los comentarios “averroístas” quedaron tan solo como un propedéutico que todo estudiante universitario debía estudiar, si quería ascender a la “doctrina sagrada” que define a la teología.

Sigilosamente, el nombre de Averroes no habría permanecido en silencio, sino que habría perdurado al interior del *dispositivo universitario* como el *ruido* de sus “bajos fondos.” La exclusión incluyente ejercida contra Averroes y el averroísmo, permitió *invertir* la doctrina aristotélica que desde Temistio hasta Averroes había insistido en el carácter único y separado de la potencia del pensar.¹³ *Inversión* posibilitada por Tomás de Aquino gracias a cuyos textos el *dispositivo universitario* no solo elevará una conjura contra el averroísmo por “herejía” sino también por constituir el “perverso deformador” de la filosofía peripatética: ni teológicamente aceptado ni filosóficamente legitimado, el averroísmo sufrió una doble exclusión terminando por habitar en la intermitencia de la *universitas* donde los poetas cantarán el amor a la “inteligencia separada”¹⁴ y en cuyo borde, el pensar exhibirá su carácter radicalmente *paria*. De haber sido el gran “commentator,” terminó vilipendiado como el gran “perro rabioso” de la filosofía (Petrarca), de aquel que constituía el puntal de la ciencia natural fue hundido a la sombra de un fantasma: el “averroísmo,” una doctrina que, según se dice, “nadie profesó”¹⁵ y que, más bien, constituyó el efecto de un “operador histórico” articulado en las *performances* de sus interminables condenas.¹⁶

12 Ibn Rushd (Averroes), “Gran Comentario al *De Anima* de Aristóteles,” 128.

13 Alexandre Koyré, “Aristotelismo y platonismo en la filosofía de la edad media,” *Estudios de historia del pensamiento científico* (México D.F.: Siglo XXI, 2007), 16-40.

14 Antonio Gagliardi, *La donna mia. Filosofia araba e poesia medievale* (Torino: Rubbettino Università, 2007).

15 Coccia, *La trasparenza delle immagini*.

16 “Para nosotros, —escribe Alain de Libera comentando el estatuto que habría que darle a la condena de 1270 y 1277 contra el “averroísmo”— la censura es un operador histórico, es ella la que transforma un enunciado en tesis, quien hace pasar los discursos dentro de lo real, que lleva la audacia de las palabras dentro de la de las cosas. En suma, es la condena la que da vida a la escritura” (Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media* [Barcelona: Anthropos, 2000]). La clave que subraya de Libera consiste en atender el hecho de que, jamás existió una doctrina denominada “averroísta” ni tampoco filósofos que se autodenominaran “averroístas,” sino que dicho término tuvo lugar como un fantasma gracias a la condena eclesiástica que funcionó

Que el dispositivo universitario haya nacido signado por la teología tuvo como consecuencia el ejercer una inversión de Aristóteles: una operación “negativa,” orientada a la exclusión de *un cierto* Aristóteles “árabe” (que destacaba la tesis de la eternidad del mundo, la de la continuidad de los procesos naturales y la de la unidad del intelecto) y una operación “positiva” que afirmará la inclusión *de otro* Aristóteles “latino” como guardián de la fe católica (que compatibilizaba su ciencia con la tesis de la creación *ex nihilo* del mundo, con la posibilidad de los milagros y en torno a la individualidad del intelecto): el primero, inmunizará a la *oikonomía* cristiana de su posible destrucción, el segundo desmaterializará a Aristóteles para potenciarlo al interior del despliegue *oikónómico*. La exclusión incluyente conjurada contra el averroísmo desde el *dispositivo universitario* asumirá un carácter *antropogenético* toda vez que comenzaba a hacer de la titularidad personal del intelecto la medida por la cual se distinguía entre lo humano y lo animal, entre la persona y la no-persona.

Pero ningún dispositivo captura enteramente a los cuerpos: si el *dispositivo universitario* estuvo signado por la lucha teológica contra la versión averroísta de la filosofía peripatética, también lo estará respecto de su posible retorno. Si este último volverá una y otra vez, a modo de una iteración, será para reivindicar la ciudadanía filosófica de la que fue despojado. Como una intermitencia a la circulación de la *oikonomía* o un balbuceo en el seno del discurso universitario, el averroísmo volverá con diferentes mascaradas, otros rostros pero con el mismo efecto: destruir la premisa antropológica de la teología que concebía al hombre bajo la forma persona.

Las experiencias de las luchas estudiantiles que se arrastran desde el mismo siglo XIII, muestran el estallido del *global intellect* propiciado por la “vía averroísta” en el seno del *cogito ergo sum* articulado por los procesos individualizantes promovidos inicialmente por el tomismo. En efecto, la singularidad del *dispositivo universitario* consistirá en hacer del “saber” el núcleo de su “poder” desde el cual se anudará una antropología que concebirá al hombre como titular del pensar: desde el “humanismo” de Tomás de Aquino, la “antropología” de Immanuel Kant, hasta la aparición del “emprendedor” característico de los teóricos neoliberales como Friedrich Hayek, el carácter *antropogenético* del “programa” de corte individualizante desplegado por el *dispositivo universitario* mantendrá su concepto de “hombre” como norma antropológica: el hombre como cristiano, el hombre como ciudadano y el hombre como emprendedor. En cuanto “dispositivo,” el universitario se extenderá como un gran arco, en el que la gramática del poder se alterará con la penetración cada vez más acuciante del impulso *oikónómico* característico del pastoreo cristiano que terminará por definir a la nueva imperialidad en base al paradigma gubernamental característico de las diversas derivas de la modernidad.

como un “operador histórico” que inventó aquella doctrina y aquellos filósofos que ella misma condenó. Su performatividad condenatoria inventa lo que debe condenar.

A esta luz, no habrá imperialidad sin dispositivo universitario, puesto que la primera encontrará su condición de posibilidad en que el segundo identifique el carácter común del pensar (*global intellect*) a una cabeza en particular (*cogito ergo sum*). En su despliegue, el *dispositivo universitario* sufrirá transformaciones históricas que cristalizan en un determinado “modelo.” Y, quizás, éste ha mutado en tres modelos de universidad que, al modo de una *formación de compromiso*, le han permitido mantener intacta la estructura pastoral de la *oikonomía* y su “poder individualizador”: el primero, apuntalado desde el discurso teológico, configurará a la universidad teológico-eclesiástica asociada a la producción del hombre como “cristiano” característico de la época medieval desde el siglo XIII (la *universitas*); el segundo, articulado desde el discurso jurídico articulará a la universidad estatal-nacional asociada a la producción del hombre como “ciudadano” característico de la época moderna a partir del siglo XVIII; y el tercero, anudado desde el discurso económico neoliberal, promoverá la formación de la universidad corporativo-financiera asociada a la configuración del hombre como “emprendedor” que signa nuestra contemporaneidad.

Un periplo que trabaja en suturar la relación entre cuerpo e intelectos individualizando al *global intellect* en un *cogito ergo sum*. *Universitas* originalmente fue el término técnico que designaba la representación colectiva de la vida civil.¹⁷ *Universitas* designó el “vínculo social” que terminó remitiendo a la “unidad del cuerpo,” a la *corporación* propiamente tal.¹⁸ La noción occidental de lo común se identificaba, pues, bajo la forma de un cuerpo. Con ello, se actualizaba la noción teológica del “cuerpo de Cristo” asentado en la *oikonomía* de la encarnación y el dispositivo universitario articulaba una noción de lo común que, al ser una “corporación,” debía excluir aquella noción “árabe” de lo común propuesta por el averroísmo. Si este último hacía de lo común una potencia, el dispositivo universitario constituía a lo común en la forma de un cuerpo. Sin forma el primero, con una forma pre-constituída el segundo, siendo un receptor de todas las formas el primero, presuponiendo ya una forma el segundo. El *global intellect* de la *ontomediología* averroísta, impugnaba así, al *cogito ergo sum* de la *ontoikonomía* del discurso teológico.

Sin embargo, el *dispositivo universitario* fue un permanente campo de disputa entre las fuerzas teológicas que ejercían su *oikonomía* pastoral y las fuerzas comunes que abrigaban al *global intellect*. Abertura de la dimensión civil (no simplemente eclesiástica o militar), el campo universitario se escombra como un verdadero campo de lucha por lo común. Y, quizás, de eso trate, en parte, la historia del *dispositivo universitario*: cuando la noesis averroísta era capaz de abrir la difracción entre cuerpo e intelecto en la que la combustión de la imaginación

17 Gerard Mairet, “La ideología comunitaria y la ética de los negocios,” en *Historia de las ideologías. Tomo II. De la Iglesia al Estado (del siglo IX al siglo XVII)*, ed. François Chatelet (México D.F.: Premia Editora. 1990), 146-185.

18 *Ibidem*, 151.

asomaba como cifra última de todo pensamiento, la *universitas* se disponía como un nuevo terreno en el que la Iglesia pretendía extender la *oikonomia* pastoral para suturar al cuerpo y al intelecto bajo la misma unidad personal. Común, versus corporación, acefalía de un *global intellect* versus la cabeza de un *cogito ergo sum*, la historia universitaria estará atravesada por la intensidad de esos dos polos antitéticos desde cuya irreductibilidad se anudan los más grandes conflictos.

2. Conjura

2.1. Caracterizado por la violencia sobre el nombre de Aristóteles que ardía en la pira del último referente de la filosofía “árabe,” Ibn Rushd, latinizado bajo el nombre de Averroes, la interdicción eclesiástica no se hace esperar: en 1210 asistimos a la primera prohibición pronunciada por la autoridad eclesiástica, una vez celebrado el sínodo provincial de París y presidido por Robert de Corbeil, defensor de la línea agustiniana al interior de la Iglesia, en la que se prohíbe tanto la lectura pública como la privada de las diferentes obras “naturalistas” de Aristóteles tramitados bajo los comentarios de Al-Farabi y Avicena (los textos de Averroes aún no llegaban).

La condena de 1210 surtió poco efecto: las obras del Estagirita continuaron propagándose, hasta que en 1215 su violencia se amplía gracias al cardenal investido de autoridad papal Robert De Courçon —de la misma línea agustiniana que De Corbeil— que había sido maestro de teología en París entre 1204 y 1210. Su misión consistió en estructurar desde el trono mismo del Vaticano, la enseñanza en la Facultad de Artes y en la de Teología, prescribiendo: “Que no se lean los libros de Aristóteles sobre la metafísica y la filosofía natural, ni las sumas de estos libros.”¹⁹ Si bien las dos condenas no fueron del todo suficiente para detener el proceso de “arabización” de Occidente, sirvieron como condición para su progresiva complejización: el 7 de julio de 1228 el papa Gregorio IX renueva la querrela contra “Aristóteles” en la que alerta a los propios teólogos de París de no interpretar la palabra de Dios a la luz de los textos de los filósofos, recordando que la filosofía debía ser siempre “sierva” de la teología.

Dos años más tarde, y a propósito de una *huelga general* que tuvo por resultado la muerte de varios estudiantes, se produce una larga huelga protagonizada por maestros y estudiantes en contra de la interdicción papal sobre la *universitas*. Los maestros amenazan con abandonar París (muchos de ellos emigran a Oxford) y la lucha por la autonomía de la *universitas* que comenzaba a mostrar la fractura entre la Facultad de Artes y la Facultad de Teología y entre la filosofía y la fe, abre las condiciones para que el papa Gregorio IX publique en abril de 1231 la Bula “París, madre de las ciencias, ciudad de las letras” que, en general,

19 Robert de Courçon, “Statutes for the University of Paris,” en University of Pennsylvania, Dept. of History, *Translations and Reprints from the Original Sources of European History* 2, núm. 3 (1897 o 1907): 12-15.

los historiadores consideran el documento fundacional de la Universidad de París. El documento establece a la *universitas* privilegios e independencia tanto jurídica como intelectual respecto de la Iglesia católica para transformar a dicha universidad en el núcleo ortodoxo de la cristiandad proveyéndole a la Iglesia de sus cuadros burocráticos.²⁰ Desde ahora, la *universitas* consolidará sus muros, y podrá establecer una diferencia entre el saber sagrado y el saber profano, entre lo interior y lo exterior. Desde ahora, la *universitas* se convertirá oficialmente en el puntal de la hegemonía cultural de la Iglesia católica para contrarrestar a la dinastía de Federico II (también conocido como “el sultán”) que, a través de un ex-alumno de París, Michel Scotus, había propuesto lanzar una política cultural de traducción de los textos “árabes” al latín ejerciendo una disputa sin cuartel al interior del escenario geopolítico de la educación medieval.

Una traducción hace cognoscible un texto más allá de su tiempo cronológico. A esta luz, no deja de ser clave que, entre 1230 y 1250 y por efecto del mismo juego geopolítico entre los reinos europeos y el papado, procedentes de las traducciones realizadas en Toledo, Nápoles y Sicilia, la literatura “averroísta” irrumpa en la frágil escena intelectual del occidente latino. Por veinte años, las obras “averroístas” fluyen a través del mundo latino medieval y se convierten en lo *unheimlich* que la Iglesia tendrá que conjurar.²¹ El averroísmo impregnaba aulas y llenaba bibliotecas. Su avance parecía imparable y sostenido desde finales del siglo XII, hasta que será interrumpido solo por la renovación de las condenas puestas en juego por el papa Gregorio IX en la segunda mitad del siglo XIII: por un lado, en el año 1255 la Facultad de Artes de la Universidad de París, incorpora los libros de Aristóteles como parte del *curriculum* obligatorio para todo estudiante; por otro, se produce la “reacción” frente a ellos extendiendo las condenas desde el ámbito estrictamente local (en la que habían operado las de 1210 y las siguientes) hacia su ámbito propiamente universal (hacia todos los reinos cristianos).

De esta forma, la Facultad de Artes se instalaba como el puntal del nuevo movimiento filosófico desde el cual se resguarda la dimensión profana del pensamiento en los nuevos personajes que surgirán desde las entrañas mismas del novísimo *dispositivo universitario*: los “filósofos.” El campo universitario no fue solo aquél en el que se consolidó la figura del “intelectual orgánico,” según la conocida tesis de Jaques Le Goff,²² sino ante todo, el proceso de *desprofesionalización* de la filosofía subrayado por Alain de Libera, a partir del cual, surgirá la moderna figura del intelectual público y, consecuentemente, la esfera pública de corte profano.²³ A partir de aquí, en los mentados “filósofos” (es decir, aquellos que asumían el “ascetismo árabe” de la búsqueda plural de la verdad y el destino ético e intelectual

20 Gilles Berceville, “Entre lógica y mística. La teología universitaria,” en *Historia de la teología*, ed. Jean-Yves Lacoste (Buenos Aires: Edhasa, 2011), 187-232.

21 Brenet, *Averroès l'inquiétant*, 57.

22 Jaques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 2006).

23 De Libera, *Pensar en la Edad Media*, 72.

del hombre).²⁴ El proceso descrito por de Libera resulta clave para entender cómo es que, al ser excluido en la forma de una inclusión, el averroísmo se mantuvo latente en los bordes del *dispositivo universitario* convirtiéndose en una de las líneas de fuerza que, actualizando la discusión entre razón y fe, apuntalarán la deriva del iluminismo radical durante el siglo XVIII.²⁵

2.2. La fuerza del averroísmo hay que medirla por la “reacción” generada por sus condenas. Su exclusión incluyente lo expulsaba del saber oficial, pero a su vez, lo reducía a un propedéutico que todo teólogo debía conocer. A esta luz, durante la segunda mitad del siglo XIII, y a propósito de que la Universidad de París había sido investida de “autonomía” como efecto de la huelga general que había tenido lugar, se renueva la querrela contra el averroísmo desde su propio interior: en 1267 los teólogos parisinos ponen en cuestión tres tesis “averroístas” defendidas por algunos maestros de artes: a) La eternidad del mundo, que implicaba negar al Dios creador bíblico despojándolo de su voluntad en virtud de su carácter impersonal, tal como aparecía en la tradición peripatética; b) la regularidad de los procesos de la naturaleza, cuestión que implicaba rechazar los milagros y admitir la astrología porque el proceso natural se articulaba en virtud de causas racionalmente inteligibles en la que la relación de los cuerpos celestes resultaba central, negando así, el arbitrio divino; y c) la unidad del intelecto para todos los hombres, cuestión que vendrá a contradecir la tesis cristiana de la inmortalidad del alma individual, tal como lo defenderá la línea de fuerza “averroísta” en contra del *programa de subjetivación de corte individualizante* orientado a producir al hombre como titular del pensamiento.

Un año no es nunca una simple cifra cronológica dispuesta en el *continuum* de la historia. Antes bien, constituye un crisol desde el cual contemplamos al presente. A esta luz, 1270 constituye el año de la “reacción” que radicalizará el proceso *antropogenético* que había comenzado a perfilarse por cada condena durante la primera mitad del siglo XIII. Dicho proceso desplegará su fuerza en tres textos fundamentales orientados a resguardar la unidad entre cuerpo e intelecto re-codificando la fórmula aristotélica del “animal racional” bajo la renovada antropología cristiana.

En primer lugar, Tomás de Aquino publica *Sobre la unidad del intelecto*. *Contra averroístas* —dirigido directamente contra Siger de Brabante— en el que critica la tesis “averroísta” acerca de la separación del cuerpo respecto del intelecto y de que este último sea considerado como una potencia única y separada, en cuanto atentaría contra la existencia individual de la “persona” y pondría en tela de juicio a todo el edificio de la “filosofía moral”: “[...] todo esto contradice a la evidencia, y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad

24 Ídem.

25 Filippo Mignini, “Prefazione,” en *Laverroismo in età moderna (1400-1700)*, ed. Giovanni Licata (Macerata: Quodlibet Studio, 2013), 7-14.

civil que es natural a los hombres, como dice Aristóteles.”²⁶ Tomás de Aquino entiende el carácter político de la afrenta noética de Averroes: admitir un *global intellect* significaría llevar a la moralidad cristiana y su “sociedad civil” a su ruina. La tecnología pastoral que funciona como matriz en la noción política de Tomás amenaza con su destrucción si acaso el hombre no puede articularse bajo la forma “persona.”

En segundo lugar, ese mismo año aparece *Los errores de los filósofos* atribuido a un supuesto discípulo del Aquinate llamado Egidio Romano que, contraponiéndose a la tesis del intelecto único y separado respecto del hombre planteada por Averroes, plantea que, en la medida que dicha tesis separa al hombre respecto del intelecto, no especifica la diferencia del hombre respecto del animal pues: “[...] el hombre no pertenece a la especie por el alma intelectiva sino por la sensitiva.”²⁷ La acusación de Egidio Romano es que el averroísmo adopta una definición propiamente “animal” del hombre pues lo priva de la facultad que lo debería definir: el intelecto. Un viviente exento de intelecto no será un hombre pues, al estar exclusivamente definido por la especie del “alma sensitiva,” no podrá calificársele como persona, estando privado así de la “humanidad.”

En tercer lugar, el texto de Egidio Romano funcionará como referencia fundamental del primer *Syllabus* pronunciado por el obispo Étienne Tempier promulgado en 1270 y en el que condena trece afirmaciones atribuidas a los “averroístas” comenzando por condenar la tesis acerca de la unicidad del intelecto: “No hay más que un solo intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres.” Y cuyo efecto político se deja ver en el Estatuto de Artes de 1272 en el que se fijaban las enseñanzas impidiendo la intromisión de los artistas en materias teológicas.

Pero, más aún, la condena del obispo Tempier extendida en 1277 considerará a los filósofos (“averroístas”) como aquellos que promueven la falsedad y “disimulación” al sostener la conocida tesis acerca de la “doble verdad,” según la cual, los “averroístas” supuestamente sostendrían la tesis de que la razón tendría una verdad y la fe otra, cuestión enteramente equivocada, por cierto, desde el punto de vista de la discusión teológico-política desarrollada por el mismo Averroes en su *Fasl Al-Maqal* (“Tratado decisivo”) y por los llamados “averroístas” que, frente a ojos de la Iglesia, no dejarán de reivindicar su catolicismo; pero la condena asumirá el rol de “operador histórico” cuya performatividad inventará al averroísmo como el espectro de Occidente en el que el *cogito* veía su consistencia amenazada.²⁸

26 Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto. Contra averroístas* (Pamplona: Eunsa, 2005), 112.

27 Egidio Romano, *Los errores de los filósofos* (Madrid: Trotta, 2012), 66.

28 Es clave considerar aquí que la querrela contra los “filósofos” de la Facultad de Artes propiciada por el *Syllabus* de Tempier, también afectó a la posición tomista: en la medida que ésta última se presentó como una vía media entre el dogmatismo de la Iglesia y el arrojado de los filósofos, la Iglesia del momento sospechó que Tomás intentaba proteger a los filósofos

Los tres documentos se anudan en una misma constelación en la que el *dispositivo universitario* no ha jugado simplemente en “prohibir” tal o cual texto, sino también, ha puesto a la orden del día la operación positiva de “producir” al hombre como un ser del pensamiento. En otros términos: ha excluido a lo animal para incluir al hombre como un titular del pensar. Los tres documentos son parte de la constitución del *dispositivo universitario*: denuncian al “perverso deformador de la filosofía aristotélica” (Tomás de Aquino), sanciona el “error” de los llamados “filósofos” por identificar al hombre con el animal (Egidio Romano), en razón del saber verdadero que define a la teología y, por medio de un documento venido directamente desde el Papa (pero avalado por los teólogos de la *universitas*), termina por conjurarse a la filosofía (es decir, la disciplina “averroísta” por definición) como aquella doctrina absolutamente “falsa” que promovía la extraña tesis de la “doble verdad” (Étienne Tempier).

A esta luz, el *dispositivo universitario* deja entrever la operación *antropogenética* desde la cual se producirá la “humanidad del ser vivo hombre” en base a la antropología que concibe al hombre como un titular del pensamiento y que, por serlo, tendrá que excluir de sí a lo animal como aquello que no piensa.

El hombre piensa, lo animal no piensa, el *dispositivo universitario* abrirá las condiciones históricas de posibilidad para la puesta en juego de una antropología imperial que, bajo los nombres de Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, hará posible la Conquista de América situando la discusión propiamente “universitaria” acerca de la humanidad de los “indios”: “Y, sea de esto lo que fuere, formularemos la CUARTA PROPOSICIÓN —escribe Vitoria— ‘Tampoco por esta causa los bárbaros se hallan impedidos de ser verdaderos dueños’. Se prueba porque en realidad no son dementes sino que a su manera tienen uso de la razón.”²⁹ La afirmación de Vitoria sigue el argumento tomista: los indios pueden llegar a ser “dueños” (propietarios) precisamente porque son “animales racionales,” son “personas.” Que los “indios” parezcan “retrasados” se debe a “su mala y bárbara educación” pero jamás a su condición ontológica. Por esta razón, los “indios” pueden llegar a ser “tan dueños como los cristianos” en la medida que la propiedad y la intelectualidad constituirán dos elementos que van de cosuno en la configuración del hombre como sujeto del pensar y cuyo ensamble —un ensamble propiamente “universitario”— propiciará la Conquista americana.

de las garras de la Iglesia, por lo cual, él mismo, a pesar de oponerse a la doctrina de la doble verdad y a la tesis averroísta, según la cual, el intelecto es uno y separado respecto del cuerpo, fue igualmente “sospechoso.” Para el presente ensayo insistimos en la línea de fuerza “tomista” porque intentamos trazar una genealogía en la que Tomás de Aquino constituirá, a la vez, el continuador de la *oikonomía* cristiana y el precursor del subjetivismo moderno al invertir el legado peripatético árabe en orden a conciliarlo con la *oikonomía* cristiana. Ver León Florido, *Las filosofías de la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), 180.

29 Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra* (Madrid: Tecnos, 2007), 82-83.

Los “indios” adquieren así la investidura de la humanidad y, del mismo modo que ni los “judíos” ni los “sarracenos” habrían sido tratados como si no fueran dueños de sus cosas —argumenta Vitoria—, tampoco los indios deberán serlo. Son personas, agentes que piensan, gracias al *dispositivo universitario* que despliega su antropogénesis como operador del nuevo *imperium*.

Apuntalado desde el *dispositivo universitario*, el tomismo se convertirá así, en la matriz de una antropología imperial que impulsará el ingreso a la filosofía del hombre como “sujeto” y “agente” del pensamiento, al punto de concebir a los “indios” como tales. Profundizando la *ontoikonomía* dicha antropología terminará por excluir al nombre de Averroes cuya singular noesis no dejará de retornar, bajo otras formas, otros rostros, en los trabajos de Spinoza o en los de Marx y, por cierto, en la puesta en juego de las múltiples revueltas universitarias que, desplegando la imaginación, interrumpirán al *continuum* universitario, reivindicando lo que una vez reivindicó la noesis árabe: la *ontomediología del global intellect*.

Universidad y brujería (entre las salamancas y la crisis (no) moderna...)¹

André Menard
Universidad de Chile

Existen lugares cargados de potencias extraordinarias, cuevas subterráneas, claros en el bosque, arenales en los que se puede acceder a dones más o menos mágicos (clarividencia, poder de sanación, carisma político, fortuna, talento musical, suerte en el juego, etc.). En amplias regiones de América del Sur (al menos en Argentina, Chile, Uruguay, sur de Brasil, el Chaco Boliviano...) se les conoce desde la colonia con el nombre de salamancas. Quien logra acceder a ellas por azar o tras su búsqueda, se encuentra con una fiesta, donde siempre hay música, mucho trago, comida, bienes lujosos, gente desnuda y eventuales orgías. Proliferan allí también bestias espantosas, víboras peludas, sapos y muchas veces un macho cabrío que oficia como demonio o brujo maestro. Pero lo que más nos interesa es que en muchas ocasiones se les ha llamado la “escuelas de brujos” o incluso “la escuela de los indios.” Y el que lleven por nombre salamancas, es lo que nos permite ver en ellas un espacio de problematización del tema que nos convoca, la universidad, y las tensiones que la cruzan a la hora de hacerla comparecer ante algo como lo indígena o la brujería.

Gran parte de los estudios que historiadores, antropólogos y folkloristas les han dedicado suelen centrarse en la pregunta culturalista o filológica por su origen y filiación, es decir, se dedican al análisis de las tradiciones que en ellas convergen, buscando siempre distinguir en sus representaciones aquellos elementos de incontestable raigambre europea (la presencia del macho cabrío, el pacto diabólico a cambio de dones especiales, las transgresiones carnales del Sabbat, etc.) y aquellos que responderían a tradiciones prehispánicas.²

1 Trabajo realizado en el marco del proyecto FONDECYT 1140921.

2 Así, por ejemplo, en su estudio de un juicio por brujería en Santiago del Estero a fines del siglo XVIII, Judith Fabermann interpretaba el hecho de que uno de los maestros diabólicos se le haya aparecido a la indígena Lorenza como “un español feo y peludo” (Judith Faberman, “Las hechiceras de la Salamanca. Pueblos de indios y cultura folclórica en las márgenes del imperio colonial español. Santiago del estero [actual noroeste argentino] 1761” *Bulletin Hispanique* 102, núm. 1 (2000): 86) respondía a que en su condición de india encomendada “tenía buenas razones para ver en lo español la representación de todos los males” y que, por otro lado, “el

Sin embargo, aquí proponemos otra lectura de la Salamanca, una que en cierta forma imita a la que William Pietz hiciera del término fetiche cuando planteaba que su aparición en el contexto africano occidental del siglo XVI no respondía a la preexistencia de una religión ni de una cultura local originalmente fetichista, sino al efecto de un cruce de sociedades, de modos de producción o de lógicas heterogéneas de explicación del valor de los objetos (la de la sociedad feudal portuguesa, la de las sociedades feudales y tribales africanas, y la del incipiente capitalismo global). Al igual que el fetiche, la salamanca también puede ser entendida como el efecto del cruce colonial entre distintas lógicas del valor, en este caso del valor del conocimiento y del valor como prestigio. Y aquí es importante notar que el término salamanca no remite inmediatamente a la prestigiosa universidad española, en la medida en que la que podemos llamar la salamanca arquetípica u original es justamente una cueva que se encuentra en la ciudad de Salamanca y que —como lo atestiguan leyendas y obras literarias— tempranamente funcionó como un centro de reunión y escuela de brujos, es decir, como un correlato mágico, hechicero y, como veremos, paródico de la misma universidad.

Una buena prueba de esta autonomía respecto de todo sustrato cultural de la salamanca americana, es que la localidad de Salamanca, aquí un poco al norte de Santiago, en la provincia de Choapa, localidad famosa por su proliferación de brujos (y por la famosa Raja de Manquehua a través de la cual éstos accederían a túneles subterráneos), no se llama así por la preexistencia de estos antecedentes mágicos, sino que por el apellido de la propietaria de la hacienda sobre la que se fundó el pueblo en 1844. Algo hay entonces en la configuración histórica del término Salamanca³ que le permite ir más allá de la mera descripción y producir efectos o contextos mágicos...

diablo era una figura que había sido introducido a través de la evangelización realizada por agentes hispanos, y por ende no era extraño que lo percibiera como una figura española” (Ídem). E inversamente, el que por ejemplo la Salamanca se hubiera encontrado en un bosque respondía a antiguas prácticas prehispánicas asociadas a la producción y el consumo ritual de la chicha allí producida (Íbidem, 84-85).

Un ejemplo más reciente es el trabajo de Ana Ramos y Pablo Cañumil sobre las salamancas en territorio mapuche del lado argentino. En él plantean una distinción discursiva entre el uso más bien superficial de la palabra salamanca, palabra asociada al imaginario europeizante del pacto con el diablo y que terminan catalogando de “meros cuentos para asustarse un rato” (Ana Ramos y Pablo Cañumil, “Conocimiento y relaciones sociales,” en *VII Congreso Chileno de Antropología* (San Pedro de Atacama: Colegio de Antropólogos de Chile, A.G., 2010), 923), y el uso de la palabra mapuche *renü*, propio de un contexto discursivo más íntimo y en el que se referiría a un lugar de encuentro con los antepasados, una “escuela” a la que se accede con respeto y que en definitiva remitiría a la solemnidad de una filosofía o epistemología mapuche.

- 3 Y a esta configuración histórica se le debe agregar su particular posición en el paisaje paratático y sincrónico de las palabras: “Por proximidad semántica y paronomasia se asoció el nombre de Salamanca, ciudad considerada por el oscurantismo como sede principal de las

Y parte de esta configuración tiene que ver con el hecho de que la palabra salamanca, así como la palabra “indio”, no remitan a una particularidad étnica (como podrían haberlo hecho términos como mapuche, moluche, huarpe, quechua, etc.) sino que a una categoría global, una categoría imperial, aquella por la cual la heterogeneidad etnopolítica del espacio americano terminó siendo aplanada en el siglo XVII por la categoría colonial de lo “indígena” y en oposición a la igualmente general categoría de “cristiano,” “español” o más tarde “occidental.” De la misma forma se puede decir que la noción de salamanca, más allá de la universidad o de la cueva en particular, funciona como cifra de un conflicto o al menos de una tensión más general. Una tensión en torno a la cual se pueden alinear una serie de oposiciones: cristianismo/paganismo, apolíneo/dionisiaco, exotérico/esotérico, escritura/oralidad, cultura dominante/cultura subalterna, etc., oposiciones que han ordenado una multiplicidad de experiencias de colonización, al permitir su traducción a ciertas categorías de lo universal. Y esto tanto dentro como fuera de Europa,⁴ o mejor dicho marcando un afuera interior y condición de algo como Europa (al menos en su imaginación moderna), lo que equivale a decir un afuera interior y condición de algo como la universidad.

En otras palabras, la salamanca no se agota señalando un otro de la universidad, exterior y ajeno, sino que expone a la universidad como efecto del pliegue que la pliega entre un adentro y un afuera. La salamanca entonces como enclave genealógico, es decir como zona de exposición de las tensiones histórico-políticas que cruzan a la universidad y marcan los límites que determinan su potencia de traducción al universal. Y, en la medida en que la salamanca expone las condiciones históricas —y sino trascendentales al menos mágico-trascendentes— de producción de la verdad universitaria, se la podría postular como una forma chucheta de facultad menor, o como una facultad de filosofía distorsionada, pero al revés. Me explico: ambas, salamanca y facultad de filosofía profesan formas más o menos parciales de la soberanía y de la esoteria. La facultad de filosofía lo hará desligándose de la racionalidad práctica, pedagógica, intervencionista o ejecutiva de las otras facultades, para acceder al estatus soberano de una “posibilidad reflexionante” no determinada por “ningún canon lingüístico,”⁵ lo que explicaría su inclinación esotérica. Mientras que, a la inversa, la salamanca recurriría a la esoteria del secreto como condición de su potencia soberana, es decir, de su condición de fuente de autoridad y de poder mágicamente, esto es, milagrosa

actividades nigrománticas, con las palabras *salamandra* (anfibio considerado un elemental del fuego) y *mántica* (adivinación), dando lugar a términos como *salamántiga* y *salamántica*. De la misma familia de palabras proviene el nombre del reptil denominado popularmente *salamanquesa* (“Cueva de Salamanca,” *Wikipedia, La enciclopedia libre*, https://es.wikipedia.org/wiki/Cueva_de_Salamanca).

4 Es por ejemplo la tesis de Michel de Certeau en su texto “Etno-grafía” en Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Folio, 2002 [1975]).

5 Willy Thayer, *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción* (Santiago: Metales Pesados, 2006), 121.

o excepcionalmente adquirida por sus adeptos. Y decimos que en ambos casos se trata de una soberanía parcial, ya que por un lado la facultad de filosofía la persigue, pero sin salirse del lenguaje y del recinto universitario, y por otro la salamanca lo hace estableciendo un espacio de poder autónomo y autocontenido, pero que en su extrema excepcionalidad es incapaz de constituirse en forma institucionalizada —esto es, exotérica— de poder. Así, si en ambos casos se puede identificar una potencia crítica, en el caso de la facultad de filosofía se trataría de una crítica reflexivo-especulativa que podemos calificar de negativa en la medida en que es una *crítica de* los marcos de producción del discurso, mientras que en el caso de la salamanca, en su carácter empírico y performático, se podría arriesgar la idea de una crítica afirmativa en la medida en que, como diría Willy Thayer en otro libro,⁶ no es una *crítica de* la universidad, sino que un uso y una forma de apropiación particular de lo universitario.

Pero antes de entrar a explicar cómo sería este uso y esta forma de apropiación, me gustaría insistir en la idea de que la tensión entre cueva y universidad, o entre aquelarre y academia, que vehicula la salamanca, ya está, con diferentes intensidades, tensionando a la universidad misma en su estructura y en su devenir histórico. Por ejemplo, y de partida, su tensión de base entre universal y particular (declinable en las oposiciones entre lengua paterna y lengua materna, o entre saber supralingüístico y dialectos concretos⁷), que implica la tensión política entre el rey filósofo y su (in)capacidad de gobernar, es decir entre saber absoluto y ejercicio empírico del saber. O también en la tensión, por llamarla de algún modo, epistemológica entre la universidad como guardiana de ciertas reglas y procedimientos de producción del saber, y la suspensión de estas reglas en el proceso “genial” (Kant), “genealógico” (Nietzsche) o “destrutivo” (Heidegger) de las creaciones anómalas, creaciones que a lo largo de su historia la universidad ha sucesivamente censurado y luego incorporado a los cánones de su normalidad.⁸ Pablo Oyarzun se refería a esta misma tensión hablando del equilibrio “tirante y endeble entre la productividad del saber y su legitimación,” efecto de la calidad “bifronte” de la verdad tironeada entre “el énfasis formal de la legitimidad” y “la irruptiva incomensurabilidad de la experiencia del hallazgo.”⁹ Y aquí la salamanca expone esta misma tensión pero mediante una inversión de sus términos, pues si para la universidad el hallazgo o la creación funcionan como accidentes o excepciones provisoriamente monstruosas respecto de una legitimidad epistémico-metodológica, la salamanca funciona como la reserva o el almacén de los hallazgos, es decir de los monstruos, genialidades y otros milagros sobre

6 Willy Thayer, *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze* (Santiago: Metales Pesados, 2010), en especial el último capítulo.

7 Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo del Conflicto de las Facultades)* (Santiago: Cuarto Propio, 1996), 84.

8 Thayer, *El fragmento repetido*, 106.

9 Pablo Oyarzun, “La filosofía como ficción,” *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie núm. 3 (1996): 87.

los cuales podrán montarse autoridades y legitimidades. Y así el hallazgo deja de estar en el futuro de un proceso de producción o de creación, para encerrarse en la cueva, que al parecer es otro nombre del pasado, pero de un pasado hinchado de novedades. Es al menos lo que se desprende de las ideas recopiladas entre puelches y moluches a mediados del siglo XVIII por el jesuita Tomas Falkner en su viaje por la Patagonia:

creen ellos que sus dioses buenos [que viven en cuevas subterráneas] formaron el mundo que al principio crearon a los indios en sus cuevas... Se sacan la cuenta que cuando fueron creados los animales, las aves y demás salvajinas menores, los más ágiles salieron al punto de sus cuevas, pero que los toros y las vacas, que estaban atrás de todos, con sus cuernos les infundieron tal miedo a los indios, que estos cerraron la entrada a sus cuevas con grandes piedras. Con esta razón explican que no había ganado vacuno (...) También aseguran que la creación aún no se ha completado y que no toda ella se ha manifestado ya a la luz del día en este nuestro mundo de la superficie. Los brujos de ellos dicen que ven en el mundo subterráneo, hombres, ganados, etc., con ventas de caña, aguardiente, cascabeles y muchas otras cosas más.¹⁰

Notemos dos cosas, primero que dentro de este espacio de los hallazgos se encuentran también los bienes de mercado, que en este contexto constituyen una fuente de capital no solo económico, sino que también político. Y por otro lado que, al hallarse en un espacio pretérito, el acceso a estos bienes materiales y simbólicos (veremos que también incluye ciertos talentos) no pasa por la lógica ni por la ética de una acumulación de trabajo desplegado en la linealidad de un tiempo cuantificable como cantidad de tiempo de trabajo humano homogéneo, sino que justamente por una interrupción anacrónica de este mismo tiempo y sus promesas de acumulación ético-económica. De ahí que la salamanca pareciera tolerar justamente aquello que Willy Thayer dice que la universidad no tolera: “el proceso de gestación sin ley de la ley y sin política de la política.”¹¹ O, dicho en otras palabras, la salamanca pareciera materializar la excepción como materia prima del poder y del conocimiento, mediante la desmaterialización, o mejor, la interrupción del trabajo productivo como garantía lógica y ética de sus condiciones causales. Pero esto no significa que este acceso a los bienes de la salamanca sea gratuito. Se trata de “dones” y por lo tanto de pactos y alianzas por los que se establece una deuda (por ejemplo, del alma o de la vida de algún pariente con el diablo, o al menos de otras formas de lealtad con los maestros de la cueva). De ahí que, en lugar de un modelo económico del hallazgo como producto de un trabajo

10 Citado en Bertha Koessler-Ilg, *Tradiciones araucanas*, tomo I (Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1962), 106 nota 2.

11 Thayer, *El fragmento repetido*, 106.

individual, se le ponga un modelo político por el cual la transacción económica funciona como un medio para el establecimiento de cierta alianza política como condición heteronómica de acceso a un poder.¹²

Hablando de las salamanca en el contexto huarpe de la provincia de Mendoza, y en sintonía con la idea de la “gestación sin ley de la ley y sin política de la política,” Diego Escolar escribe lo siguiente: “la obtención de —literalmente— ‘dones’ se produce mediante un “anti aprendizaje” o aprendizaje paródico que mal disimula, y en rigor resalta, el hecho de que los dones obtenidos no pueden explicarse como un proceso normal sino como un evento extraordinario.”¹³ Aparece así una respuesta a la pregunta por el tipo de crítica que la salamanca, en tanto “escuela de los indios,” puede estar entablando en su relación con la institución universitaria, crítica afirmativa que —como vimos— en lugar de hacer una *crítica de* la universidad tiene lugar en el uso y la apropiación performática de ciertas prácticas y categorías de la performance universitaria mediante una suerte de profanación (ver Agamben), es decir, de un acceso a través de la parodia a algo como el uso de sus valores de uso, pero un uso desviado, casi un mal uso.

“Mi abuelo —narraba el cacique Abel Kuriüinka a Bertha Koessler en los años 60— sabía buscar la famosa *renüpilli*, la cueva de los brujos que hay a orillas del lago Lácar [...] Siempre había querido estudiar brujería para ser brujo.”¹⁴ Tras muchas búsquedas infructuosas una noche logró acceder a la cueva y tras cruzarse con un cadáver ensangrentado, sapos gigantes, un chivo cachudo y una víbora gorda que se le amarró al pecho, llegó a una pieza principal

que representaba una escuela [...] Juguetones estaban, alegres estaban todos los que ahí había, que no tomaban clase en el momento. Porque él vio que ésa era la famosa escuela de Salamanca, la escuela de los brujos, que entran los verdaderos mapuche nada más, los verdaderos araucanos [...] había una que preguntó cómo podía enamorar¹⁵

y la machi le enseñó cómo hacerlo utilizando una rana.

Otros querían aprender a hacer llover [...] En otra pieza se enseñaba a los veterinarios [...] Ahí aprendían cómo se tratan heridas abiertas, cómo se

12 Y según la posición política respecto del salamanquero, este acceso mágico o brujo a los hallazgos (bienes, conocimientos o talentos) puede o bien sostener su legitimidad en el carisma que emana de estos hallazgos como garantes materiales de su suerte y de su autoridad, o bien puede servir de argumento de deslegitimación de sus procesos de acumulación de capitales simbólicos, económicos o políticos.

13 Diego Escolar, “El vórtice soberano: salamanca, políticas de lo extraordinario y la emergencia de los huarpe en Cuyo, Argentina,” *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (2012): 5.

14 Koessler-Ilg, *Tradiciones araucanas I*, 204.

15 *Ibidem*, 205.

libra de gusanos a los animales: contarlos, medirlos, mandar que tenían que abandonar el animal [...] Ahí llegaba un *zainu*, un caballo oscuro que en la paleta tenía una herida llena de gusanos. La bruja mostró como se podían contar y medirlos. Primero rezó un rezo que él no pudo recordar y los alumnos lo repetían. Luego agarró una varita fina y rompió un pedacito de modo que tenía el largo de los gusanos. ‘En el nombre de la virgen digo yo: este zaino tiene veinticinco lombrices de este tamaño. Ya viene uno, quedan veinticuatro si lo mato’. En eso cayó de la herida un gusano y lo echó al fuego. Después vino a caer otro. Ella decía ‘Quedan veintitrés si yo lo mato’. Y siempre lo mismo, hasta que la herida estaba limpia de bichos.¹⁶

En lugar de la crítica como oposición dialéctica entre un saber plenamente indígena y un saber plenamente occidental o universitario, que desde mi punto de vista termina estetizando el carácter político de su oposición, la parodia opera más bien una politización de la estética académica. Así, en lugar de perpetuar, o como suele hacerse actualmente, patrimonializar unos contenidos culturales autóctonos y ancestrales, lo que la parodia hace es afirmar la autonomía de un espacio de manipulación de los signos del saber universitario, pero usando de este (y de esta forma revelando genealógicamente en este), la dimensión crudamente política y contingente, es decir, aurática y salamanquina, que sostiene extralegalmente su legitimidad.

(Y aquí abro un paréntesis para acotar brevemente cómo este carácter paródico de la salamanca en tanto escuela o universidad de los indios permite distinguirla de las actuales propuestas interculturales o decoloniales que abogan por una incorporación de los contenidos culturales indígenas (o subalternos) al espacio universitario o directamente por la formación de universidades indígenas (pienso por ejemplo en la Universidad Indígena Amawtay Wasi en Ecuador). Como ya lo señalé, muchas veces estos proyectos se han caracterizado por una estetización del conflicto histórico-político entre la universidad y la especificidad indígena, transformando la simetría horizontal de los enemigos vinculados por una guerra y unas alianzas, en una equivalencia respecto de un soporte común. El problema es que ese soporte por el cual los contenidos indígenas podrían acceder a una visibilidad y una legitimidad equivalente a la de los contenidos universitarios, ya es un soporte universitario. Esto hace que, por una parte, los contenidos culturales indígenas se presenten en ese marco con los formatos apolíneos del esquema cosmovisional establecido por misioneros y antropólogos,¹⁷ y que, por

16 Ídem.

17 Damos, como ejemplo de esta formulación esquemática de lo que se quiere ofrecer como contenidos culturales, los siguientes principios que orientarían la propuesta y la estructura educacional de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW) de Ecuador. Nótese cómo a la estética esquemático-catesística de raigambre etnológica, se le yuxtapone la estética de la proyectología empresarial con sus categorías de misión, visión, etc.: “Frente a la colonialidad como legado del proceso de modernización al que han sido sometidas las periferias del

otra parte, se haga coincidir en un mismo cuerpo la demanda por el acceso de sujetos racialmente indígenas a la universidad, con la entrada de unos contenidos culturales indígenas, de forma tal que el académico indígena queda amarrado a la función también antropológica del informante, es decir, a la del ejemplar etnológico que encarna y transmite los contenidos de su cultura.

Al sugerir la idea de una antropología que, en lugar de estudiar al Otro, “estudie los reflejos de Occidente en la magia mimética de los Otros,”¹⁸ Michael Taussig también relevaba la potencia política de la parodia. Pero lo hacía oponiéndola a la mimesis de la mimesis con que el Estado (en especial el colonial o el fascista) se apropia de estas mimesis del colonizado para volverlas dispositivos de dominación. De esta forma si la salamanca puede entenderse como la mimesis indígena y paródica de la universidad, las actuales cátedras o universidades indígenas parecen funcionar justamente como esa mimesis de la mimesis denunciada por Taussig. Es decir, como la reafirmación de un orden colonial. De ahí la sobredeterminación del sujeto indígena como patrimonio y núcleo ético de la modernidad, encargado de encarnar estéticamente aquellas dimensiones que la modernidad ha supuestamente reprimido para constituirse: la naturaleza (sublimada en ecologismo indígena), la comunidad (sublimada en comunismo o incluso anticapitalismo indígena), y la religión (sublimada en espiritualidad indígena). Es en este juego de mimesis paródicas y de mimesis de la mimesis contra-paródicas que estas formalizaciones universitarias del conocimiento indígena, formalizaciones como dije apolíneas,

sistema mundo, la UIAW nace como una propuesta alternativa en educación superior que mantiene como base filosófica y conceptual la ‘racionalidad Abya Yala’ que articula lo organizativo, lo simbólico, lo integral, lo complejo y lo milenario, a través de cuatro principios: la relacionalidad, la dualidad complementaria, lo vivencial-simbólico y la reciprocidad. Su misión, objetivos y preceptos metodológicos se fundan en estos principios, mientras que sus acciones y reflexiones referentes al espacio y el tiempo mantienen cronologías y disposiciones sujetas a la relación cosmológica andina del eterno tiempo en espiral. Su propuesta pedagógica, al igual que su malla curricular, se organizan en base a la cruz cuadrada o chakana (...). Los componentes epistemológicos de su estructura emergen de cinco elementos específicos que articulan el esquema estructural de la propuesta y conforman los cinco Centros de Saber en los cuales se divide la currícula en particular y el proyecto de educación superior en general. Los componentes son: el *yachay* (saber) que emergiendo en el norte como aire, da razón del conocer, el interpretar, el manejar una epistemología particular; el *munay* (amar) que a la izquierda se sitúa en forma de agua para dar lugar a la pasión, la intuición, el deseo, la capacidad de pensar con el corazón; el *ruray* (hacer) que brota del sur como tierra para hablar de la capacidad de vivenciar, de construir, de producir, de formar y autoformarse, de realizar y materializar, de promover y experimentar; el *ushuay* (poder) que llega complementario hecho fuego como energía y potencia que dinamiza; y, por último y como eje articulador central, el *kawsay* (origen-vida), sabiduría transversal que hace referencia a la vida como experiencia plena, como tensión perenne entre las polaridades armónicas, posibilidad real de la interculturalidad” (Paola Vargas, “Educación superior intercultural en disputa,” *Polis* 38 [2014]: 6).

18 Michael Taussig, *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses* (Nueva York: Routledge, 1993), 69.

esquemáticas, y esencialmente graves, adquieren la rigidez formal del catecismo y la solemnidad litúrgica de un orientalismo espiritual. Todo en el marco de una política mundial de gestión y fomento de la diversidad cultural (diversidad tan vulnerable como abstracta), mediante la producción de un espacio global de circulación, consumo y visibilidad de los bienes culturales, lo más parejo posible.¹⁹

Ahora bien, surge la pregunta por el estatus de la universidad en el contexto de este flujo global de los bienes culturales, uno en que muchos de estos saberes (etnobotánicos, etnoterapéuticos, etnoturísticos, etnoartesanales, etc.) ya están siendo rentabilizados no por las universidades sino que por ONGs o por empresas nacionales y transnacionales.²⁰ En otras palabras, cabe preguntarse cuál puede ser el sentido y el rendimiento de esta apertura intercultural de la universidad como espacio preferencial de legitimación y visibilidad de los saberes, en un momento en que esta misma idea moderna de la universidad parece estar acercándose más al rango de cachureo con que circulan los saberes indígenas, que al de pantalla y plataforma global de los saberes.)

De esta forma, y para terminar, llegamos a otra manera de leer la oposición universidad/salamanca como oposición inmanente a la universidad misma, pero ya no como un pliegue de exterioridad al interior de la universidad, sino que

19 Esto aparece muy claramente en las políticas culturales y patrimoniales de la UNESCO. Por ejemplo, en la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* del 2 de noviembre del 2001, si bien se advierte que los “bienes y servicios culturales (...) no deben ser considerados mercancías o bienes de mercado como los demás,” las resoluciones adoptadas parecen buscar justamente el generar las condiciones de difusión para que estos bienes culturales circulen en un espacio lo más homogéneo posible. Y es imposible no leer en este espacio el ideal liberal de un mercado parejo y transparente, y cuando hablamos de mercado lo hacemos notando el hincapié que se hace desde un comienzo en el también muy liberal principio de la libre elección individual. De hecho el artículo 3 de dicha declaración, se inicia con la siguiente frase: “la diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos” y en el artículo 5 se señala que “toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural; toda persona debe tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura.”

20 En un artículo sobre las analogías entre las representaciones de la salamanca en contexto isoso-guaraní (Chaco boliviano) y de la ciudad como espacio de negocio y acumulación económico-política por ciertos mediadores indígenas con el Estado y el mercado, Kathleen B. Lowrey escribe lo siguiente: “[C]onservationists ... are increasingly recognizing that indigenous peoples have access to refined technology and knowledge systems which include many sophisticated notions of conservation’ [cita de Colchester & Gray]. This places indigenous peoples in a position of potential alliance-making with powerful (and wealthy) elites, for good or for ill: ‘[A]n alliance between these two sets of elites, one rich in knowledge or cultural capital and the other in wealth or economic capital, forms a regime able to mobilize support or compel acquiescence to political outcomes which benefit elites, as well as convert potential political disputes into non-issues’ [cita de Waller]” (Kathleen Lowrey, “Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (2006): 288).

como tensión entre dos modelos o dos momentos de la universidad. Y esto pues, se podría decir que, en su contexto de crisis no moderna, la universidad moderna deviene una especie de salamanca, es decir un fetiche o una superstición, respecto de la universidad neoliberal (o emprendedora como diría Brunner).

En términos generales, se puede decir que la universidad se ha erigido históricamente como una máquina anti-supersticiosa, es decir, una máquina de desfeticización: desfeticización de las creencias, desfeticización de las lenguas, desfeticización de los oficios, desfeticización de la naturaleza, desfeticización de los acontecimientos... Y lo ha hecho revelando tras la aparente singularidad ontológica de los fenómenos, sus estructuras causales infra o supra fenomenológicas (por ejemplo, el sistema de relaciones celulares o moleculares en un caso, el sistema de relaciones sociales o fonológicas en el otro). Pero para lograrlo —y como nos lo expone la parodia salamanquera— ha requerido en algún punto fetichizarse a sí misma como espacio heterotópico y excepcional de acceso a lo universal. Así la universidad pudo funcionar como un espacio auratizado del saber, una especie de zoológico o museo que no solo producía educación y conocimiento, sino que también ofrecía un hábitat a una clase auratizada de sujetos, en general hombres y en general maduros, sabios de barba y anteojos tipo Alejandro Lipschutz, que lograban encarnar la autoridad de un saber universitario fundado en el fetiche de su tradición.

Pero, con la llegada de la universidad neoliberal, es a los fetiches de la universidad moderna a los que les toca su momento de desfeticización, desfeticización tanto del aura que ordenaba sus relaciones sociales internas, mediante la implementación de indicadores cuantitativos como criterios de autoridad académica, y desfeticización del aura que sostenía su posición en la sociedad al volverse —en palabras de Willy Thayer— “margen, saber propedéutico, subordinado y parasitario”²¹ respecto de instituciones exteriores a la universidad, como “academias y sociedades especializadas” y a las que podemos añadir los centros de estudio o *think tanks*, las consultoras, las máquinas de indexación científica o las empresas de acreditación. Y como suele ocurrir, esta desfeticización se monta sobre un reemplazo de fetiches, en este caso de los antiguos fetiches universitarios modernos por el fetiche mercantil de los indicadores y su cuantificación de la producción académica. Y es en este contexto de desfeticización que la universidad moderna termina siendo tratada como una salamanca en su sentido más peyorativo, es decir, como un cachureo académico en el contexto de una sociedad global del conocimiento.

De lo anterior podemos concluir que, si definimos a la modernidad como el proyecto histórico de la desfeticización, el postulado de la crisis no moderna de la universidad moderna debe entenderse más que como un dejar de ser moderna de la crisis, como un dejar de ser moderna de la universidad moderna. En otras palabras, crisis moderna de la universidad moderna por dejar de ser moderna. Y como en

21 Thayer, *El fragmento repetido*, 102.

el caso de la salamanca, se trata más bien de un problema de posición política del sujeto de la enunciación que de los contenidos del enunciado. Es decir, el dejar de ser moderna significa el pasar de la posición de sujeto de la desfetichización a la de objeto desfetichizado, lo que en este caso viene a ser lo mismo que pasar a la posición de objeto subsumido por el equivalente general o fetiche mercantil desde el cual se profieren los nuevos enunciados de una modernidad desfetichizadora. Pero claro, al hablar de crisis no moderna, Willy Thayer está hablando desde el aburrimiento noventero del nihilismo transicional, el de la “realidad estacionaria e intransitiva”²² del fin de la historia. Y sin embargo habría que preguntarse si esta forma intransitiva de la transición en lugar de corresponder a una etapa o periodo histórico del mundo, no corresponde más bien a una condición política, aquella experimentada por todo aquel que se ha visto pasar —generalmente más por la fuerza que por la razón— de la condición de adversario o enemigo en un espacio de horizontalidad histórico-política, es decir, un espacio de negociación y desnaturalización de los contratos, al espacio prehistórico o infrahistórico (y así prepolítico o infrapolítico) del desecho, del cachureo o en el mejor de los casos de la reliquia patrimonializable. Y este proceso es correlativo al desmontaje crítico, es decir, a la desfetichización de los talismanes que sostenían sus marcos del valor y la legitimidad. Se podría hablar de una forma transicional de comprender la condición colonial.

Asumiendo así nuestra condición de funcionarios de unas universidades en devenir salamanca habría que explorar qué alternativas nos quedan... Yo veo al menos dos. La primera es dedicarse a surfear alegremente sobre la ola del tsunami neoliberal. La otra es asumir nuestra condición supersticiosa y salamanquera, y rescatar de brujos y chamanes la estrategia de la parodia como recurso crítico y afirmativo a la hora de interrumpir y desnaturalizar las estéticas empresariales de legitimación del saber. Así por ejemplo en un contexto signado por el mandato de medir y contar como garantía del conocimiento, podríamos seguir el modelo de la bruja en la salamanca del lago Lácar cuando enseñaba a sanar la herida de un caballo contando y midiendo los gusanos, es decir, rescatando del medir y contar solo su superficie aurático-política para hacerla funcionar como un ingrediente más en su repertorio de ingredientes mágicos y reafirmando de esta forma la irreductibilidad histórico-política de su relación con el hallazgo y con la ley.

Ahora bien, no hay que perder de vista que por esta condición genealógica o histórico-política, la salamanca va más allá de un cuestionamiento puramente epistemológico. Esto pues, como vimos, su suspensión de los órdenes del saber pasa por una suspensión del orden soberano que los sostiene. De ahí que lo que se busca en la salamanca no tiene tanto que ver con la legitimación de unos saberes, como con el acceso a unos poderes, incluido el poder de matar, y todo esto sin pasar por las mediaciones estatales. Quizás el mejor ejemplo de esta dimensión de la salamanca sea el de la esa famosa sociedad secreta de

22 Ibidem, 169-170.

brujos chilotes, la Mayoría (más conocida como la Recta Provincia), que a fines del siglo XIX operaba en distintas localidades de la isla, apropiándose también paródicamente de la división administrativa del Imperio Español como modelo de su propia organización territorial. Así Achao era Buenos Aires; Queilén, España; Rauco, Salamanca; Tenaún, Santiago... Pero ejercían a su vez una forma efectiva de soberanía salamanquera al funcionar como un tribunal por el que se seguían pleitos y ejecutaban condenas de muerte.²³ Con esto quiero señalar que entrar en la salamanca implica también entrar en una relación particular con la violencia, una que no deja de preguntarse por sus potencialidades estratégicas y contingentes, al tiempo que interrumpe, eventualmente mediante la parodia, la pregunta por su legitimidad.

23 Para un estudio sobre este caso ver Gonzalo Rojas Flores, *Reyes sobre la Tierra. Brujería y chamanismo en una cultura insular. Chiloé entre los siglos XVIII y XX* (Santiago: Editorial Biblioteca Americana, 2002).

Equivalencia neoliberal e interrupción nómica: el conflicto de las facultades como contrato social¹

Sergio Villalobos-Ruminott
University of Michigan

Introducción

El día jueves 28 de julio del año 2016, mediante una sucinta declaración pública emitida de manera no convencional a través de su página web,² el Ministerio de Educación del gobierno de Chile explicaba, sin explicar, la petición de renuncia hecha informal y autoritariamente a la recientemente nombrada Rectora Roxana Pey, quien estaba a cargo del proyecto de organización, institucionalización y puesta en marcha de la Universidad de Aysén, una de las nuevas universidades públicas creadas en el marco de la reforma educacional chilena que se ha venido gestando desde las últimas décadas del siglo XX. El argumento utilizado por el comunicado acusaba una incompatibilidad entre las decisiones y las opiniones expresadas por la Rectora Pey y el interés público representado por los lineamientos generales de la política de educación superior del gobierno. De una u otra forma, la renuncia se pide porque la Rectora Pey no respondía a la política del Ministerio o, mejor aún, porque respondiendo fielmente al espíritu de esa política, no responde a la interpretación circunstancial y realista que de ella hace el gobierno. Nos dice el comunicado: “Los planteamientos de la Dra. Pey en materia de financiamiento institucional, no han tenido en consideración el debate público sobre la gradualidad y avance de la gratuidad universitaria, lo que le ha sido explicitado en diversas ocasiones por esta Secretaría de Estado.”³ Sin embargo, cabe destacar acá que el llamado debate público, al que alude el comunicado, es todo menos un debate público, y representa una forma muy naturalizada de entender tanto la democracia como el espacio público, es decir, se trata de la impostación de lo público desde cerradas camarillas de expertos cuyos

1 La confección de este texto debe una deuda impagable a las discusiones sostenidas en el grupo “Infrapolitical Deconstruction,” y particularmente a Alberto Moreiras, Willy Thayer, Jaime Rodríguez Mattos y Ronald Mendoza de Jesús.

2 MINEDUC, “Declaración pública,” 28 de julio de 2016, <http://www.mineduc.cl/2016/07/28/declaracion-publica-6/>

3 Ídem.

intereses, lejos de ser ampliamente debatidos, responden a las lógicas corporativas que caracterizan el giro neoliberal de la democracia chilena. Haber saltado esa “gradualidad,” haber asumido la gratuidad como posibilidad efectiva, es el pecado de la Rectora Pey, pues con ello pasa a llevar los intereses en juego de todos aquellos que entienden la educación como una actividad lucrativa y que, consistentemente, lucran desvergonzadamente de ella. Según el Ministerio, se trata de un abuso de confianza, pues su condición de Rectora de una universidad en formación no le aseguraba autonomía, sino subordinación a los criterios realistas del cálculo político gubernamental.

Sin embargo, la ambigüedad del procedimiento de destitución, la ausencia de un pronunciamiento claro por parte de la Ministra de educación o de la Presidenta, la utilización del Twitter como medio para diseminar las decisiones, no dejan de delatar el carácter *débil* de esta intervención. En efecto, más que una intervención estatal autoritaria regida por un principio soberano y despótico, lo que ha ocurrido en este caso muestra la debilidad del mismo estado para oponerse a la lógica mercantil que codifica las políticas públicas y, en particular, las políticas educativas, en la actualidad. Lo que habría hecho la Rectora, su culpa, no es haberse apartado de una sólida política estatal, sino haber capitalizado su *falta*, afirmando la gratuidad como posibilidad más allá de la orientación lucrativa que todavía determina las tibias reformas de la educación superior en el país. Detrás de la petición no está entonces la mano de un estado soberano, sino la soberanía del capital dispuesta a proteger sus nichos de acumulación.

Como sea, lo que nos interesa de este episodio en la historia reciente de la universidad pública no es ni el proyecto implementado por la Rectora Pey, al que habría que atender en otro momento, ni las orientaciones o fundamentos de su *sui generis* relación con la comunidad regional. Lo que nos interesa de este comunicado, de la política que lo motiva y de la actuación poco transparente del gobierno, tiene que ver con la larga historia de la expropiación de lo común que ha caracterizado el proceso de modernización acelerada de la sociedad chilena, implementada, *manu militari*, desde los años 1970, pero eficientemente continuada por los gobiernos post-dictatoriales. A partir de esta coyuntura quisiéramos pensar la relación entre estado y universidad, una vez que ambas instancias han sido fuertemente modificadas por el llamado proceso de globalización. Así, desde esta perspectiva, el conflicto entre el Ministerio de Educación del gobierno de Chile y la Rectora Pey no es circunstancial, sino que se muestra como síntoma de un proceso de privatización corporativa de la universidad, del estado y de la esfera pública. Una privatización que hace de lo público no el espacio del uso común de los bienes, sino una mera instancia de publicitación de los intereses privados. En tal caso, la petición de renuncia no hace sino confirmar que estamos domiciliados en el mismo estrato histórico inaugurado por los procesos de privatización y racionalización llevados a cabo por los rectores militares durante la dictadura, y continuados por la reforma educacional implementada por los gobiernos transicionales en los años 1990.

En otras palabras, lo que llama la atención de la petición de renuncia no es la petición misma, pues ésta resulta del todo coherente con la naturalizada orientación neoliberal que define la comprensión de lo político y lo público en el país, sino la (des)afortunada circunstancia de haber nombrado a la Dr. Roxana Pey como responsable de la puesta en marcha de la Universidad de Aysén, sin percatarse a tiempo de que su rectorado podría *delatar* las inconsistencias de la retórica publicista y corporativa de la gestión gubernamental. En el fondo, la petición de renuncia no es sino un llamado al orden, un llamado de atención para recuperar el monopolio retórico de las figuras de la democracia, lo común, lo público y la educación, pues más allá de las formalidades aducidas por el gobierno en este y en los siguientes comunicados, se trata, ante todo y sobre todo, de una clara intervención que subordina la universidad, su promesa y su posibilidad, a las decisiones y a los intereses corporativos que sobredeterminan la relación entre estado y universidad. La destitución de la Rectora Pey, hecha en nombre de una política estatal, suspende la autonomía universitaria al desplazarla en nombre del “interés público,” del “proyecto universitario” y, sobre todo, del “gradual proceso transicional” que dicta la ley de su misma implementación. El gobierno sabe mejor que nadie, esa su reivindicación, lo que la universidad, centro de saber por excelencia, *no sabe*.

En ese sentido, el Ministerio hizo ver la necesidad que la propuesta estatutaria considere que la Universidad de Aysén se encuentra en una fase fundacional de su comunidad académica y, por otra parte, que los estatutos necesariamente se aplicarán en una etapa de transición toda vez que el país está iniciando un debate sobre educación superior que incluye un marco común de gobierno universitario que, una vez aprobado, deberá ser recogido por los estatutos de las universidades estatales.⁴

En última instancia, este episodio no hace sino confirmar que la misma lógica de la “transición” —lógica infinita— opera como mecanismo de recorte y contención de los procesos democráticos, hipotecando sus posibilidades en nombre de una cierta gradualidad y evolución que nos llevarían, parsimoniosamente, a la mayoría de edad. Lo sintomático de esto, sin embargo, es que la misma universidad, pensada modernamente como aquella institución en la que se fomentaría el uso público de la razón para asegurar la mayoría de edad de los ciudadanos, quede *infantilizada* y sujeta al plan de desarrollo gubernamental, que no responde a lo público (pues lo público es una argucia retórica), sino a los intereses corporativos que estructuran *el nuevo contrato social neoliberal*.

La petición de renuncia entonces no hace sino confirmar la larga transformación de la universidad nacional, que estuvo orientada a la producción de cuadros intelectuales y técnico-profesionales para el desarrollo del país, en el contexto del

4 Ídem.

capitalismo moderno. Gracias a la misma globalización o desregulación de los procesos de acumulación capitalista, ya decididamente articulados más allá del patrón predominante de la economía nacional y de la geopolítica imperial moderna, esa universidad es cada vez menos probable. La llamada crisis de la universidad moderna que implica tanto una crisis de las humanidades y de su tradición crítica como una crisis de la calidad, de la cobertura, de la orientación, etc., a pesar de sus dimensiones diferenciadas, apunta a la condición inverosímil de la clásica función universitaria en el contexto del nuevo contrato social. Ni la producción de cuadros técnico-profesionales, ni el fomento del espíritu crítico, ni la flexibilización de sus lógicas curriculares, ni la inherente promesa de “movilidad social,” pueden ser mantenidas en el contexto contemporáneo. Estamos domiciliados en un *interregno* donde la misma universidad ya no puede ser representada bajo las figuras de la razón y de la autonomía, como un lugar a salvo, a distancia y a resguardo, de la vertiginosa transformación del mundo. El remolino de lo real se ha tragado a la universidad y es necesario pensar las consecuencias de esa anulación de la llamada “distancia crítica” para evitar la repetición ingenua de viejas agendas críticas y liberacionistas. Lo que sigue son algunas consideraciones introductorias sobre este problema.

El nuevo contrato social

Convencionalmente, la pregunta por la universidad pareciera referirse a una realidad constituida universitariamente. Sin embargo, esto no equivale a decir que la universidad piensa universitariamente lo real y, por tanto, solo piensa un aspecto de la realidad. Por el contrario, la pregunta por la universidad implica también, ya desde su mera formulación, la aceptación de su condición aporética, condición debida a su pretensión de captar las dinámicas históricas de su época mientras no puede escapar a esas mismas dinámicas. La consecuencia fundamental de esta aporía es que cualquier discurso universitario que intente sobre-codificar dichas dinámicas, desplazándolas o resolviéndolas, quedará inexorablemente sujeto a ellas. Es en esta tensión donde se constata la inutilidad de hablar de la Universidad (como un universal neutro), ya sea pasada, moderna o “posible,” como si se tratara de una idea, modelo, arquitectónica o institución, pues la universidad es ya, desde siempre, *una articulación contingente de fuerzas y facultades en pugna*. La contienda kantiana de las facultades,⁵ por lo tanto, no es solo una hipótesis filosófica para determinar el rol de la facultad de filosofía al interior de la universidad prusiana, sino una caracterización de la relación entre universidad y poder (entre universidad y hegemonía), ya sea de cara a su “interior” como división del trabajo universitario, ya sea de cara a su “exterior,” en cuanto

5 Emmanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, ed. y trad. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2005).

sustento y mediación en la configuración hegemónica del poder y su legitimidad en los modernos estados soberanos.

Conviene, en tal caso, tener presente el contexto en el que Kant escribe su opúsculo sobre la universidad y su autonomía, pues mientras Prusia sufre un proceso de desmontaje de los avances de la Ilustración y de contra-reforma religiosa para restituir la centralidad de la religión más allá de los intentos por acotarla a los límites de la mera razón, el texto kantiano intentaba oponerse a esa contra-fuerza dogmática y conservadora. En este sentido, Kant desenmascara una razón más poderosa que las razones filosóficas pues la filosofía constituye una facultad menor, sin otra fuerza que la de su uso público y libre de la razón; una razón sin razón que obligaba a la universidad, y a la filosofía en particular, a reprimir o contener sus críticas y a someterse al mandato de la teología. Sin la posibilidad de hacer uso público de la razón, la filosofía y la misma universidad quedarían —eso es lo que lamenta Kant— sujetas a la mera contingencia del poder y a su uso puntual de las Facultades Mayores, es decir, la filosofía y la misma universidad quedarían desvinculadas de la predisposición moral de la humanidad (según su relato histórico providencial) que se confirma con la búsqueda desinteresada de la verdad. Es esto lo que está en juego para él con la restauración conservadora emprendida por Guillermo Federico II y el ministro Woellner.⁶ Nosotros, por contraste, ya no confrontamos el Dios rígido de la teología imperial, sino el Dios flexible del desarrollo y la modernización, y en esa diferencia se juega toda nuestra actualidad.

En tal caso, si la relación entre la universidad y la organización hegemónica del poder del estado comenzó a manifestarse con claridad desde la intervención kantiana,⁷ esto se debe al hecho de que es ahí donde se define el contrato social estructurante de la organización nómico-territorial moderna, pues habría que leer el texto kantiano en relación con su filosofía práctica, jurídica e histórica, para entender la profundidad de sus planteamientos. En efecto, la intervención kantiana sobre *El conflicto de las facultades* debe leerse como prolongación puntual, pero consistente, de su filosofía práctica, inaugurada sistemáticamente con su segunda *Crítica*, pero prolongada en la serie de textos relativos a la pregunta por la historia. En ellos, como ya se deja ver en el mismo prólogo de la primera *Crítica*, lo que está en juego son las condiciones de posibilidad de la política moderna entendida como *Gran Política*, por oposición a los debates palaciegos donde no hay realmente nada en juego. Lo que define a la política kantiana, entonces, es la constatación tanto de la predisposición moral del género

6 Ver Estudio introductorio de Roberto R. Aramayo, en Kant, *El conflicto de las facultades*.

7 Aunque otro tanto habría que decir de la llamada universidad cartesiana, y de la organización napoleónica de las facultades, contemporánea a la kantiana. Ver Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epilogo del Conflicto de las Facultades)* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1996). Y, por supuesto, el trabajo de Jacques Derrida agrupado en el tomo dos de su *Derecho a la filosofía*, que circula en español como volumen independiente bajo el título *El lenguaje y las instituciones filosóficas* (Barcelona: Paidós, 1995).

humano, como del sentido progresivo de la historia, cuestiones que se anuncian tanto en el entusiasmo medido y a distancia con la Revolución, como en la esperanza secular surgida de la Ilustración. La universidad es, por lo tanto, un lugar estratégico para la puesta en práctica de dichas condiciones y su sobre-codificación teológica amenaza no solo a la autonomía universitaria, sino a la misma posibilidad de una política moderna de alcance “universal.” Así, la universidad, más que la mera “división industrial de conocimientos” orientados a la educación de los ciudadanos modernos, es también la instancia privilegiada para la producción, universalización y confirmación del pacto social, toda vez que en ella no solo se fragua la narrativa legitimadora del poder, sino también se optimiza el régimen lingüístico adecuado para sentar una audibilidad eficaz en la universalización del derecho como operación efectiva destinada a asegurar el orden social. En efecto, universidad y derecho confirman, en última instancia, la predisposición del “género humano” *hacia mejor* más allá de la eventualidad y del *entusiasmo* que puedan generar ciertas coyunturas históricas como la Revolución francesa o la reorganización del Imperio prusiano.

Obviamente, desde esa fundamentación kantiana de la universidad hasta nuestros días no hay una historia homogénea y ajena a las accidentadas dinámicas históricas, pues lo que ha predominado es una idea de universidad fuertemente vinculada al universalismo capitalista moderno y sus organizaciones territoriales. Un universalismo paradójico que se regula de acuerdo al ritmo de los procesos de acumulación y de valoración que definen tanto a la economía como a la política moderna, más allá del interés de la razón universitaria. En tal caso, el actual proceso de globalización ha implicado el agotamiento de la economía nómicamente articulada en torno a las figuras modernas de la soberanía, de la universidad nacional y de la filosofía como facultad menor, mediadora y defensora del interés sin interés de la razón, y esto se traduce en el predominio actual de la equivalencia nihilista o de la intercambiabilidad general que no solo desplazaría las referencialidades territoriales e institucionales de la imaginación política moderna, sino que nos permitiría interrogar el reformismo político y la crítica universitaria actual en su propia *obsolescencia*.

Vamos por parte. Por un lado, la noción de globalización no tiene pretensiones prescriptivas y más bien evoca el debilitamiento de la filosofía de la historia moderna. Es decir, no se trata de una última etapa en el desarrollo de las predisposiciones morales del “género humano,” sino de una especialización radical de la misma temporalidad en la que se inscribía el proyecto de la Ilustración. En tal caso, diríamos que “globalización” es un término negativo que apela al debilitamiento y a la disolución de los criterios distintivos de la modernidad occidental, y por tanto no es una nueva positividad (para usar un término hegeliano), sino una desregulación y radicalización de las dinámicas contenidas en el contrato social moderno. En otras palabras, la globalización no es una categoría de la filosofía de la historia, sino un nombre que alude a su “disolución.”

Por otro lado, hemos introducido la noción de equivalencia general propuesta por Jean-Luc Nancy,⁸ pues con ella queremos apuntar a la subsunción general de toda actividad universitaria a la lógica del valor, lógica que supone su conversión en unidad medible e intercambiable. La equivalencia general es la conversión de la singularidad (de la experiencia, del saber, de la creación, del pensamiento, etc.) en unidad intercambiable, en particularidad en la que se expresa la ley general del intercambio y la ley del intercambio generalizado en nuestra actualidad. Un ejemplo palpable de esta equivalencia general está dado por las retóricas de la calidad y del ranking, que reducen la singularidad de la experiencia formativa a unos cuantos indicadores formales que terminan por definir las políticas públicas relativas a la misma universidad. En este sentido, esta equivalencia general y generalizada también implica el predominio de los procesos de valoración más allá de la lógica del capitalismo clásico, en términos de articulaciones *contingentes, axiomáticas y puntuales*, ya desvinculadas de toda referencialidad clásica, como fueron el desarrollo y realización del proyecto nacional para la universidad moderna. Sin embargo, este predominio de la equivalencia general *no constituye época*, precisamente porque ya no responde a leyes universales ni a determinaciones de una totalidad pre-existente, sino a la radicalización del carácter axiomático y contingente de sus procesos de acumulación, cuestión que tiene, como consecuencia primera y radical, el obligarnos a revisar no solo la crítica marxista de los procesos de valoración, sino incluso la misma representación molar y monumental del capitalismo. En otras palabras, pensado desde la equivalencia general, el capitalismo ya no es un sistema, sino una “metáfora” —heredada de las teorías económico-sociales del siglo XVIII y XIX—, metáfora que intenta dar cuenta de múltiples formas de articulación social contingente gracias a lo cual la misma equivalencia general no puede ser elevada a la condición de principio trascendental de articulación del capitalismo contemporáneo, pues ya no hay ni capitalismo ni principios trascendentales.

A la vez, lo que hemos llamado *la obsolescencia de la imaginación política* moderna no niega la *pertinencia* de las batallas puntuales por el futuro de la universidad —batallas que en más de alguna ocasión han logrado interrumpir la lógica des-referencializadora y privatizadora del orden neoliberal contemporáneo: la persistencia de la universidad pública en algunos países, la influencia de organizaciones profesionales, los movimientos estudiantiles, etc.—, pero sí nos dice mucho sobre la función e inscripción de la universidad en el nuevo contrato social contemporáneo. Y, cuestión aún más delicada, nos dice que la otra cara de esa obsolescencia es la *crisis de predominancia* que afecta al pensamiento crítico contemporáneo; *crisis no moderna* en cuanto no podría ser superada por un nuevo régimen categorial de recambio,⁹ sino *crisis nihilista* en la medida en

8 Ver Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009) y Jean-Luc Nancy, *After Fukushima*. (New York: Fordham University Press, 2015).

9 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*.

que el predominio de la intercambiabilidad general es el fin de la organización jerárquica de la relación entre teoría y práctica. En el fondo, se trata de sacar las consecuencias de este *predominio* de la indiferenciación que afecta a la oferta teórica universitaria actual pues la equivalencia general sería “nihilista” en la medida en que desactiva las formas modernas de la hegemonía. Al mismo tiempo, todavía debemos atender a los matices encerrados en la cuestión de la obsolescencia, que intenta dar cuenta de la disyunción de la relación entre teoría y práctica, y que apunta a un cierto *anacronismo* de la politicidad moderna, sin que ello signifique entender a la misma obsolescencia como consecuencia del vértigo temporal de la permanente modernización institucional. La obsolescencia habría que pensarla entonces en su doble registro, como *anacronía* y como *disyunción*, y no como una categoría propia de la filosofía de la historia y la modernización, que es como se piensa en el contexto el reformismo universitario. Solo así se hace posible comprender la situación de la universidad contemporánea y su relación con el “afuera” universitario, mediante la figura del interregno.

En este sentido, aunque la palabra nihilismo introduce muchas ambigüedades, esto no debería llevarnos a proponer una política “refundacional” de los “valores verdaderos” o de los “principios fundamentales,” pues una política de tal tipo no solo es propia de la imaginación política moderna, sino que no puede dejar de “abastecer al nihilismo” en su intento por desplazarlo.¹⁰ La crisis nihilista no se “supera” mediante la constitución de una nueva economía principal, sino radicalizando la condición irresuelta del interregno, para abrirnos hacia una relación distinta con el tiempo (y con la técnica). Pues, todo intento por restituir la relación determinativa entre teoría y práctica, entre filosofía e historia (como filosofía de la historia, precisamente), por muy progresista que sea, no hace sino abundar en la errancia producida por la falta de suelo (*nomos*) característica de la condición *anómica* del nuevo contrato social, justo ahí donde el capitalismo ya no necesita de filosofía de la historia, dada su condición axiomática y contingente.

Con estas primeras observaciones no intentamos sin embargo negar la situación de alguna universidad específica, sino problematizar la misma función de la universidad en la economía general de las sociedades contemporáneas. En otras palabras, la lucha por convertir a la universidad en un derecho universal puede perfectamente coincidir con la pérdida de relevancia política de la universidad, esto es, con su funcionalización mercantil exitosa. *Excelencia e irrelevancia*. Por lo tanto, deberíamos pensar la universidad, su condición aporética, no solo desde el punto de vista de la agenda democratizadora, sino desde el punto de vista del desplazamiento general de su función clásica en el nuevo contrato social que define las relaciones entre el estado, el mercado y la sociedad, atendiendo, sin embargo, a la transformación de estas mismas nociones de acuerdo con el proceso general

10 Willy Thayer, “Hacia un concepto heterocrónico de lo ‘actual.’ Para una crítica del nihil,” en *Contemporaneidad(es)*, ed. Ramón Ramos *et al.* (Madrid: Sequitur, 2012), 197-232.

de flexibilización del patrón de acumulación del capitalismo contemporáneo.¹¹ En este sentido, ya no se puede pensar automáticamente en términos de universidades nacionales y técnico-profesionales, universidades del Primer y del Tercer mundo, universidades resistentes y coloniales, pues así solo se re-insemina la lógica nómica y dicotómica propia de la crítica y la política moderna. Entender el carácter *anómico* de la acumulación contemporánea no equivale a reemplazar un suelo por otro, sino a confrontar el problema de la desterritorialización del capitalismo y de la misma universidad. Flexibilización curricular, privatización y reorientación mercantil de los planes y programas, estandarización y evaluaciones cuantitativas, la sustitución de la complejidad por la llamada “calidad” que se define con criterios espurios y mercantiles, etc., son otras tantas manifestaciones de este proceso.

Universidad e infrapolítica

Necesitamos sin embargo prevenir una confusión frecuente: la irrelevancia de la universidad respecto a la economía general de las sociedades contemporáneas no es una alusión genérica o lateral a la problemática marxista de la base y la superestructura, ni intenta reponer el viejo debate cultura/mercado que ha fomentado las críticas culturalistas al neoliberalismo en general. Por el contrario, estamos refiriéndonos a la misma reconfiguración del patrón de acumulación según una flexibilidad que rompe con todo modelo orgánico, arquitectónico, determinista de la historia y, en un sentido muy preciso, rompe con las formas más o menos estandarizadas de entender la política moderna. Así, por un lado, la pérdida de relevancia política de la universidad está relacionada con su reconversión curricular y con su integración flexible a la lógica de la acumulación contemporánea, en la medida en que esta ya no puede funcionar como *catecón* (bloque de contención) de los procesos de circulación ampliados del saber y sus aspiraciones etnográficas, haciendo que su oferta circule más allá de los límites de la economía nacional. Pero, por otro lado, esta pérdida de relevancia política se debe también al reemplazo de la función mediadora de la universidad (y de sus saberes) en la estructuración hegemónica del poder, gracias a la misma configuración post-hegemónica y auto-referencial de dicho poder. La post-hegemonía (en nuestro argumento), no se refiere a un desplazamiento desde la ideología y la persuasión hacia el terreno de los afectos o hacia la multitud descentrada y resistente a la

11 Noticias de esto dan el proceso, aún en curso, de racionalización neoliberal implementado en América Latina, en general, en los años 90; el Plan Bolonia en Europa; el predominio corporativo y de los *Think Tanks* en Estados Unidos, y la universalización de los imperativos pragmáticos y flexibles del capitalismo contemporáneo, como criterio de definición de la función universitaria actual. Contrástense las contribuciones de François Lyotard, *La condición postmoderna* (2004), Bill Readings, *The University in Ruins* (Thayer, “Hacia un concepto heterocrónico de lo ‘actual’”) y José Joaquín Brunner, *Educación superior en América Latina* (1990). Y, por supuesto, la amplia discusión en torno al post-fordismo y las transformaciones históricas del proceso de valoración en la universidad contemporánea.

interpelación ideológica, sino que la post-hegemonía es la condición distintiva de la constitución de un poder que ya no pasa por la mediación humanista-letrada, por la función interpelladora de la ideología y sus *fictional ethnicities* acotadas, sino por la configuración duopólica del poder contemporáneo.¹² No se trata, en otros términos, de una cancelación voluntarista de las luchas hegemónicas y nómicas, sino de interrogar su alcance real en un mundo cuya articulación ya no responde a la arquitectónica moderna.¹³

Es aquí donde la postulación de una instancia reflexiva, ya no mediada por la función moderna de la universidad y por el *entusiasmo politizador* que la caracterizó, no debe confundirse ni con una evasión ni con una propuesta idealista, ni menos con una agenda política nihilista o pesimista que quiere negar las luchas locales por defender la universidad pública o nacional y que se contenta con denunciar las paradojas de las agendas integradoras, reformistas y neoliberales blandas.¹⁴ Intentamos, por el contrario, pensar a la misma universidad en su devenir post-hegemónico, desarticulada de la clásica función mediadora que le era asignada en el moderno contrato social, como condición de posibilidad para un pensamiento crítico de la facticidad que ya no esté configurado por el régimen categorial moderno, su entusiasmo y su pulsión politizadora, toda vez que dicha pulsión no es sino la materialización de la voluntad de poder distintiva de la metafísica en su momento de planetarización. En efecto, se trata de pensar el *entusiasmo politizador* como aquel que aúna los cálculos sobre la historia con las facultades del sujeto, cuestión que encuentra en Kant su formulación de base (su condición de posibilidad). Sin embargo, más allá de la interrogación del entusiasmo llevada a cabo por Lyotard,¹⁵ sugerimos acá la necesidad de pensar la crítica heideggeriana a la voluntad de poder nietzscheana (en toda su complejidad)

12 Brett Levinson, *Market and Thought. Meditations on the Political and Biopolitical* (New York: Fordham University Press, 2004).

13 Carlo Galli, *Political Spaces and Global War* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010). Más allá de la discusión empírica y, por tanto, inagotable, respecto a las nuevas características del duopolio o del nuevo orden mundial, tanto Galli, en una vertiente rigurosamente geopolítica y post-schmittiana, como Levinson, en una comprensión más compleja de las transformaciones de la relación entre pensamiento y globalización (Brett Levinson, *Market and Thought* [New York: Fordham University Press, 2004]), apuntan no a la infinita descripción del nuevo orden mundial, sino al cambio cualitativo de la serie de categorías que permitían la comprensión del mundo moderno. La relevancia del trabajo de Levinson, en nuestro caso, es que constituye un temprano intento por reflexionar en torno a las consecuencias de este agotamiento categorial y nómico para el pensamiento crítico, más allá de las triviales denuncias del neoliberalismo o de la crisis universitaria que no piensan las transformaciones de su mismo lugar de enunciación.

14 Neoliberalismo blando o de segundo orden, que ya no se opone al estado y que lo utiliza como aparato de contención, manteniendo ciertos niveles de gasto social y de políticas públicas, para proteger las formas de neo-extractivismo y acumulación contemporáneas, incluso con retóricas progresistas y distribucionistas.

15 Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (Paris: Galilée, 1986).

como indicación relevante para desactivar dicho entusiasmo politizador con el que, universitariamente, se restituyen nuevas agendas emancipatorias, nuevas subjetividades revolucionarias y nuevas configuraciones del canon y del archivo, recuperativas y mistificadoras, para resolver el hiato que separa el quehacer reflexivo del quehacer práctico.

En otras palabras, el intento universitario por restituir una relación determinativa entre teoría y práctica, entre filosofía e historia, tiende a manifestarse como entusiasmo politizador y, por tanto, tiende a quedar atrapado en la misma *voluntad de poder* que caracteriza a la metafísica en la época de su realización planetaria.¹⁶ No nos referimos solamente a la organización disciplinaria de la universidad moderna y a su partición geopolítica en áreas de interés, sino también a la organización caudillista de los ‘liderazgos’ universitarios, agrupados en torno a un nombre de referencia, a un archivo o a una tradición, sin la posibilidad de escapar a la economía principal y a sus procesos de traductibilidad, que definen a la práctica intelectual como vigilancia, disputa por el poder, preponderancia y auto-promoción, a cargo de los “arcontes” o guardianes del archivo y su utilización. Sin atender a esta economía principal y a esta distribución de los “liderazgos,” se tiende a reducir el potencial reflexivo del trabajo intelectual a una cuestión de escuelas y feligresías, de credos y de amigos y enemigos, es decir, a una cuestión eminentemente política, pero en sentido schmittiano, es decir, a una *política de la amistad*.

Por supuesto que con esto solo hemos indicado la dirección de nuestro trabajo, en otro momento —momento que ya siempre está con nosotros—, deberemos desplegar la serie de implicaciones que se juegan en esta lectura heideggeriana de Nietzsche, esta lectura de la voluntad de poder como última manifestación de la metafísica, y preguntarnos, más detenidamente, por la implícita copertenencia entre el entusiasmo politizador, la voluntad de poder y las políticas de la amistad —que en su gradiente schmittiano Derrida ha sometido a rigurosa revisión¹⁷—, pues sería en relación con esta constelación política, con esta constelación a la que identificamos como constitutiva de la Gran Política moderna, donde pensamos nuestra inflexión infrapolítica, no como crítica ni refutación, sino como ahondamiento de las paradojas naturalizadas en el pensamiento político occidental.

Intentamos entonces pensar la universidad, no en su diversidad fenoménica, sino en su inscripción en la nueva división “internacional” del trabajo, donde más que informar el pacto social, lo confirma *ex-post-factum*, mediante la producción de consensos compensatorios ya sancionados, fácticamente, por los poderes de turno. En tal caso, el duopolio al que nos referíamos no funciona como una macro-categoría normativa, sino como una hipótesis orientada a interrogar las relaciones

16 Martin Heidegger, *Nietzsche* (Barcelona: Destino, 2000).

17 Jacques Derrida, *Políticas de la amistad* (Madrid: Trotta, 1998).

indeterminadas entre guerra, acumulación y soberanía en la actualidad. De la misma manera, al desocultar la copertenencia del entusiasmo politizador con la organización nómica del contrato social moderno, no intentamos renunciar sin más a la cuestión política, sino problematizarla radicalmente, poniendo en cuestión la serie de criterios que definen su posibilidad en el contexto de la onto-teología occidental. Es a esta posibilidad radical de problematizar la política a lo que llamamos *infrapolítica*, la que no se define por una renuncia conservadora a las luchas por el poder (luchas ya caídas a la misma onto-política occidental), sino por un doble registro de permanente cuestionamiento y de permanente desmetaforización. La infrapolítica entonces es una práctica de pensamiento que, por un lado, funciona como hiperpolitización que ya no coincide con la politicidad hegemónica moderna y, por otro lado, como práctica reflexiva que suspende la híper-productividad semiótica del aparato universitario y su constante oferta metafórica. Pero, ¿no es la misma infrapolítica una metáfora más? O, mejor aún, ¿existe un lenguaje a salvo de la metaforicidad? No, pero en la medida en que la infrapolítica no se propone como teoría (ni como filosofía de la historia, determinativa, normativa, explicativa), en la medida en que la infrapolítica es una práctica de pensamiento, es también una práctica abierta a su propia e infinita problematización. La infrapolítica habita entonces el horizonte de la destrucción-deconstrucción abriéndose hacia la problemática de la historicidad, sin aceptar el chantaje convencional que impone restituírle una función pública y moral al pensamiento.

Por supuesto, la cuestión de la hiperpolitización la tomamos de Jacques Derrida y de sus respuestas a Richard Rorty¹⁸ quien acusaba a la deconstrucción de impotencia política, esto es, de ser un tipo de ironía privada sin consecuencias públicas. Sin recurrir al esquema moderno de la politicidad asociada con las figuras de la voluntad, del poder, de la razón y del sujeto, Derrida muestra a la deconstrucción como una práctica política orientada a la cuestión de la justicia, imposible de reducir a los términos principales del derecho y de sus formas contractuales. Sugerimos entonces una fuerte relación entre la condición post-hegemónica del nuevo pacto social, la hiperpolitización como suspensión de la soberanía y del entusiasmo y la infrapolítica como posibilidad de un pensamiento de lo político no alimentado por las figuras de la politicidad moderna. En este sentido, la infrapolítica es la posibilidad doble de pensar la vida sin reducirla a la politicidad moderna, y de pensar la política sin reducirla a las figuras consulares de la voluntad y de la soberanía.

En tal caso, la infrapolítica atiende a la constitución post-hegemónica del poder y la planetarización de la metafísica como realización-agotamiento de su organización principal y nómica. Es decir, lejos de restituir a la Gran Política

18 Jacques Derrida, "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo," en *Deconstrucción y pragmatismo*, ed. Chantal Mouffe (Buenos Aires: Paidós, 1998), 151-170.

moderna, la interrogación infrapolítica habita el paisaje anómico y devastado de la globalización contemporánea como realización planetaria del capitalismo, esto es, como realización de la ontoteología, sin apostar por su superación (ingenua), ni por la restitución de una nueva economía determinativa, que vuelva a suturar la relación entre teoría y práctica. Se trata de un anarquismo ontológico que previene el entusiasmo politizador moderno y, aunque deberíamos decir mucho más sobre este anarquismo ontológico, sobre todo para prevenir la re-jerarquización implícita a la diferencia entre el ser y sus manifestaciones ónticas, intentamos acá simplemente sugerir su pertinencia acotada a la problemática de la universidad toda vez que intentamos poner en cuestión la arquitectura referencial, nómica y arcóntica de su organización moderna.

Para recapitular entonces, digamos que el hecho de que el poder funcione o se constituya con independencia de la lógica de la legitimación clásica, es precisamente lo que podríamos llamar su configuración post-hegemónica, teniendo siempre presente que la post-hegemonía no es solo una crítica puntual a la teoría de la hegemonía (de Gramsci a Laclau), sino ante todo la constatación de la prescindencia de la mediación universitaria en la articulación del poder. En este sentido, lo que nos interesa en esta reflexión no se refiere a la desaparición o al agotamiento puntual de alguna universidad local, nacional, regional, sino el desplazamiento de la misma universidad desde el contrato social que define la relación entre estado y sociedad en la modernidad occidental. A la vez, gracias a este desplazamiento, todavía en curso, la politicidad moderna parece perder su pretendida potencialidad, llevándonos a profundizar la siguiente paradoja: mientras más afirmamos esta politicidad, más lejos parecemos ubicarnos de la posibilidad de comprender la cuestión del nuevo contrato social universitario, abasteciendo la misma economía nómico-identitaria que estructuró a la universidad moderna, es decir, re-inseminando los mecanismos universitarios de sobre-codificación del pensamiento crítico, pero de un pensamiento ya inscrito y funcionalizado en los procesos de equivalencia general.¹⁹

En este sentido, el desplazamiento de la función mediadora de la universidad, una de las mediaciones constitutivas del contrato social moderno, parece ameritar una nueva problematización. Se trata de pensar la cuestión de la universidad de acuerdo a una nueva configuración del poder, de la política, que no responde

19 Y acá debemos ser claros en distinguir dicho pensamiento crítico de la crítica como facultad universitaria, judicial y universalizante. Por eso la necesidad de no homologar la función de la universidad con la mundanidad inherente a dicho pensamiento, y de estar advertidos de la forma en que el currículo neoliberal acoge, en su flexibilidad sin complejos, todos los discursos que puedan engrosar sus ganancias. De ahí también el moralismo ingenuo de aquellos que predicán en contra de la crisis de la filosofía y la exhortan a asumir las grandes tareas de la razón, sin advertir que esas tareas ya vienen asignadas por la misma división universitaria del trabajo que le depara al filósofo una heroica condición de *servidor público de la humanidad*.

a la serie de categorías que definen la imaginación moderna (clase, nación, pueblo, territorio, soberanía, etc.), y por tanto, se trata de pensar la relación entre universidad y globalización neoliberal apuntando no a la simple restitución y defensa de las economías nómicas e identitarias que definieron las agendas nacionales y anti imperialistas en el pasado. Sin embargo, tampoco estamos hablando de una situación sancionada, sino que apelamos a un desplazamiento desde las economías nacional-desarrollistas y reformistas hacia la constitución de una forma a-nómica de universidad, que expresa más que la constitución de una gran universidad global, la privatización definitiva de sus lógicas curriculares. Esta privatización (corporativización) no solo se refiere a lo que en Chile, como caso ejemplar, en los años ochenta se denominó racionalización y modernización de las universidades públicas,²⁰ sino a la emergencia de múltiples formas para-universitarias y de formación técnica y profesional que ya no responden a la agenda del estado nacional, al llamado interés público y, por tanto, a la tradición de la universidad nacional. En otras palabras, la flexibilidad curricular, el desmontaje de las humanidades, la orientación mercantil de la formación académica, el acoplamiento entre universidad y mercado, la excelencia y la calidad como categorías auto-referenciales, etc., son solo consecuencias de todo esto, síntomas, pero no el problema en sí, y es en esta confusión del síntoma con el problema donde se devela el carácter universitario del reformismo contemporáneo.

Paradojas de la restitución

Todo esto nos lleva a una situación bastante compleja: la condición post-hegemónica del nuevo contrato social y la condición anómica del capitalismo contemporáneo, sustraen el suelo del ejercicio universitario casi en todas sus funciones, particularmente en las relativas a la constitución de la distancia crítica, dejando de manifiesto su reorientación hacia la producción de calidad y de excelencia de profesionales rápidamente absorbibles en el mercado laboral. Más allá de la necesidad de expandir o masificar la cobertura universitaria o asegurar la gratuidad de la educación superior (agenda reformista que sigue siendo muy legítima, por cierto, sobre todo en contextos donde la misma educación universitaria se ha transformado en un nicho para los procesos de acumulación contemporáneos), se trata de pensar la situación del discurso crítico e histórico universitario, una situación que está caracterizada no por su carencia sino por la abundancia de ofertas de sentido, todas equitativamente competentes en la competencia universitaria. No estamos hablando de un problema curricular o técnico, sino de la función o aspiración de la universidad, y de la práctica crítica en general, con respecto a sus consecuencias para-universitarias. O si se quiere,

20 José Joaquín Brunner, *Educación superior en América Latina: cambios y desafíos* (Santiago: FCE, 1990).

el problema que tenemos entre manos no es la declaración de nuestras buenas intenciones, sino la necesidad de pensar en un horizonte reflexivo que ya no esté tramado por las figuras de la hegemonía ni por la re-territorialización afectiva y nómico-catecónica como confrontación, política y moderna, con la anomia del capital transnacional.

En general, los intentos re-territorializadores son re-activos y contestatarios con respecto a la lógica brutal de la acumulación flexible contemporánea y, así, configuran un imaginario político todavía marcado por las figuras de la comunidad, la nación, el pueblo y el derecho garantista, limitándose a ser una corrección *a posteriori* de las fuerzas activas del capital global. ¿Cómo pensar acá entonces una (infra)-política de la historia que no sea ni la Gran política moderna que surge con Kant, ni que se exprese en una concepción de la historia motivada por un principio evolucionista de comprensión, ya sea a nivel de las predisposiciones del género humano hacia mejor, o, simplemente, a partir de la confianza irreflexiva en la modernización y el desarrollo como horizonte infinito? ¿Cómo pensar entonces la práctica intelectual crítica y la misma posibilidad de la filosofía como uso público de la razón —más allá de la sobre-codificación universitaria y disciplinaria de su rol o función en la perpetuación o mejoramiento del contrato social? ¿Cómo, finalmente, pensar la crítica más allá de su inscripción en el dispositivo saber-poder, como tribunal y juicio confirmatorio del movimiento de la historia, evitando que sus practicantes se conviertan en hábiles albañiles de la Gran muralla china? Y estas no son preguntas simplemente especulativas, intentan mostrar que el conflicto de las facultades universitarias es mucho más heterogéneo que las disputas entre la facultad de filosofía, teología y medicina, y que en la propia facultad de filosofía habita una conflictividad mayúscula que no puede ser obliterada sin instrumentalizar a la misma filosofía de acuerdo con los intereses de un pacto social corporativo que le asegura *autonomía e irrelevancia* a sus practicantes.

Sin mediar esta reflexión, sin apuntar a estos desplazamientos, lo máximo a lo que podríamos aspirar —ese es nuestro argumento— es a la producción industrial de *servidores públicos de la humanidad*. Esa es la cuestión más delicada a pensar hoy, sobre todo cuando la misma filosofía se ve atacada por la proliferación de saberes técnico-gerenciales y por la masificación del *coaching ontológico* y las formas *New Age* del pluralismo cognitivo y de la crítica decolonial. La reacción conservadora a esta proliferación de discursos universitarios, liberalmente patentados por el currículo flexible y neoliberal contemporáneo,²¹ consiste en reiterar las jerarquías del currículo humanista tradicional, y las pretensiones científicistas de una filosofía abocada a desentrañar los infinitos laberintos de la conciencia cognoscente o, alternativamente, a realizar sus contribuciones a la sociedad a partir de la reducción pragmática de sus prácticas convertidas

21 Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

en protocolos de escritura cívica.²² Entonces, sin una crítica de la acumulación adecuada a su condición flexible, contingente y axiomática, corremos el riesgo de indiferenciarnos en la dinámica neoliberal contemporánea, o de resistir esa dinámica en nombre de una politización que yerra totalmente al aspirar a la contención de los flujos capitalistas desde la arquitectónica universitaria y disciplinaria moderna.

En el caso de las disciplinas relativas a los llamados estudios latinoamericanos (que es desde donde escribimos las siguientes reflexiones), la condición nómico-identitaria del pensamiento regional actual está constituido por una suerte de *criollismo tardío*. Esta forma tardía del criollismo no se refiere a la función formativa del primer criollismo latinoamericano, ni a sus complejas materializaciones étnicas a través de los siglos 19 y 20. El criollismo tardío, en otras palabras, no se refiere solamente a una etapa terminal del proyecto estatal soberano, nacional-desarrollista o nacional-popular de los últimos dos siglos, ni se agota en una etnicidad ficticia o “real” de referencia, sino que apunta al límite infranqueable del imaginario político intelectual contemporáneo que, más allá de su permanente “modernización,” no puede trascender su inclinación identitaria y nómica, cuestión que hermanaría, irónicamente, al criollismo tradicional con el neo-indigenismo y con las formas académicas de la crítica decolonial, las que basan su pertinencia en una ruptura radical con el primero.

Este imaginario nómico-identitario, aunque tenue o flexible, no puede escapar a una modalidad de la división universitaria del trabajo y, así, no puede escapar a la crítica como autorización, al sujeto como fuente del sentido, al saber como dignificación; no puede, finalmente, substraerse a la voluntad de poder, a la voluntad de “hacerse con el poder,” que constituye y alimenta al conflicto de las facultades, al interior de la universidad como disputas disciplinarias, y en su “exterior,” como batallas hegemónicas por el estado. En tal caso, hegemonía, voluntad de poder, facultad mediadora, juicio y razón, siguen articulando la economía referencial del criollismo tardío como promesa de un nuevo contrato social que contrarreste, *reactivamente*, la fuerza devastadora de la globalización mercantil-financiera. De la misma manera, la lucha por la hegemonía como estrategia contra la indiferenciación equivalencial capitalista termina, a pesar de las pulsiones “políticas” y las formas del activismo comprometido, en una confirmación de la misma equivalencialidad, predominio de valor cambiario y re-territorialización nómica de la imaginación, cuestión que limita fuertemente las potencialidades del pensamiento crítico. En otras palabras, el criollismo tardío mira hacia la cuestión del poder, hacia la cuestión de la voluntad, y arriesga con eso re-introducir una heroicidad partisana que copertenece a la metafísica occidental en su configuración onto-teo-política.

22 Reiner Schürmann, “Concerning Philosophy in the United States,” *Social Research* 61, núm 1 (1994): 89-113.

En tal caso, la posibilidad de un pensamiento capaz de suspender el horizonte nihilista de nuestra época, sin abastecerlo, estaría dada por una interrogación de la inscripción nómica (*logocentrismo sustituto*) del criollismo tardío latinoamericano, incluso en su versión deconstructiva y dignificante.²³ O, para decirlo de manera alternativa, la incapacidad de poner en cuestión el suelo naturalizado del pensamiento moderno universitario (patria-universidad nacional, tradición) condena a los críticos anti-neoliberales de la universidad a una situación de retaguardia desde la que solo pueden demandar, frente a la desterritorialización brutal del capital, una reterritorialización curricular y temática, sin advertir su complicidad con el programa expansivo y flexible del mismo capital que cuenta con la voluntad de poder como consumación de su onto-política y con el discurso crítico universitario como prueba de su excelencia académica.

Empero, junto al criollismo tardío constitutivo de la *intelligentsia progresista* contemporánea, aparece la vocación de servicio público y de inteligibilidad de la práctica intelectual universitaria, como si en eso se jugara la pertinencia del pensamiento o de la misma práctica filosófica que, en cuanto instancia mediadora, todavía estaría encargada de revisar los procedimientos racionales y científicos del saber contemporáneo. Quizás en esto radica la pertinencia de nuestra interrogación, en la posibilidad de habitar reflexivamente (más allá del moralismo anti-neoliberal y del debate cultura versus mercado), no solo a nivel de los contenidos explícitos del discurso universitario (filosófico o crítico), sino también a nivel de las condiciones de posibilidad de tales discursos desde la actual división del trabajo y desde la reorganización anómica y flexible de la universidad contemporánea.

Es aquí donde la reflexión del filósofo holandés Reiner Schürmann en torno al estado de la filosofía en Norteamérica (como sinécdoque de la cuestión de la filosofía universitaria y no como una cuestión puntual o nacional) podría resultar relevante.²⁴ Lo que habría que pensar en Schürmann es su crítica de la filosofía como disciplina universitaria, no en cuanto tradición crítica indisputada con su división del trabajo, resistente a las transacciones del conflicto de las facultades. Su relación con Heidegger es, en tal caso, decisiva. Por un lado, toda su lectura

23 Por supuesto, me refiero a la deconstrucción convertida en discurso universitario, no en cuanto intervención sobre la universidad, sino en tecnología y prótesis crítica, en su modalidad dogmática, como procedimiento de des-enmascaramiento y de auto-colocación de la filosofía como facultad mayor, reflexiva-comandante, que complementa las pulsiones del logocentrismo sustituto del criollismo tardío latinoamericano.

24 El trabajo de Reiner Schürmann merece una lectura rigurosa, a la que atendemos en otro lugar; bástenos por ahora referir su sintomática intervención “Concerning Philosophy in the United States,” *Social Research* 61, num. 1 (1994): 89-113, como indicación de la serie de problemas que se abren a la hora de constatar la copertenencia entre el agotamiento de la economía principal de la metafísica (*withering away*) y la captura procedimental y disciplinaria de la filosofía. En cualquier caso, no se trata de colocar a Schürmann en un lugar central, sino de entreverarse con su trabajo desde la constelación de problemas que caracterizan a la pregunta por la universidad y por el pensamiento contemporáneo.

de Heidegger intenta “rescatar” la destrucción desde la codificación metodológica que esta habría sufrido al subordinarla al proyecto fenomenológico que le asigna a la filosofía una función pública y convierte al filósofo, en palabras de Husserl, en un “servidor público de la humanidad,” cuestión que, inscrita en el horizonte kantiano, pareciera imponer sobre el pensar una cierta responsabilidad cívica. Para Schürmann, guiado por la destrucción heideggeriana que hace imposible las tareas infinitas de la conciencia descifradora, más que una responsabilidad cívica, la tarea de la filosofía es pensar el marchitamiento de la epocalidad metafísica y su economía principal. De la misma manera habría que pensar su distancia con el proyecto analítico y pragmático (distintos pero complementarios en esto), pues en dichas tradiciones otra vez la filosofía queda subordinada a una cierta función pública y democrática, que sobre-codifica el rigor del pensamiento desde la constatación del pacto social como realidad *naturalizada*. En tal caso, podría uno agregar acá, la investigación fundamental y el gran comentario como explicitación escolástica de la “obra,” se ven ahora complementados por la economía del *paper* en la tradición de la filosofía analítica y más precisamente, en su práctica universitaria o profesional, pues no se trata solo de un protocolo burocrático, sino de una convención lógica de inteligibilidad y racionalidad, como si el *paper* permitiera un debate democrático y, en cierta medida, post-metafísico, más allá de las especulaciones improductivas de la filosofía continental.

En este sentido, el *paper* en su formato analítico aspiraría a ser un tipo de escritura responsable de sus juicios, inteligible más allá de los expertos, sin “cajas negras” o reversos míticos-metafísicos, sujeta a escrutinio público, y contestable en su totalidad. De esto se sigue algo fundamental, la relación entre la práctica de la filosofía analítica y la democracia aparecerían como una alternativa al rey filósofo platónico o al *Sage* hegeliano. Sin embargo, el diagnóstico que realiza Schürmann de la situación universitaria de la filosofía en Norteamérica no proviene de un temor (filosófico) al escrutinio público y a la democracia, sino de una cierta distancia con respecto a este consenso de la comunidad ideal académica. Una distancia que se manifiesta, por un lado, contra la reducción de la escritura a la inteligibilidad, pues esto supone una teoría de la escritura basada en criterios instrumentales y comunicacionales muy discutibles y, por otro lado, contra la idea de que haya algo así como lo público, el sentido común, lo razonable y la comunidad, pues estas son cuestiones delicadas que deben ser discutidas rigurosamente y al presentar el *paper* como protocolo de comunicabilidad democrática no solo se está suponiendo todo esto como dado, sino que se le está asegurando una cierta existencia cívica a la filosofía, volviéndola útil para la vida política de las sociedades, cuestión que no deja de encerrar un riesgo mayor. Después de todo, el siglo XX es un ejemplo perfecto de las nefastas consecuencias derivadas del intento por darle vida pública y utilidad política *convencional* a la filosofía.

Obviamente, contra este argumento se ha objetado que de no tener utilidad pública (sea en términos analíticos o en términos del filósofo como “servidor de la humanidad”), la filosofía quedaría convertida en una práctica elitista, incluso

en una ironía privada (Rorty) o en una empresa “literaria.” Pero a esto habría que objetar que antes que ofrecer reglas de conducta y de intercambio, la “tarea” de la filosofía consistiría en pensar, pero pensar supone suspender las *petitio principii* de la comunidad, del sentido común y de la inteligibilidad. Quizás por todo esto sea pertinente leer a Schürmann (y la crítica deleuziana a la imagen del pensamiento, por ejemplo) en América Latina hoy, donde las bondades del *paper*, mediado por la institucionalización estandarizada de la productividad académica, se complementan con las disputas exegéticas sobre cualquier autor tenido como referencia. Se trata, precisamente, de los últimos estertores de un *logos sustituto* en la época de realización de la metafísica, cuando el *criollismo tardío* abraza el ropaje de lo universal, volviendo a sacrificar la singularidad del pensamiento. Y es esto lo que impediría repetir, ingenuamente, la economía kantiana de las facultades, asignándole sin más a la filosofía un lugar menor y estratégico de mediación al interior de la universidad, sin que esto signifique abrazar la orientación anti-filosófica de los saberes decoloniales que, en nombre de una ruptura epistémica radical, re-inseminan la misma lógica fundacional y rupturista que ha estructurado a la onto-teología occidental como captura del pensamiento.

Sostenemos entonces que sin mediar la pregunta por la división contemporánea del trabajo, por la configuración anómica de los procesos de acumulación, y por la misma constitución post-humanista del poder, más allá del modelo nómico y hegemónico moderno, la práctica crítica e intelectual corre el riesgo de ser territorializada en términos de productividad y equivalencia general, o en términos de resistencia y de restitución nómico-identitaria, frente a la anomia de la globalización. Sostenemos que sin mediar estas consideraciones, la práctica intelectual y crítica tiende a ser capitalizada en la universidad como una discursividad indiferenciada e impotente, alimentada por un entusiasmo politizador que no piensa su misma copertenencia con el orden geopolítico actual y sus políticas de la amistad. Lo que nos depara esta situación es la necesidad de un cuestionamiento radical de todos los órdenes categoriales y existenciales que definieron no solo a la universidad moderna, su organización y sus funciones, sino a la misma filosofía y su tarea. Pero no en función de la restitución de la función determinativa de la filosofía, como filosofía de la historia del capital, sino en términos de una interrogación del interregno, donde el pensamiento se espacializa en una crisis no moderna de la principalidad que lo estructuró históricamente, haciendo posible no solo la planetarización del capitalismo como realización de la metafísica, sino la pregunta por el ser sin *arché* ni origen determinativo, más allá de la inducción normativa y nómica del pensamiento político convencional. Esa es, me atrevería a decirlo, la problemática abierta por la práctica infrapolítica, al menos en lo que concierne a la pregunta por la universidad.

Bajo la ley se esconde algo que no es bonito: Apuntes para la infra-universidad

Gareth Williams
University of Michigan

La opinión cotidiana solo ve en la sombra la falta de luz cuando
no su negación.

Pero la verdad es que la sombra es el testimonio manifiesto,
aunque impenetrable, de la luminosidad oculta. Según este
concepto de sombra, entendemos lo incalculable como aquello
que, a pesar de estar fuera del alcance de la representación, se
manifiesta en lo ente y señala al ser oculto.

MARTIN HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo”

Por lo tanto, la tarea práctica de nuestra época: retirar todo
lo que tiende a situarse delante de la emergencia al mundo de
las cosas.

REINER SCHÜRMAN, *Heidegger on Being and Acting: From
Principles to Anarchy*

No puedo presumir de conocer en toda su profundidad y complejidad las luchas de la Universidad chilena, pero considero que puedo decir con seguridad que, desde la publicación hace veinte años del análisis fundamental de Willy Thayer titulado *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo del Conflicto de las Facultades)*, libro que por cierto coincidió históricamente con la publicación de *La Universidad en ruinas (The University in Ruins)* de Bill Readings en EEUU, desde entonces, la cuestión que se impone y permanece hoy, siguiendo los pasos de estas obras que he mencionado, no es simplemente *cuál* es la idea de universidad, sino *si* existe *acaso* una idea de universidad. Tal como ha comentado Samuel Weber, la cuestión es “si podemos dar por sentado que todavía hay una única [*single*] y unificadora idea que conforme efectivamente la institución de la universidad.”¹

Comenzaré sugiriendo, simplemente, que con la clausura de la “universidad de la cultura” como el espacio institucional para la confluencia de conocimiento, ética

1 Samuel Weber, *Institution and Interpretation* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 220.

y bienestar social (Nancy), con su reemplazo por la “universidad de la excelencia” global y plenamente economizada, la universidad no tiene un fundamento estructural o de principio, no tiene una “idea” que no sea la de la absoluta traducibilidad, la absoluta extracción de valor, la representación reguladora y la subsunción biopolítica. La idea de universidad, en otras palabras, es la de lo económicamente dado —la idea de equivalencia general— a escala global. Se trata de la forja continua de lo que Jean-Luc Nancy ha denominado “una conexión íntima entre el desarrollo capitalista y la capitalización de visiones e imágenes del mundo.”²

En relación con el fundamento que atraviesa este problema, si bien y en todo caso en una relación diferencial con la idea de universidad como una realidad dada o fáctica, la cuestión de la “universidad posible” apunta hacia la promesa de una universidad que todavía no está, y probablemente *nunca* esté construida como tal; una universidad que permanece fácticamente in-construible, siempre en una relación de retirada respecto a las estructuras inmanentes y a la distribución de prestigio y poder que proveen a la universidad de la “fuerza performativa” de sus interacciones cotidianas, según lo expone Derrida en *La Universidad sin condición*.³

En “La poesía latinoamericana,” texto incluido en la colección póstuma de poesía de Roberto Bolaño titulada *La Universidad Desconocida*, Bolaño arremete contra la fuerza performativa del humanismo literario y su facticidad institucional, retratándola como poco más que una acumulación de sujetos empeñados en la vacua reproducción de la mediocridad, el narcisismo, la violencia individual y colectiva, el caciquismo, la paranoia, la envidia mezquina y la voluntad de poder. Sin embargo, también indica que la fuerza performativa de la auto-representación humanista es, en el fondo, útil, dado que en ella confrontamos el modo en que la Nada, la muerte, y, por lo tanto, el Ser, permanecen ocultos en el corazón de las distribuciones soberanas de la universidad:

“La poesía latinoamericana”

Algo horrible, caballeros. La vacuidad y el espanto.
Paisaje de hormigas
En el vacío. Pero en el fondo, útiles.
Leamos y contemplemos su diario discurrir:
Allí están los poetas de México y Argentina, de
Perú y Colombia, de Chile, Brasil
Y Bolivia.

2 Jean-Luc Nancy, *The Creation of the World, or Globalization* (Albany: State University of New York Press, 2007), 40.

3 Jacques Derrida, “The University Without Condition,” en *Without Alibi* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 202-237.

Empeñados en sus parcelas de poder,
En pie de guerra (permanentemente), dispuestos a defender
Sus castillos de la acometida de la Nada
O de los jóvenes. Dispuestos a pactar, a ignorar,
A ejercer la violencia (verbal), a hacer desaparecer
De las antologías a los elementos subversivos:
Algunos viejos cucú.
Una actividad que es el fiel reflejo de nuestro continente.
Pobres y débiles, son nuestros poetas
Quienes mejor escenifican esa contingencia.

.....

Pavos rellenos de pedos dispuestos a hablar de la muerte
En cualquier Universidad, en cualquier barra de bar.
Así somos, vanidosos y lamentables,
Como América Latina, estrictamente jerárquicos, todos
En la fila, todos con nuestras obras completas
Y un curso de inglés o francés,
Haciendo cola en las puertas
De lo Desconocido.⁴

Sin duda, es un gesto poético “feo” que acusa de nihilismo aunque sea nihilista, y que instrumentaliza descaradamente mientras acusa de instrumentalismo. Pero el poema también desvela la diferencia ontológica entre el ser —la relación con la muerte, la Nada— y su reparto en los entes por medio del pensamiento y la acción humanista. En esta relación, es el principio de representación subjetivista el que, por medio de las vidas y los gestos de los poetas, lucha desesperadamente por defenderse, ocultando lo que podría venir a presencia en la “acometida de la Nada” o a través de las puertas de “lo Desconocido.” En contra del nombre del humanismo subjetivista y la poesía, “La poesía latinoamericana” apunta al humanismo como ocultamiento activo de la venida a presencia de la finitud que fundamenta la relación entre el principio de representación y las formas de poder subjetivista que la convierten en, y la distribuyen como, “la violencia (verbal)” de la universidad fáctica.

En el poema, la finitud —la exposición a la Nada, lo Desconocido o La Universidad Desconocida—, “es nada; no es ni un fundamento, ni una esencia, ni una substancia. Pero aparece, se presenta, se expone,”⁵ y de esta manera *existe* como lo *a priori* del lenguaje del poema y también como lo que se oculta mediante la fuerza performativa de la institucionalidad internalizada de los humanistas

4 Roberto Bolaño, “La poesía latinoamericana,” en *La Universidad Desconocida* (Barcelona: Anagrama, 2007), 293.

5 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 28.

poetizados. El poema manifiesta el ocultamiento de lo incalculable que, retirado de la representación, parece ser indicativo del Ser al mismo tiempo que permanece en todo momento en defensa respecto al “discurrir diario” de la universidad soberana, legislativa y, por lo tanto, plenamente economizada. Como tal, “La poesía latinoamericana,” apunta hacia la posibilidad de una auto-representación-que-se-vacía-a-sí-misma, señalando así un paso inicial hacia la de-metaforización de una cierta forma de inteligibilidad humanista, o de un límite interno a la propia auto-inteligibilidad humanista. El poema de Bolaño, por lo tanto, nos invita a considerar si para nosotros hay una política disponible en su gesto hacia la de-metaforización de la relación entre subjetividad humanista y finitud, que a fin de cuentas es llevada en Bolaño al límite de la inteligibilidad por medio de una rima y ritmo infantiles: “*Epílogo*: Y uno y dos y tres, mi corazón al revés, y cuatro y cinco y seis, está roto, ya lo veis, y siete y ocho y nueve, llueve, llueve, llueve.”⁶

En contraste con la reproducción y legislación cotidianas de la subordinación mediada que subraya Bolaño en este poema; esto es, en contraste con una vida cotidiana subordinada a los verbos convertidos en actos (“defender, pactar, ignorar, ejercer la violencia [verbal], hacer desaparecer”), la “universidad posible” que nos ronda hoy—una universidad a la que Bolaño se refiere como una “universidad desconocida” y que aglutina su escritura en una única colección—, apunta hacia la existencia de una finitud o espacio vacío (la Nada, lo Desconocido) que hace sin embargo que la universidad exista. Esta finitud o espacio vacío ocupa la universidad, atravesándola no necesariamente con el fin de suturar y reproducir causalidades productivas específicas entre la universidad y una cierta comprensión económica de lo social (por ejemplo, aplicando principios de producción y distribución que medien en la relación entre fines y medios), sino que la ocupa más bien habitando el inverso de los modos de distribución, la sombra de la creciente exposición economizada de la universidad, o el vacío dejado tras el paso de la fuerza performativa de una universidad completamente comercializada y comercializable—empapada de deuda y de consumismo.

En *La Universidad sin condición* de Derrida, la cuestión de la universidad posible es en última instancia una cuestión del acontecimiento y, en tanto tal, una cuestión del tiempo. Aquí Derrida entiende el evento como “un pensamiento de lo posible imposible, de lo posible *como* imposible, de un posible-imposible que ya no se deja determinar por la interpretación metafísica de la posibilidad o la virtualidad.”⁷ Para Derrida se trata de la cuestión de *lo que viene*, de *lo que sucede* cuando el nexo ideológico determinado históricamente entre, por ejemplo, la universidad cultural y la nación-estado —la sutura entre la universidad y lo que solía ser su afuera— ya no es primariamente político, sino corporativo y político-económico, esto es, cada vez más de una naturaleza tele-tecnológica tanto en sus fines como en sus medios. Incluso en este contexto, la universidad

6 Bolaño, “La poesía latinoamericana,” 294.

7 Derrida, “The University Without Condition,” 234.

posible permanece como una apuesta por una cierta intraducibilidad dentro de la universidad (distanziata de cualquier régimen de representación) capaz quizá de sobrevivir, a pesar de que el orden económico y sociológico de lo dado —esto es, el régimen tecnológico del capital— en todo momento lucha por anularla [*foreclosure*].

Samuel Weber se pregunta no solo por “la idea de universidad” sino también por la posibilidad de su carácter direccional [*directionality*] y, por lo tanto, por el tiempo: “Dado que hoy uno no debe preguntarse solo cuál es la idea de universidad, sino ‘si acaso’ la universidad todavía tiene una idea,” es necesario preguntarse, dice Weber, “si acaso puede decirse que la universidad ‘tiene’ futuro.”⁸ Pero Weber también modifica su pregunta: “sería por lo tanto más apropiado preguntarse, no si la universidad tiene futuro, sino más bien qué tipo de universidad ‘tiene,’ o contiene almacenado o en reserva, el futuro.”⁹ En el contexto de mi propia universidad (una prestigiosa universidad “pública,” pero en la que el presupuesto público constituye solo 16% del presupuesto total de la institución, cuando en 1970 constituía 80% del presupuesto total), y donde una prestigiosa colega muy respetada en las humanidades al nivel nacional publicó recientemente un libro titulado *Manifiesto para las Humanidades: Transformando la Educación Doctoral en Tiempos Suficientemente Buenos* (*Manifesto for the Humanities: Transforming Doctoral Education in Good Enough Times*) (en el que los “tiempos suficientemente buenos,” se refieren al orden de la equivalencia general); en este contexto el humanismo ciertamente *posee* un futuro. Ahora bien, la universidad tiene un futuro solo en la medida en que pueda subordinarse a un modo más eficiente y más obstinado a la expansión de las llamadas “Humanidades digitales” y a formas de producción de conocimiento cada vez más corporativizadas. El futuro que posee la universidad se basa, entonces, en la pura extracción de valor y en la más activa forma de des-apropiación. En un libro que no aporta ninguna conceptualización de trabajo fundamental en las humanidades, ninguna mención sobre cómo reevaluar las tradiciones conceptuales de las disciplinas o sus conceptos clave, y que no menciona la libertad de expresión, los derechos, lo público, la democracia, la verdad, y que no menciona los efectos potencialmente nefandos de la búsqueda de una mayor eficiencia operativa y de extracción del valor mediante *Big Data* (o *Datos masivos*), este manifiesto por las humanidades es un manifiesto por lo-dado, entendido lo-dado como la continuada e intensificada subordinación de la universidad a los mandatos tele-tecnológicos de la globalización y a sus mantras sobre la flexibilidad colectiva e individual, el “impacto real” de las disciplinas, y la reproducción demo-bio-tecnológica.

Obviamente, a pesar de todas las buenas intenciones, este es un manifiesto para el nihilismo en marcha en su forma más pura. Desde esta perspectiva el tipo de universidad que el futuro “tiene,” o que nos tiene guardado, es, en lo esencial, en los

8 Weber, *Institution and Interpretation*, 221.

9 Ídem.

denominados “tiempos suficientemente buenos,” el de “La poesía latinoamericana” de Roberto Bolaño: “Algo horrible, caballeros. La vacuidad y el espanto. Paisaje de hormigas en el vacío.” Se trata de lo que ya tenemos, pero de manera intensificada: representación regulatoria (historicismo), subordinación mediada (tecnhegemonía) y subsunción biopolítica (la preservación productivista de la vida, no de la muerte, como un hecho). La universidad posible, desde este marco general, es el lugar donde mora la tecnología suturada definitivamente a los dispositivos teleo-cráticos de la metafísica.

Sin embargo, tal vez podemos abordar también la universidad posible como el nombre para afrontar no la tarea de definir el futuro (sosteniendo así una teleología del progreso naif y destructiva), sino la tarea de volvernos hacia, revertir y desactivar las imposibilidades estructurales —los ocultamientos— de la miriada de formas de clausura que heredamos de la globalización, y hacerlo en nombre de una imposible venida a la presencia. Derrida se refiere a un pensamiento de lo posible imposible que “deja ya de estar determinado por la interpretación metafísica de la posibilidad,” tal vez en referencia a las figuraciones de un pensamiento que deja ya de estar determinado por la subordinación nihilista del pensamiento a los mandatos subjetivistas y tele-tecnológicos de la dominación contemporánea. Obviamente, esta es una cuestión sobre la relación entre la universidad posible y la llegada o venida de una inversión de la teleocracia, una cuestión en la que lo que puede estar en juego es la diferencia que subyace a la relación entre “tener” (por ejemplo, poseer un futuro, poseer un valor, poseer un lugar anclado en la representación) y “Ser,” siendo este último la destitución inconmensurable de las formas históricas, las distribuciones socializadas, y las formas heredadas del valor de la posesión, en nombre de otra manera de ocupar un lugar, en nombre de otra manera de ser un ser-en-el-mundo.

Jean-Luc Nancy diría que lo que está en juego con la universidad posible es la distinción entre *globalización* como el recinto de lo dado (como distribución de la injusticia global con el telón de fondo de la equivalencia general) y de la “creación” de un mundo, o *mundialización*, entendida como el presenciar de lo intraducible que permanece adosado a la universidad pero que la extracción del valor global lucha por anular o imposibilitar. Si estamos dispuestos a asumir la sugerencia de Reiner Schürmann en *Heidegger sobre el Ser y el Actuar*, la universidad posible indicaría la tarea de “un actuar diferente al ‘ser efectivo’ y un pensamiento otro al de la racionalidad estratégica” (“*releasement*”).¹⁰ Una vez más, esto nos invita a considerar si hay una política disponible para la universidad posible en lo que sería su lucha por desactivar o revertir lo dado.

En los últimos veinte años quizá uno de los acercamientos a lo político más extensamente admirados se encuentre en *El Desacuerdo: Política y filosofía* de Jacques Rancière. En este trabajo, Rancière se refiere a la “post-democracia” como

10 Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 84.

la evacuación neoliberal de lo político por medio del consenso y la exposición de todo y de todos dirigida por los medios de comunicación. La post-democracia consiste en última instancia en un impulso economizado para anular de antemano cualquier posible llegada a la presencia y en el proceso hacer desaparecer lo político. Como respuesta, Rancière propone que “para encontrar una salida [...] necesitamos volver a las apuestas originales [de la democracia],” con el fin de redescubrir “una manera de ser para la política.”¹¹ No hay, sin embargo, un verdadero retorno, reverso o reactivación diferencial en la idea de Rancière de volver a las apuestas originales de la democracia, ya que se trata más bien de un trabajo de recuperación y reinstalación. La manera en que la política pueda llegar a ser —y en Rancière este es el caso para la Antigua Grecia, para la Ilustración o para la globalización contemporánea— siempre se construye sobre una simetría esencialmente a-temporal: “El partido de los pobres no encarna otra cosa que lo político en tanto constitución de la parte de los que no tienen parte. De manera simétrica, el partido de los ricos no encarna otra cosa que lo anti-político.”¹² La operación política en Rancière se presenta como un modelo de transgresión sin fin que se basa primariamente en la des-totalización, por medio de “la parte de los que no tienen parte” del Otro, al que se refiere Rancière como “el orden policial.”¹³ Sin embargo, esta concepción se constituye mediante una idea de lo político que es permanente y siempre presente en las simetrías estructurales del *ahora*, y de cualquier *ahora*.

Pero quizá se podría sugerir que este modelo de transgresión ya no puede afrontar la tarea de desactivar el nihilismo de la dominación tele-tecnológica contemporánea, ya que la relación simétrica entre ricos y pobres, entre la política y la anti-política, se ha implosionado y se ha extendido por medio del duopolio del mercado y del estado (Levinson) que caracteriza a nuestros tiempos. La implosión duo-polizante y la des-contención [*de-containment*] —una dinámica a la que Jelica Sumic se ha referido como la metonimización infinita— son la globalización misma. Es la extensión inabarcable de la equivalencia general más que las simetrías topológicas de un lugar-específico entre la diferencia y la subjetividad, o entre la antipolítica y la política concebidas en su sutura como una relación permanente entre potencialidad y acto. Obviamente no quiero insinuar que ya no hay ricos ni pobres; tampoco quiero decir que ya no hay una relación entre anti-política y política, pero sí quiero sugerir que la onto-topología de las formas heredadas de contención de lo político se están vaciando de una manera neo-*katechóntica* sin horizonte y sin fin. En este contexto hay que volver a pensar todo lo que entendemos como herencia.

11 Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 99.

12 *Ibidem*, 14.

13 *Ibidem*, 30.

En las formulaciones que desarrolla Rancière, lo político señala siempre la emergencia de un momento de subjetivación de “el Pueblo” y una subsecuente redistribución de lo sensible que llega a la conciencia como resultado de la realización de un cálculo erróneo —y por lo tanto de un Mal— en el corazón del orden policial. En este sentido, lo político en Rancière es un humanismo (la subjetivación de “la parte de los que no tienen parte,” siempre orientada hacia el hombre, desde la Antigua Grecia al presente). El sujeto es presupuesto como una substancia o sostén previo a la auto-referencia de su subjetivación como parte de los que no tienen parte. Además, esta subjetivación des-totaliza y aun así permanece completamente dependiente de la existencia racional del orden policial, tanto en su forma original griega como en su vertiente ilustrada (biopolítica, jurídica y económica). Es aquí donde, tal vez, Rancière a fin de cuentas no se aleja mucho de la determinación gramsciana de la existencia racional del “estado-nación integral” entendida como la ley de desarrollo histórico.

Lo político en Rancière es la interrupción momentánea *via* demanda de existencia de la parte de aquellos que no tienen parte, de la relación entre *princeps* —policía— y el *principium* de representación sobre el que se impone y se apoya el *princeps* (la policía). Dentro de este escenario general, la policía es el orden-referente de lo político. La democracia, por otro lado, es el establecimiento de una cadena de equivalencias fundamentada en la conciencia de un cálculo erróneo —de un Mal— que interrumpe momentáneamente y redistribuye la relación entre *princeps* (policía) y *principium* (representación). En este sentido, tal vez cabría insinuar que en la formulación de Rancière, el momento democrático es un momento proto-hegemónico de autogestión que es interno a la interrupción y a la redistribución de la representación en su vertiente humanista (aunque el *auto* en la autogestión permanece incuestionado). En este movimiento de desvinculación de, y reabsorción en, un orden de representación que está en el corazón de la redistribución de lo sensible, *hegemonía* sería el nombre de la reabsorción de un *principium* (representación) bajo el *princeps* (policía soberana). Con el tiempo, la emergencia de lo político cae inevitablemente bajo la representación, internalizando y redistribuyendo el *principium* de la representación en una nueva estrategia de poder (Policía) que es posteriormente extendida como el *principium* que Gramsci llamaría “sentido común,” y que Rancière, de nuevo, denominaría “el orden policial.”

Aunque siempre sea muy cauto y no use palabras como “sujeto,” “identidad,” o “hegemonía,” o las use en muy raras ocasiones, parece que Rancière es, a fin de cuentas, un pensador de los dos lados de la hegemonía (poder policial o socialización soberana por un lado y, por el otro, contra-poder democrático o autogestión, que es también socialización soberana pero de una forma diferente). Y estos dos lados de la hegemonía son siempre los dos lados de la representación humanista (el orden policial *per se*, y las demandas-de-existencia inmanentes y de-totalizadoras de un “Pueblo”). En este sentido, el pensamiento de Rancière se encuentra íntimamente suturado a la representación humanista y sus modos de

contención y orientación a través de la historia metafísica de la razón política, desde Aristóteles hasta la “postdemocracia” contemporánea.

Dentro de este marco conceptual, la universidad posible sería, e inevitablemente solo será, humanista y representacional en su idea —orientada de manera centrípeta hacia el hombre, hacia lo humano y humanista como el único origen, fundamento y substancia de lo político—, pero también humanista en sus distribuciones cotidianas, sus transformaciones internas y sus relaciones con lo social. En este marco, la universidad es el lugar de una espacialidad existencial —u onto-topología— en la que “la universidad (im)posible” está dominada por la proximidad, por una inter-subjetividad cara-a-cara, por las políticas de reconocimiento y por una universidad como co-habitación o como el lugar-donde-se-reúnen el exacerbado egoísmo, subjetivismo y voluntad-de-poder contra los que Bolaño arremete en “La poesía latinoamericana.”

Pero vivimos en tiempos posthegemónicos, en los que la simetría onto-topográfica sobre la que se sustenta la subjetivación de “el Pueblo” [*the People*] en las formulaciones de Rancière se encuentra en un estado de de-saturación y de-contención, como resultado de la expansión del duopolio estructural entre mercado y estado en la globalización. En un mundo poshegemónico, la sutura histórica del *princeps* (de la policía) sobre el *principium* en que se sustenta (la representación), no solo se ha difuminado sino que ha excedido sus límites y a la vez, en este proceso, ha desencadenado una fuerza interminable de saturación de la imagen sin-mediación; una intensa indiferenciación, cada vez mayor, entre militarización, para-militarización y terror; un debilitamiento en la distinción que funda la soberanía entre ley y anomía; una extracción de valor a una escala quizá nunca antes vista; una forzada movilidad geográfica de poblaciones experimentada como in-movilización política y existencial; y todo esto en conjunción con la de-regularización de cualquier cosa que circule, y la privatización de la mayoría de las cosas que no se mueven. Con la difuminación y sobre-extensión de la relación *princeps-principium*, el duopolio mercado-estado ha producido, dada la ausencia de sus límites, una mayor e incluso más virulenta voluntad de poder subjetiva.

Si lo político en Rancière es la interrupción momentánea del referente del orden policial como resultado de la demanda de existencia de la parte de los que no tienen parte, entonces parte del problema con el que nos encontramos al conceptualizar “la universidad posible” en esta época posthegemónica es, precisamente, el debilitamiento de las topografías de interrupción. La interrupción ya no trae consigo el shock de lo nuevo —de una nueva imagen-de-mundo, una nueva subjetivación, o una nueva política en los términos de Rancière. Más bien, la interrupción es interna a todas las formas de extracción de valor y a la subjetivación interminable del duopolio mercado-estado que domina a escala global. La interrupción y la voluntad de poder exacerbada del sujeto son la facticidad banal de la equivalencia general, y el tiempo-de-ruptura es fe ilusoria en la teleología del progreso.

Dentro de este marco, puede que “la Universidad posible” sea una universidad infrapolítica y, por lo tanto, (im)posible, que no se defiende contra la “acometida de la Nada,” según Bolaño lo expone en “La poesía latinoamericana,” ya que no presupone el sujeto como un soporte previo al o para el pensamiento universitario, ni como defensa frente a la embestida de la finitud. Lo que Alberto Moreiras, hace una década, denominó el no-sujeto de lo político apunta hacia la ausencia de fundamento del sujeto y, simultáneamente, hacia la apertura al mundo de la ausencia de este fundamento, esto es, la apertura a la aparición de lo inaparente sobre cuya presuposición descansa la subjetividad, y que toda subjetividad y representación se esfuerzan en ocultar.¹⁴ El no-sujeto de lo político es el ser compartido completamente expuesto a la muerte y, como tal, al Ser, de lo que no puede ser extraído, acumulado, o convertido en equivalente por la voluntad de poder subjetivista.

En *La creación del mundo, o la Globalización*, Jean-Luc Nancy se refiere a la globalización tele-tecnológica como “in-mundo” [*immonde* / “un-world”]. Entrelazada siempre con la facticidad del “in-mundo,” la universidad infrapolítica, o posible, es el lugar secreto, sin “sede fija,” desde el que se contempla la distancia inconmensurable respecto al “in-mundo” y en el que, insiste Nancy, “el mundo ya no se concibe como una presentación. Una representación del mundo, una visión del mundo, conlleva asignar un principio y una finalidad al mundo [...]. [Pero] el mundo queda fuera de la representación, fuera de su representación y fuera del mundo de la representación [...]. [Es] un mundo sin Dios.”¹⁵ En conclusión, y haciendo eco siempre del pasaje final del ensayo de Heidegger de 1938, “La época de la imagen del mundo”; *la universidad posible* solo puede “abordar el principio de la ausencia de principio.”¹⁶ La única universidad posible en tiempos poshegemónicos es un lugar an-árquico para la desactivación del principio o los principios de lo dado. Esta es la única suerte de universidad que el futuro “tiene,” pero quizá ya no almacenado, ni en reserva [*in store*], sino en una relación de destitución con las formas heredadas del nihilismo que ya nos posee.

14 Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no-sujeto de lo político* (Santiago de Chile: Palinodia, 2006).

15 Nancy, *The Creation of the World*, 46-47.

16 *Ibídem*, 47.

Absolutización de las violencias, violencia de la absolutización: la universidad desde la contingencia

Jacques Lezra
University of California, Riverside

Lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia.

WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*,
tr. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, 1988.

The difficulty is to realize the groundlessness of our believing.

WITTGENSTEIN, *On Certainty* (1969, §166)

Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.

WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit*

Probably no legislation on earth originally stipulated such a sanction [on lying]. This makes clear that there is a sphere of human agreement that is nonviolent to the extent that it is wholly inaccessible to violence: the proper sphere of “understanding” language.

BENJAMIN, *Critique of Violence*

Es gibt vielleicht keine Gesetzgebung auf der Erde, welche sie [die Lüge] ursprünglich bestraft. Darin spricht sich aus, daß es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher übereinkunft gibt, daß sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist: die eigentliche Sphäre der »Verständigung«, die Sprache.

BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*.

En la referencia más concreta de los conflictos humanos a bienes objetivos, se revela la esfera de los medios puros. Por ello la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su campo propio y adecuado. El ejemplo más agudo de ello lo constituye tal vez la

conversación considerada como técnica de entendimiento civil. Pues en ella el acuerdo no violento no solo es posible, sino que la exclusión por principio de la violencia se halla expresamente confirmada por una circunstancia significativa: la impunidad de la mentira.

No existe legislación alguna en la tierra que originariamente la castigue. Ello significa que hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del “entenderse”, la lengua.

Solo ulteriormente, y en un característico proceso de decadencia, la violencia jurídica penetró también en esta esfera, declarando punible el engaño.

BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*,
tr. Héctor A. Murena, del inglés, 1995.

Préstese atención al diagnóstico de Wittgenstein en el tardío *Sobre la certeza*: “Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.” En esta cita y a lo largo de la obra, Wittgenstein desea saber cómo es que podemos estar seguros de afirmaciones de distinto tipo: aquellas que tienen que ver con estados empíricos de cosas, sentimientos, verdades matemáticas generales, recuerdos, percepciones de los sentidos. ¿Qué significa tener certeza sobre algo? ¿Son las certezas que tenemos —nuestras intuiciones, a las que Kant se refiere como *Anschauungen*, con respecto a la evidencia de los sentidos, de la coherencia de los enunciados— las bases de nuestras creencias, o viceversa? Todo pende del verbo *einsehen*, generalmente relacionado (por medio de la figura de la visión, *sehen*) con los verbos latinos *inspicere*, *perspicere*, *intelligere*. “Lo difícil,” en una más o menos literal traducción al castellano del alemán de Wittgenstein, “es *ver*, vislumbrar, examinar la falta de fundamentos de nuestra creencia.”¹ Esta versión es más cercana a la versión castellana de Josep Lluís Prades y Vincent Raga, “lo difícil es *percibir* la falta de fundamentos de nuestra creencia,” que a la traducción inglesa que ofrecen G. E. M. Anscombe y von Wright: “The difficulty is to realize the groundlessness of our believing.”² Y, sin embargo, el verbo de Anscombe y von Wright, “*to realize*,”

1 Mi traducción al inglés: “What is difficult is to *see*, to glimpse, to see into the groundlessness of our believing.”

2 Cf. *Tractatus* 6.2321: “Und, daß die Sätze der Mathematik bewiesen werden können, heißt ja nichts anderes, als daß ihre Richtigkeit einzusehen ist, ohne daß das, was sie ausdrücken, selbst mit den Tatsachen auf seine Richtigkeit hin verglichen werden muß.” La traducción inglesa estándar de *einsehen* en el *Tractatus* es “*perceive*.” La traducción al castellano: “Y que las proposiciones de las matemáticas puedan probarse, no significa otra cosa que su exactitud es reconocible sin necesidad de comparar...” (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Enrique Tierno Galvan [Madrid: Alianza, 2012]). El francés de Klossowski: “*reconnaissable*,” “*reconnaissance*” (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Pierre Klossowski [Paris: Gallimard, 1961]).

captura algo que está en funcionamiento en el *einsehen* de Wittgenstein, pero que solo vestigialmente lo está en el prefijo *per-* de la palabra castellana percibir, que usan Prades y Raga. “*To realize*” significa no solamente “vislumbrar o entender” o intuir pasivamente algo dado. *También* significa *hacer efectivo, llevar a buen término, volver real*: realizar lo que es posible, como cuando en inglés decimos: “my worst fears, or my greatest desires, are *realized*,” o “I want to *realize* a profit.”³ Los dos sentidos de *einsehen* colapsan: contemplación con acción, intuición y síntesis, pasividad y actividad. Ellos representan dos visiones o conceptos de los proyectos de la filosofía y dos visiones o conceptos de las instituciones de las cuales dichos proyectos dependen: la Universidad. Dos visiones o conceptos de lo que el acto de *institución* de una Universidad podría ser. La diferencia sobre la cual se articula este grupo de conceptos es irreductible. El punto no es aprender a elegir entre ellos, como si el objetivo pedagógico de cada uno fuera enseñarnos a preferir una Universidad humanista, pastoral, a una Universidad activista, comprometida, productiva, *política*, o viceversa. La irreductible, *violenta* co-implicación de las dos es la condición, así como el primer objeto del pensamiento, de una universidad posthumanista. Posthumana, de hecho.

¿Violencia? El término es por cierto demasiado fuerte. ¿Qué justifica mi uso de la sombría palabra, en un tiempo en el que la violencia literal arde por doquier, de Palestina a París, de Nueva York a Fukushima? Algunas definiciones, entonces.

Sí, sabemos esto (de esto estamos *seguros*). La Universidad moderna ha agotado su interés analítico y sus posibilidades políticas: en la época de su reproductibilidad global, la Universidad re-produce la unidad de las relaciones capitalistas. O para ponerlo de otro modo: en la época de su reproductibilidad global, en la época en la que el concepto de “universalidad” ligado a la antigua noción de “Universidad” se ha vuelto expresable solo e inextricablemente en el léxico de “la globalidad” (económica, tecnológica), la Universidad involuciona en una máquina de traducción, conversión y sometimiento. Consume su antiguo sino como institución dedicada a la producción y reproducción de lo *uno*: su absolutización, para usar una palabra de Quentin Meillassoux. Un mercado de mercados, un sistema de valor económico global, un lenguaje, tendencialmente.⁴

Ofreceré dos propuestas diagnósticas, no con el propósito de lamentar el deceso de la forma-universidad tal como la hemos conocido desde Kant, sino de bosquejar su posible sucesora. Primero: el proyecto intelectual de la universidad *posible* es la absolutización de lo que es *no-uno*, y tal absolutización

3 En español: “mis peores miedos, o mis más grandes deseos, *se han vuelto reales*”; “Deseo *lograr* un beneficio.”

4 Como un ejercicio preliminar para recuperar la violencia inconversa de los momentos fundacionales de la Universidad, sin caer en la noción romántica-heroica de que esta violencia no puede ser convertida en un objeto pedagógico para el consumo y la reproducción global, deberíamos tener claro qué es lo que estamos rechazando: lo que la Universidad pastoral, ancilar fue.

es el *medio* técnico que la universidad posible debería aspirar a desarrollar y a emplear en su pedagogía y en su estructura institucional. “Las disciplinas” en la universidad *posible* serán máquinas absolutistas: técnicas para la identificación, la descripción, la abstracción y la producción de lo no-uno. Pero, segundo, y enfatizando esta vez el término modificador en el título de esta conferencia, el término que he estado utilizando con vehemencia: el término “posible.” El proyecto y el medio de la universidad *posible* es la *modalización* de lo uno. Decir esto es reconocer la persistencia del pensamiento unitario, es decir, la irreductibilidad en el pensamiento del principio de identidad: esto es esto, una universidad es una universidad, la violencia es violencia, Dios es Dios. Tendré más que decir sobre estas expresiones tautológicas en un momento, pero por ahora prestemos atención a su estructura fundamentalmente *rítmica*. La tautología es la rima primera, dado que las proposiciones de identidad tautológicas, es decir, las proposiciones constitutivas de cualquier conocimiento *disciplinar*, toman como sujeto y predicado la misma entidad. La *modalización* de este tipo de rimas proposicionales es, mínimamente, lo que Derrida podría haber designado por el término *espaciamento*: el reconocimiento de la diferencia-diferencia [*différence-différance*] que estructura el irreductible ritmo de la presentación de lo uno.

Hago pender el futuro de la universidad posible de la universidad que *realice/ perciba*, en ambos antagónicos sentidos de la palabra,⁵ la falta de fundamentos de nuestras creencias —hago pender este futuro, por lo tanto, de dos perchas típicamente distintas—, y de los procedimientos, técnicas y léxicos que podemos desarrollar para mantener un compromiso con *ambas*: por una parte, un procedimiento o una técnica de absolutización, de abstracción y conceptualización, si bien nuestra meta no es la absolutización de lo idéntico, sino de lo no-uno o no-idéntico; y, por otra parte, un procedimiento o una técnica de *modalización*, es decir, un procedimiento o una técnica de re-traducción de la gramática de las proposiciones a sus componentes modales, descomponiéndolas en sus ritmos y en los distintos órdenes de necesidad, contingencia y posibilidad que afectan la estructura de nuestras afirmaciones sobre nuestros objetos de interés, estudio y valoración. Ninguno de estos términos típicos es en sí mismo *uno* o simple. Las necesidades de fuerza y coerción no son del mismo orden que las necesidades que asociamos con la forma lógica o proposicional: los vectores de contingencia son formales a la vez que históricos y aleatorios. (La distinción que estoy proponiendo es, así, al menos distinta de la antigua distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas). La posibilidad es *potentia* y, de este modo, es siempre en principio actualizable: una universidad posible siempre será una que puede ser forjada o producida. Pero una universidad radicalmente *modal* jamás será una enteleguía: la *posibilidad* misma de este o aquel tipo de universidad excluye en este sentido su

5 Aquí la referencia es a la polisemia del verbo inglés *to realize* comentada por el autor al comienzo del texto [*t.*].

realización [*coming into actuality*], en cuanto institución en un momento y con un propósito. Una proposición como “en la época de su reproductibilidad global, la Universidad re-produce la unidad de las relaciones capitalistas” es sometida, bajo este régimen, a la modalización: sus necesidades se hacen manifiestas, sus contingencias y posibilidades también.

Si estamos dedicados a analizar y constituir una Universidad que oscile entre estos dos requisitos, el requisito de la absolutización de lo no-uno y lo no-idéntico, y el requisito de la *modalización* de sus formas de conocimiento y expresión, debemos negociar dos posiciones, toscamente en línea con las alternativas que Alberto Moreiras y Diego Tatián propusieron. Por una parte, la crítica de las políticas institucionales regidas por principios [*principal institutional politics*], de cualquier política institucional fundada en principios. Por otra parte, la intuición de que las instituciones son los lugares en los cuales las singularidades animales se encuentran unas con otras y donde nociones de lo *común* se hacen disponibles *para* estas singularidades animales, ya sea como pensamiento o como experiencia. La repetición, la *performance* repetida de la violencia primitiva de la fundación de la Universidad funciona, o puede funcionar, como o en cuanto un “principio” no regido por principios [*non-principal “principle”*] para dar forma y ritmo, es decir, dar la identidad mínima señalada por la noción abstracta *de* repetición, a la institución que llamamos Universidad. En la medida en que la Universidad produce, en la “propia esfera del ‘entenderse,’ la lengua” (estas son las palabras de Walter Benjamin en su ensayo “Para una crítica de la violencia”), pensamiento violento con respecto a la violencia de su institución, puede o podría volverse el marco institucional para la producción *de* comunalidades [*commonalities*], como pensamiento o como experiencia. “Pensamiento violento” es pensamiento comprometido a —es decir, comprometido a llevar a cabo rítmicamente, en la “propia esfera del ‘entenderse,’ la lengua”— los ejercicios e iteraciones recursivas de las formas gemelas de la absolutización y la modalización. Les ofrezco hoy, muy brevemente, dos nombres para este “pensamiento violento,” esta *performance* violenta: “relación” y “traducción.” Es la primera obligación de la Universidad *posible* pensar y realizar, es decir, recordar, custodiar y reproducir en su condición *no limitante*, esta violencia duradera y repetible: en la medida en que se la puede hacer habitar, y en que se puede mostrar que habita en la “propia esfera del ‘entenderse,’ la lengua.”

Pero estas aún son formulaciones bastante rudimentarias. ¿A qué me refiero con “orden establecido”? ¿Y con “violencia,” una palabra que estoy usando de un modo bastante especial?⁶

6 En cuanto a lo primero, la pregunta respecto al “orden establecido” que la fundación de una institución siempre y *necesariamente* disrumpe: tómese el primer asunto, la raíz histórico-genealógica de la peculiar institución que es la Universidad. Cualquier acto de institución, me parece, necesariamente supone una ruptura, un corte, en un orden establecido. Esto

Fundamos una institución, o sentamos las bases para una declaración o una proposición. Es decir, designamos un conjunto de normas, procedimientos, formas de aplicación de la ley y de legitimación, y las llamamos una “institución.” Nuestra actividad es performativa: sobre la base de reglas o principios establecidos y acordados, producimos o hacemos algo nuevo, previsto *formalmente* por las reglas, pero no aún, por decirlo así, actualizado. El acto de institución en esta descripción es una suerte de entelequia: su ruptura con lo que está “establecido” es la ruptura entre potencialidad y actualización. Esto no es poca cosa, por supuesto, y habla de la extraordinariamente estrecha conexión entre el concepto de Universidad y las prácticas y figuras del pensamiento Escolástico, el cual dio forma y contenido a la Universidad en Europa. La regresión que está amenazada es obvia, pero no es venenosa. Las “reglas o principios establecidos o acordados” que invocamos con el fin de realizar felizmente la fundación de la institución, su actualización de estos primeros “acuerdos, reglas o principios,” pueden siempre ser sometidos a la demanda escéptica de que proveamos las “reglas o principios” *previos* que invocamos para el establecimiento de *estas* “reglas o principios establecidos o acordados,” y así sucesivamente. Que esta demanda escéptica *pueda* ser dirigida a nosotros no significa que efectivamente lo *sea*, y, por nuestra parte, ella no implica ninguna obligación de responderla, de proveer las bases anteriores, etc. Lo que evita que la regresión de la institución se vuelva venenosa es que se trata fácil e inmediatamente de un asunto práctico: la infinitud que ella amenaza es superada por la *performance* del discurso, por el hecho de decirse el uno al otro: “tú ahí, muestra las reglas previas,” lo que para ser inteligible como una orden, como una exigencia que reconocemos, supone ya estructural, necesariamente, que compartamos reglas, las reglas de la comunicación. (Ellas pueden estar abiertas

también es cierto —y necesariamente— de la fundación de una Universidad, incluso de una desde ya y explícitamente destinada a apoyar la maquinaria del neoliberalismo a través de la producción de aquella mercancía comerciable que llamamos el estudiante endeudado. Pero esto es demasiado general y, de un modo crucial, simplemente errado. La Universidad moderna descansa sobre un doble fundamento, tanto histórica como conceptualmente: sobre un fundamento teológico-político y sobre el concepto y las prácticas de la *conversión*, si bien en este breve ensayo solo discutiré el mito teológico-político en el seno de la universidad ilustrada, y su función de limitar —así como de abrir— la relación de la Universidad con los órdenes establecidos con los cuales esta rompe en su fundación. La gran sombra doble de esta primitiva pero limitante violencia mítica —la violencia teológico-política y la violencia de la conversión— es la condición según la cual la Universidad contemporánea se vuelve la máquina de reproducción técnica a la que parece destinada actualmente. Pero esta primitiva violencia *mítica* de la fundación de la Universidad *puede también volverse* —si bien no *necesariamente* se vuelve, *puede volverse*, bajo ciertas condiciones, con el ejercicio de un grado de fuerza, si la *pensamos* correctamente, si la *pensamos violentamente*— el medio para o el lugar en el que la violencia propia del pensamiento de la Universidad puede tener lugar. Y ese pensamiento, que llamo “propio de la Universidad,” es propio de la Universidad en la medida en que habita lo que Benjamin, en “Para una crítica de la violencia,” llama “una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del ‘entenderse,’ la lengua.”

a interpretación y desacuerdos, pero para que haya interpretación y desacuerdo debe haber un *quid* ante nosotros: una base). La mala infinitud de la regresión venenosa es limitada por una base estructural.

Esto no es lo que rige cuando imaginamos la fundación de una Universidad. El primer acto de la Universidad, el primer acto que la designa *en cuanto* universidad, también establece el orden con el cual ha roto: el acto de institución de la Universidad es curatorial. Los verbos “establecer” y “fundar” aquí significan, sin orden particular (si bien el orden de estas actividades es, por supuesto, importante: tiene que ver con la estructuración de los modos y las materias de estudio): producir, definir, identificar como un objeto propio de estudio, determinar el valor y las consecuencias de; clasificar, defender, representar. Los modos gramático, retórico y lógico, las *artes triviales* sobre las cuales la Universidad Medieval —París o Louvain— fue fundada, fueron estructurados de esta forma.

Con respecto a mi segundo, rudimentario término: el término “violencia.” Las objeciones aquí parecen tontas, o peor que tontas. Sabemos lo que es la violencia. El Estado Islámico es violento, o las acciones de sus miembros lo son; estados e instituciones —o personas que actúan en representación de estados e instituciones— son violentos con sus poblaciones y entre sí. La violencia causa daño, aflicción y dolor mental y físico. La violencia es violencia: *no hay más que hablar*, como decimos en castellano: eso es todo lo que hay por decir, la violencia es violencia. Y en la mayor parte de los casos, lo que sea que ocurre en los corredores de una universidad moderna es difícilmente violento, en cualquier sentido convencional del término “violento.” Parecería que puedo enseñarles cómo modelar el crecimiento económico de mercados emergentes sin que se sospeche que les estoy haciendo daño a ustedes, a mí mismo, o a la institución que alberga nuestras clases, o que daño los hechos, y ustedes podrían aprender de mí la historia de la sucesión dinástica china sin violencia. *Incluso si* estamos de acuerdo en que modelar el crecimiento económico no puede ser neutral con respecto a fuerzas violentas —la fuerza de la extracción, la redistribución vertical de la riqueza, la lenta violencia del empobrecimiento—, e *incluso si* estamos de acuerdo en que la historia de la sucesión dinástica en China es sangrienta y salvaje, *aún así*, parecería que nosotros, pedagogos y estudiantes por igual, estamos protegidos del crudo *contenido* de nuestras clases por el principio pastoral de la neutralidad pedagógica, que transmitimos o recibimos en el perpetuo tiempo afable de la conversación, de la clase, de la *lectio*, o la lectura. Y digamos que consideramos la larga historia de la institución de la Universidad, fundada en principios de exclusión y legitimación, y nutrida económicamente por sistemas de patronaje indudablemente coercitivos en su origen. *Incluso si* le permitiésemos a esa larga historia entrar a nuestras salas de clase y tocar y colorear aquello que leemos y enseñamos y cómo lo leemos y enseñamos —ya se trate del modelado del crecimiento económico o de la historia de China, o de la historia de cómo la forma soneto se movió desde Italia por el resto de Europa en la modernidad temprana—, *incluso así* la Universidad, esa gran máquina de traducción y conversión, formará

pensamiento adaptable y socialmente productivo del sangriento *contenido* de sus clases, incluso aquellas clases que nos enseñan a nosotros y a otros sobre sí misma. E *incluso si* las clases que les enseñan sobre el modelado del crecimiento económico debiesen buscar tener en cuenta las consecuencias de mis clases —lo que podría ser mi contribución a la creación de una clase gerencial coludida con los empobrecimientos del capital global—, es decir, *si* además de permitir la entrada a la historia en nuestra aula, buscásemos admitir en ella consideraciones sobre las condiciones de posibilidad de nuestras clases y de sus resultados, de sus plausibles futuros, *incluso así*, enseñando y aprendiendo entre contingencias, descansaríamos en, y seríamos capaces de asir, un momento de gracia y protegido, un *kairos* ni pasado, ni presente, ni futuro, que a la vez protege y está protegido de todos los tiempos, conservándolos [*curating*] todos.

Las universidades modernas enseñan la violencia de los conflictos —cuando la enseñan— con el fin de que sus estudiantes eviten repetirlos, es decir, con el fin de que los estudiantes tengan una relación pensable con el “orden establecido” que la Universidad conserva [*curates*]. La incorporación pedagógica de las violencias del contenido histórico, pasado, presente o futuro, en lo que Benjamin llama la “propia esfera del ‘entenderse,’ la lengua,” es el gran tropo, el gran logro ideológico y el instrumento habilitador del pensamiento ilustrado liberal.

La lección de la universidad moderna descansa en, y está dedicada a la reproducción de, la técnica. *Kairático*, su tiempo está siempre protegido, no importa cuánto exponga a estudiantes, profesores, instituciones y pensamientos a las contingencias del tiempo presente, pasado y futuro. Su modelo, para usar los términos de Benjamin, es la *conversación* dedicada a discutir materias técnicas que tienen que ver con objetos o bienes, y a evaluar, promover o descartar esos objetos: la universidad moderna deviene una “esfera de los medios puros” disponible para entender “los conflictos humanos,” ya que los objetos conceptuales que toca, incluida ella misma, la universidad, son, o son tratados como, “bienes objetivos” (Benjamin usa la palabra “*Güter*” en vez de las palabras “mercancía” o “mercadería,” *Ware*: la distinción es importante, y volveré sobre ella). “Por ello,” quiero que Benjamin diga, “por ello la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es [el] campo propio y adecuado [de la Universidad moderna]. El ejemplo más agudo de ello lo constituye tal vez la conversación considerada como técnica de entendimiento civil” [*die Unterredung als eine Technik ziviler übereinkunft betrachtet*].

Esta concepción pastoral de la Universidad moderna como una máquina de conversación adaptadora, conversora y traductora que excluye la violencia en todo salvo en su forma temática, ha agotado su interés analítico y sus posibilidades políticas.

Así que, ¿qué podría significar “pensamiento violento” entonces? Me referiré al comienzo a la forma tautológica que toman las expresiones disciplinares: “esto es esto,” “una universidad es una universidad,” “violencia es violencia,” “Dios es Dios.” Las llamo “expresiones disciplinares” y las tomo como ejemplos de aquello

a lo que me referí, siguiendo a Meillassoux, como la “absolutización de lo uno,” de la unidad y lo unitario, del principio de identidad. Las epistemologías clásicas se expresan en tautologías circulares de este tipo: un objeto de pensamiento es tal en la medida en que se presenta a sí mismo al pensamiento como pensable. En la universidad moderna, en la universidad global, las disciplinas académicas como la filosofía, la historia, la biología o la teología son modos de legitimación de estas epistemologías circulares: modos de profesionalización. El “bien” es un objeto de investigación filosófica en la medida en que “investigación filosófica” es aquella actividad que tiene como sus objetos a entidades como “el bien.” “El filósofo” no es otro que el sujeto en quien este círculo se reproduce, con o sin su consentimiento. A lo que Stanislas Breton se refería como “la violencia de las proposiciones tautológicas” no es la violencia *temática* que une todos los monoteísmos y todas las disciplinas académicas: “Yo, Dios, soy Dios,” “Dios es Dios,” “la filosofía es aquella actividad que se ocupa de objetos filosóficos.”⁷ Proposiciones tautológicas del tipo “esto es esto,” “una universidad es una universidad,” “violencia es violencia,” “Dios es Dios,” y las disciplinas que sobre ellas se fundan y que las expresan, no son solo —y el interés que despiertan no radica en que sean— “violentas” en sus temas u objetos de estudio, sino en su exclusión de un *tipo* distinto de “violencia,” aquella que he identificado con el *ritmo* de las proposiciones tautológicas, con su espaciamento: “esto es esto,” y este *segundo* “esto,” en virtud de llevar la marca del “esto” pre-predicativo, por su desnuda *ordinalidad* pero también por su estatus en cuanto *eco*, también difiere de aquel “esto.” “Esto es esto y por esa razón este esto no es esto.” “Una universidad es una universidad y por esa razón, en tanto y en cuanto la universidad es donde establecemos el ritmo del concepto y el concepto en cuanto ritmo, en tal medida la universidad no es una universidad.”

Digamos que buscamos fundar una institución como una Universidad no en una concepción clásica de necesidades, intereses, derechos y responsabilidades individuales, y tampoco sobre una concepción clásica de *comunidad* o *sociedad*, o cualquier conjunto o clase compuesta de individuos que comparten necesidades, intereses, derechos y/o responsabilidades. Digamos que deseamos mantener —violentamente, y por medio del tipo especial de violencia que he estado describiendo: la violencia *rítmica* de la identidad y de las proposiciones disciplinarias tautológicas— nuestro compromiso con los principios de la absolutización y de la modalización mencionados anteriormente. Estaríamos entonces fundando la Universidad en lo que en 1993, como resultado de su involucramiento con la obra de Gilbert Simondon, Étienne Balibar llamó “transindividualismo,” o —más famosa o notoriamente— en una “ontología de relaciones.” La “violencia” del ritmo tautológico es en esencia la formalización de la proposición de que las proposiciones identitarias y disciplinares son declaraciones no de singularidad

7 Ver Stanislas Breton, “Chapitre 9. ‘Dieu est Dieu.’ Essai sur la violence des propositions tautologiques,” en *Philosophie Buissonnière* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1989), 131-140.

y no de unicidad [one-ness], sino de *relación*. Vittorio Morfino y otros lectores de la obra de Balibar han planteado y respondido una serie de preguntas en relación en particular al estatus y la historia del término “individual,” con y sin el controversial operador: el prefijo “trans-”. Algunas de estas antiguas preguntas son más explícitas en el término latino *relatio*, que da origen a “*relation*,” relación, en el término alemán de Marx, *Verhältnis*, que es el foco de la atención de Balibar en 1993 y en el “Complemento” de 2014 a la nueva edición de su libro *La filosofía de Marx*. Las preguntas referidas a *relatio* tienen un agradable gusto escolástico: ¿son las “relaciones” modos supervivientes de la substancia? ¿O son más bien, como propusieron Simondon y Whitehead, la condición *a priori* para que un individuo pueda ser pensado como tal, aquello *con* lo que *pensamos*? Las razones por las que es espinoso estar de uno u otro lado de este dilema son estructurales, pero tienen también una forma notoriamente pragmática, política incluso: si las “relaciones” son modos de la substancia, entonces pueden ser separadas [*divided*], críticamente, del in-divisible “individuo” que las precede lógicamente, cuando no cronológicamente. Su secundariedad en este nivel analítico puede ser puesta al servicio de instituciones que administran las “relaciones,” en la medida en que son secundarias para los intereses, necesidades, responsabilidades, etc., de los “individuos,” entendiéndose “individuos” aquí no como un término lógico, sino como uno social: los individuos son sujetos, seres, personas. Si, por otra parte, la “relación” es la condición *a priori* para pensar qué es el “individuo,” si la substancia individual es un modo de relación, entonces la “relación” misma no puede ser *pensada*, no como un objeto de pensamiento in-divisible ni en relación con otros objetos de pensamiento. Podemos tener una *intuición* con respecto a la “relación,” pero tan pronto como nuestra intuición se eleva al nivel del pensamiento, su objeto ya no es más la *a prioridad* de la “relación.” La impensabilidad de la “relación” en este nivel analítico *puede* ser puesta al servicio de instituciones que mistifiquen las bases sobre las cuales descansan, ocultándolas en tautología y violencia, reafirmando como principios institucionales, y como a modo de compensación, los principios de identidad y no contradicción amenazados por la *a prioridad* de la relación: “las cosas son así porque son así,” o “así es como son las cosas.” La Universidad *posible*, la universidad que podría volverse posible en el agotamiento de la universidad pastoral, técnica, kairática, global, oscila entre los requisitos de la absolutización de lo no-uno y lo no idéntico, y el requisito de la *modalización* de sus formas de conocimiento y expresión. Podemos tener ahora una idea más clara del defectuoso concepto que usamos para mantener unidos, en *relación*, estos dos requisitos, y para *realizarlos* en la universidad *posible*. (Recuérdese la traducción inglesa de “die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen,” de Wittgenstein, como “the difficulty is to realize the groundlessness of our believing”). El pensamiento *violento* nos permite, con dificultad, poner a un lado la elección entre una crítica de las instituciones regidas por principios (de la institución de la Universidad en la tradición abierta por la Ilustración), y la defensa de la institución de la Universidad como el sitio

para la creación o la revelación de comunalidades; entre el registro afectivo del pesimismo o el agotamiento, por una parte, y el registro de la esperanza, por la otra. El pensamiento violento, o simplemente la “violencia,” es cómo la Universidad *posible* toma y rítmicamente vuelve a la “relación” en vez de a la “identidad” como el principio de su institución. El resultado son comunidades “violentas,” es decir, la *república* por venir.

Traducción de Rodrigo Zamorano

Lo sencillo, lo doble, la universidad

Alejandra Castillo

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Palabras que variaron de sonidos, no variaron de letras; lo doble se significó por lo sencillo, lo sencillo por lo doble; y hubo también letras destinadas a no significar cosa alguna; en que finalmente, no quedó irregularidad de que un sistema de signos pueda adolecer, que no plagase el alfabeto.

ANDRÉS BELLO, *Bosquejo del origen y progreso del arte de escribir.*

La universidad es la irregularidad. Es en la secuencia y en el corte donde me propongo situarla. Una definición esquivada, sin duda, pero posible. Esta posibilidad debe buscarse no tanto en la relación entre universidad y aparato sino que en aquella otra que se establece entre universidad y letra. Bien podría objetarse de entrada que volver tangentes las palabras “universidad” y “letra” no libera a ésta, la universidad, del orden reproductivo que su máquina despliega. Es cierto, invocar el costado letrado de la universidad no la vuelve inmune a la definición althusseriana de aparato. La letra no parece tener otra estructura que aquella. Si esto es así, y la letra siempre se deja mejor definir como un aparato, no habría que dejar de advertir que lo es de un modo peculiar. Esta peculiaridad no reside tanto en la multiplicidad de sentidos que cada letra porta sino que en el mecanismo doble que la constituye. Este dos de su engranaje no dice otra cosa que movimiento y detención. La letra instituye, forma y mueve, pero también destituye, deforma y detiene. Es en esta segunda operación en la que me gustaría pensar la universidad. Es en la detención que la letra propicia en la que me arriesgaré a pensar la universidad no tanto en su verdad, o en su eficiencia, como en el orden de alteración e interrupción que su escritura porta.

Pensar, esto es, la universidad en el tiempo moroso de la letra, en su reiteración, en el dos de la suplantación del signo. Pensar la universidad, tal vez, como lo pudo haber hecho Andrés Bello si la moderación y el realismo se lo hubieran permitido. Dejar, por un momento, de lado el afamado *Discurso* pronunciado por Bello en la instalación de la Universidad de Chile. Dejar en suspenso, por un momento,

esta escena de instalación en lo que ésta define un cuerpo, ¿un cuerpo para la universidad? No habría que dejar de preguntar. Tendríamos, en este sentido, que preguntar volviendo explícito este cuerpo y su política. Un nombre, el de Andrés Bello que toma el lugar de un cuerpo, uno o varios no lo sabemos. El día 17 de septiembre de 1843, Andrés Bello será el encargado de dar el discurso que funda la Universidad de Chile. Inventando el performativo, Bello en su *Discurso* instituye, da forma y hace mover los engranajes de lo que no existe aún, pero que es tenido por real, la Universidad de Chile. En este gesto enunciativo en que la realidad se funda en una ley que se dice, Bello afirma:

La Ley (afortunadamente para mí) ha querido que la dirección de los estudios fuese la obra común del cuerpo. Con la asistencia del consejo, con la actividad ilustrada y patriótica de las diferentes facultades; bajo los auspicios del gobierno, bajo la influencia de la libertad, espíritu vital de las instituciones chilenas, me es lícito esperar que el caudal precioso de ciencia y talento, de que ya está en posesión la Universidad, se aumentará, se difundirá velozmente, en beneficio de la religión, de la moral, de la libertad misma, y de los interés materiales.¹

¿Cuál es este cuerpo que se enuncia? ¿Tiene un sexo? ¿Acaso importa esta última pregunta? Solo tenemos noticia de algunos fragmentos que le definen: un nombre, la aseveración de una verdad, el resplandor de las luces, sus destellos, y la belleza de la razón. Se nombra el común de un cuerpo, pero nada sabemos de su interpelación. ¿Cuál es el sujeto a quien se interpela, un hombre o, tal vez, una mujer? No lo sabemos. Este cuerpo se enuncia, es voz que funda e instala un orden. El cuerpo es también letra. No debiera extrañar que este cuerpo, que busca ser alojado en el cuerpo del Estado, se nombre también como una corporalidad literaria, un cuerpo que se describe, narra, desde la multiplicidad de destellos letrados. En el hilo de voz que deja tras de sí esta afirmación de un cuerpo, Bello no quiere ocultar que las universidades son siempre corporaciones literarias, siempre una reunión de cuerpos, una reunión amistosa en torno a las letras cuyo propósito no es otro que la simple propagación de las luces.² No habría que dejar pasar por alto la luminosidad del destello, pues, es ahí donde se define este cuerpo. He ahí, la universidad para Bello, he ahí su humanidad. En el momento doble, si no parasitario, de la letra se habilitaría, también, el cuerpo de la universidad.

Así lo expone en la primera línea de la instalación universitaria que nos rige o, al menos, su espectro: “El *consejo* de la universidad me ha encargado expresar a nombre del *cuerpo* nuestro profundo agradecimiento por las distinciones y la

1 Andrés Bello, “Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile” (1843), en *Escritos republicanos. Selección de escritos políticos del siglo XIX*, comp. María José López y José Santos (Santiago: LOM, 2011), 89.

2 *Ibidem*, 93.

confianza con que el supremo *gobierno* se ha dignado honrarnos.”³ Un consejo, un cuerpo, un supremo gobierno. Un cuerpo que se confía de la voz para la instalación de lo que no existe aún, pero que se tiene por más real que lo real. En este gesto de redoblamiento de la realidad en la idea no se ven tan distantes la performatividad de la filosofía hegeliana del Estado.

La escena de la instalación es la respuesta a una petición realizada a Andrés Bello en el año 1843 para incorporar un cuerpo, la universidad, en la organización del Estado. Un gesto inmunitario, sin duda, y esto Bello lo sabe. Antes de describir el porvenir y progreso de la Universidad en Chile se detendrá a exorcizar cualquier temor ante el desorden, o alteración, que podría provocar este cuerpo en el cuerpo de la nación. Ante esta posible amenaza, Bello afirma que:

La universidad no sería digna de ocupar un lugar en nuestras instituciones sociales, si (como murmuran algunos ecos oscuros de declaraciones antiguas) el cultivo de las ciencias y de las letras pudiese mirarse como peligroso bajo un punto de vista moral, o bajo un punto de vista político). *La moral (que yo no separo de la religión), advierte Bello, es la vida misma de la sociedad; la libertad es el estímulo que da un vigor sano y una actividad fecunda a las instituciones sociales. Lo que enturbie la pureza moral, lo que trabe el *arreglado pero libre* desarrollo de las facultades individuales y colectivas de la humanidad y —digo más— lo que las ejercite infructuosamente, no debe un gobierno sabio incorporarlo en la organización del Estado.*⁴

No debería dejar de llamarnos la atención el curioso enunciado que bajo la fórmula de “arreglado pero libre desarrollo de las facultades individuales” no hace sino que volver, de otro modo, a la duplicidad: orden y desorden a la vez. ¿A qué hace referencia esta formulación? ¿Un desarrollo libre pero, a su vez y al mismo tiempo, determinado? En este oxímoron parece residir el orden moderno de la universidad que Andrés Bello inaugura. Una universidad que en conciliación con el Estado —sea este republicano o neoliberal— se instala en el acuerdo entre verdad, utilidad y progreso dejando en sus márgenes “la embriaguez licenciosa, en las orgías de la imaginación.”⁵ Mas, explícitamente, y para evitar equívocos, Bello definirá la libertad, la que rige al espacio de la universidad, en contraposición a la docilidad servil que lo recibe todo sin examen y contra la “desarreglada” licencia que se rebela contra la autoridad de la razón y contra los más nobles y puros instintos del corazón humano.⁶ He aquí nuevamente el oxímoron. Libertad y contención. No debiéramos dejar de mencionar que si bien Andrés Bello tenía

3 *Ibidem*, 89 (énfasis agregado).

4 *Ibidem*, 90 (énfasis agregado).

5 *Ibidem*, 102.

6 *Ídem*.

aprecio por las artes, lo era siempre y cuando éstas tuvieran como fundamento la serenidad y la belleza. En esta línea, Bello definirá el arte en:

las relaciones impalpables, etéreas, de la belleza ideal; relaciones delicadas, pero accesibles a la mirada de lince del genio competentemente preparado; creo que hay un arte que guía la imaginación en sus más fogosos transportes; creo que sin ese arte la fantasía, en vez de encarnar en sus obras el tipo de lo bello, *aborta* esfinges, creaciones enigmáticas y monstruosas.⁷

La duplicidad que abre el cuerpo de la Universidad a la invención y la libertad pero, al mismo tiempo, lo cierra en el destello de una mirada que solo se reconoce en lo conocido y deja al margen esos cuerpos en parte humanos, en parte animales, en parte hombres, en parte mujeres. Nuevamente, en este punto, podríamos preguntarnos, ¿cuál es el cuerpo de la Universidad de Chile? Tal vez, uno que se define de acuerdo a la razón, la naturaleza y la normalidad. Un cuerpo que no sea sino el reflejo de la realidad. Y aún, ¿cuál cuerpo es éste?

Un cuerpo, un concejo y un gobierno. Quizás en este nudo se anuda el cuerpo que Bello no deja de enunciar. No olvidemos, en este punto, que, en lo relativo al funcionamiento de las constituciones, Bello parece reiterar su juicio aquel que llamaba a ir lentamente, con moderación ha sido dicho, en la transformación de la sociedad.⁸ Todo cambio no debería sino partir de la “realidad misma,” evitar saltos, caminar lentamente en pos de un progreso que solo puede sedimentarse en las costumbres y sentimientos de los hombres de bien. Nuevamente, aquí, aparecen hermanadas las palabras de la moral, el progreso y la comunidad. Habría, por esa hermandad, quizás, que tomar nota de la definición que Bello parece proponer de comunidad. A menudo se ha dicho que sería la filosofía de Hegel, una a las que Bello referenciaría en su obra y éste parece ser el caso en lo relativo a su definición de comunidad que no es otra que “moralidad.”

En afinidad con la *Sittlichkeit* hegeliana que remite a un *ethos* compartido, un orden de lo común que se vive como lo más íntimo, Bello describirá a la moralidad. Si bien lo propio de la moralidad hegeliana dice de lo universal, esto no nos debiera hacer olvidar que también es el orden de la partición, de una al menos. No olvidemos, entonces, que de este vínculo fuerte entre costumbres y comunidad, Hegel deducirá la distinción de los sexos otorgándole a cada uno un lugar específico de desarrollo. La ley de las costumbres, subterráneas, divinas y tectónicas, ley de las mujeres. La ley de la comunidad, ley del Estado, ley de los hombres. Así también lo es para Andrés Bello, quien afirma que todas las verdades se tocan, desde la estructura del universo hasta la conformación del suelo que

7 Ídem (énfasis agregado).

8 Andrés Bello, “Constituciones,” en *Escritos republicanos*, 103.

pisamos pasando por las artes y las reacciones y fuerzas políticas.⁹ El progreso en un campo va ligado, “eslabonado” a otros, su avance “empuja” el desarrollo en otros. “Los adelantamientos en todas las líneas se llaman unos a otros, se eslabonan, se empujan” afirma Bello.¹⁰

Estos adelantamientos, o progreso, no quieren decir otra cosa que la relación entre moral y política, o más estrictamente entre moral, política y cuerpo. Así lo vuelve explícito Bello, cuando indica que “todas las facultades humanas forman un sistema, en que no puede haber regularidad y armonía sin el concurso de cada una. *No se puede paralizar una fibra*, una sola fibra del alma, sin que *todas las otras enfermen*.”¹¹

La moral tal cual la describe Bello no parece diferir de la definición de *Sittlichkeit*. Una mayor cercanía encontraremos con el concepto hegeliano, si nos detenemos en la analogía que propone Bello entre moral y cuerpo. Tal como lo indicábamos al comienzo: un consejo, un cuerpo, un supremo gobierno, unidos, eslabonados, empujando hacia el progreso. Cabe, entonces, preguntarnos nuevamente: ¿cuál es el cuerpo que aloja, instala, la universidad? Tal vez uno que se figura en la rectitud de una ley que pide la organización de un orden universitario avalado por la actividad ilustrada y patriótica en beneficio de la religión, de la libertad y de los intereses materiales.¹² ¿Qué cuerpo es éste? No está de más la reiteración. Un cuerpo que no difiere de aquél que se forma con la república masculina a partir de 1810. Un cuerpo que si bien se describe bajo los destellos del iluminismo no tendrá reparos de negar, explícitamente, la visibilidad política de las mujeres en 1884 —41 años después de la instalación de la Universidad de Chile— explicitando la razón hegeliana que escinde costumbre y comunidad, escindiendo, por ello, la oscura ley de las mujeres de los destellos luminosos de la ley de los hombres.

Es por este cuerpo que se figura en el *Discurso de instalación de la Universidad de Chile* que es necesario detener, por un momento, este *Discurso* al menos en lo que enuncia, en lo que su voz conforma. No sin retener, sin embargo, su letra, la duplicidad que lo constituye. Dejar lo sencillo de la voz en favor de la duplicidad de la letra. Es solo en esa suspensión donde es posible la universidad. Así también lo cree el filósofo Patricio Marchant, quien —mucho tiempo después de la instalación de la Universidad de Chile— cree imprescindible suspender la “voz” en la que funda su verdad. En una breve seña para otro origen de la universidad, titulada *Sobre la necesidad de fundar un departamento de filosofía en (la universidad de) Chile*, busca volver explícita la economía que parece constituir a la universidad moderna, esta que Bello instala. Esta economía no dice de otra cosa que un férreo vínculo entre el Estado, la filosofía y la moral. ¿Acaso no es este vínculo entre

9 Bello, “Discurso pronunciado para la instalación de la Universidad de Chile,” 90.

10 Ídem.

11 Íbidem, 91.

12 Íbidem, 89.

estado y universidad el que establece Andrés Bello? Vínculo que, como sabemos, no hace más que anticipar, desde el margen, aquella afirmación del filósofo francés Victor Cousin: “un profesor de filosofía es un funcionario del orden moral, propuesto por el Estado para la cultura de los espíritus y las almas, por medio de las partes más ciertas de la ciencia filosófica.”¹³ ¿No es Bello quien hace descansar la instalación de la universidad en la figura del filósofo funcionario? Es preciso recordar, en este punto, que para Bello todas las sendas del trabajo investigativo y de docencia debiesen convergir en un centro: la patria.¹⁴

Precisamente, en relación con este punto, Marchant se pregunta si es posible una universidad a-política como alternativa a la alianza acordada por Andrés Bello entre moral, comunidad y Universidad. Una universidad, pura, sin la “alimaña” de la política: “una universidad sin política partidista —inexistente en parte alguna— ¿Sería una Universidad o ya otra cosa? ¿Qué cosa? ¿Una reunión de supuestos espíritus puros o un (político) centro de madres?” se pregunta Marchant.¹⁵

Como bien parece advertir Marchant, lo propio de la universidad es la política. Lo propio de la universidad moderna que instala Bello es describirse como a-política, más cercana de la neutralidad, la ciencia y la prudencia que de las intenciones y cálculos. He ahí su política. Es por esa política inconfesa que desde su instalación ha estado habitada por ese animal —que la acecha— cual alimaña informe. No debiésemos olvidar aquí la precaución de Bello de dejar a monstruos, esfinges y otros abortos fuera de la Universidad. Tampoco debiésemos dejar de notar que la palabra para señalar la interrupción del buen y normal funcionamiento del cuerpo de la universidad sea “aborto.” Quizás solo en esta forma alegórica —de lo que no funciona, de lo informe y de la muerte— sea referenciado el cuerpo de la mujer en la Universidad que Bello funda.

Al igual que Bello, lo que no parece percibir Marchant es su cuerpo. Y esto es el punto ciego de la universidad. Síntoma de aquello es la reiteración de un cuerpo que se enuncia, que se instala pero que nunca es descrito, salvo quizás, en las señas de lo universal como es en el caso de Bello. Un cuerpo que no se enuncia, pero que en ningún caso puede ser un cuerpo femenino como lo establece Marchant bajo la risible denominación de “centro de madres.”

La comicidad del tono impuesto por Marchant no deja de develar cierta imposibilidad. ¿Cómo este cuerpo de la universidad podría ser el cuerpo de las mujeres? ¿Cómo la parte, lo que nunca es todo, podría encarar el orden de la universalidad? Y aun, y quizás precisamente por ello, el cuerpo de la mujer se describe, una y otra vez, desde la beatitud y la pureza. Un cuerpo demasiado

13 Victor Cousin, *De l'enseignement et de l'exercice de la médecine et de la pharmacie* (1850), citado en Patricio Marchant, “Sobre la necesidad de fundar un departamento de filosofía en (la universidad de) Chile,” en *Escritura y temblor*, eds. Pablo Oyarzun y Willy Thayer (Santiago: Cuarto Propio, 2000), 274.

14 Bello, “Discurso para la instalación de la Universidad de Chile,” 97.

15 Marchant, “Sobre la necesidad de fundar un departamento de filosofía en (la universidad de) Chile,” 279.

particular para ser el cuerpo del consejo, del gobierno, de la universidad, pero a su vez un cuerpo demasiado general, demasiado puro, para encarnar su política. Aquí la seña para otro origen para la universidad de Marchant pierde el camino. La duplicidad de la letra, en la que Marchant pretende pensar la universidad, pronto se vuelve la sencillez de lo natural y lo concreto de una verdad que se dice en la diferencia sexual, entendida ésta en la figuración de dos sexos. Dos sexos que, sin embargo, siempre es uno: el masculino. Otro modo de volver a la metáfora del origen, de la voz y la presencia. No se debiese olvidar aquí el “tono,” la comicidad, la intromisión de la voz a la hora de narrar a las mujeres en proximidad del espacio de la universidad. El orden de los cuerpos no parece estar lejos de la performatividad.

Lo femenino no se dice en el desorden, el desacuerdo y la ruptura, la universidad tampoco. Y, sin embargo, una de las polémicas más encendidas en relación a la escritura, la patria y la universidad tuvo como protagonistas a dos escritoras de comienzos de siglo XX: Amanda Labarca e Inés Echeverría. La primera, una de las más destacadas feministas de Chile y fiel exponente del republicanismo pedagógico instalado por Andrés Bello. La segunda, una afamada escritora, también feminista, nieta de Andrés Bello —habría que determinar el signo polémico que ambos feminismos despliegan.

El litigio se deja entrever en una breve entrevista que Amanda Labarca hiciera a Inés Echeverría a propósito de la publicación de su libro *Entre dos siglos, diario íntimo* cuya primera edición fuera en francés.¹⁶ La entrevista se tituló *Castellano versus francés* y fue publicada en 1915. Los términos de la entrevista estarán enmarcados en la discusión en torno a la lengua y el amor a la patria. La primera defenderá la lengua propia como perteneciente al alma de la raza, como producto de la conciencia en un momento de su evolución. En este punto indica: “Porque el idioma es una parte del alma de la raza, y su obra no está, no puede estar aislada: es el producto de un estado de conciencia de la colectividad en un momento dado.”¹⁷

Inés Echeverría, conocida con el seudónimo de Iris, desdeñará la lengua materna, el castellano, por vulgar y atrasado: “El castellano, asevera, es para mí la lengua de la cocinera, del proveedor de las cuentas de la casa.”¹⁸ Volviendo aún más rotunda su posición, Echeverría indicará que no solo piensa sino que siente en francés. En apariencia dos modos antagónicos de entender la relación entre lengua y saber; sin embargo, a pesar de parecer dos posiciones divergentes no hacen sino insistir, ambas, en las metáforas del origen y el progreso. Vale la pena rescatar parte de este intercambio:

Pero no me negará Ud., indica Inés Echeverría, que el castellano es un idioma atrasado, lleno de herrumbre, tieso, con el cual es imposible

16 Inés Echeverría, “Amanda Labarca: castellano versus francés” (1915), en *Alma femenina y mujer moderna*, ed. Bernardo Subercaseaux (Santiago: Cuarto Propio, 2001), 161-164.

17 *Ibidem*, 162.

18 *Ídem*.

alcanzar las modulaciones del francés. Sí lo niego, señala enfática Amanda Labarca, ahí tiene Ud. a los modernos hablistas, Valle Inclán, por ejemplo ¿no lo compara Ud. en maestría del decir a cualquiera de sus émulo franceses?¹⁹

Volviendo a la pregunta sobre el cuerpo de la universidad ya enunciada, quizás son estas, las mujeres, el cuerpo del que adolece la instalación de Bello. Las mujeres y su política. Tal vez, ellas figuran la duplicidad, el dos de la diferencia sexual necesaria para la interrupción del destello de la voz, de la idea universitaria. Nada más lejano, sin embargo. A pesar de ser contradictorias las posiciones que cada una de estas escritoras defiende, no logran alejarse de la instalación universitaria concertada por Bello. Más bien representan dos posibles vías para arribar a la razón del vínculo entre lengua y verdad. Y por ello, el cuerpo que describen no difiere del cuerpo de la universidad, es un cuerpo que se enuncia sin ser visto, puro destello entonces.

Y todavía estamos aquí en el *Discurso de instalación de la Universidad de Chile*. ¿Es posible salir de él? Tal vez solo quede suspenderlo por un momento y volver a la duplicidad de la letra y pensar ahí la posibilidad de la universidad. Pensar, esto es, la universidad no tanto en la performance de su instalación sino que en aquel otro texto de Andrés Bello titulado *Bosquejo del origen y progresos del arte de escribir*.²⁰ La escritura es invención indica Bello. Lo más propio de ella es el progreso, y la gradualidad. Su partida se encuentra, o bien en la voz o bien en la imagen. Su desarrollo está en la mimesis. De ésta se da paso a la artificialidad de la analogía y a la creación de signos enigmáticos, cifras secretas destinadas a ocultar. Hasta aquí la progresión, la evolución y la realidad siguen siendo coincidentes con el modo que Bello piensa la universidad. Incluso cuando describe el progreso del arte de escribir en castellano hablará de transmisión de modos y saberes de los pueblos de la Europa moderna al Nuevo mundo. Establecerá etapas y épocas de evolución. Esta evolución la figurará, sin embargo, en un ejemplo, completamente imaginario, ficticio: la evolución de la “r.” En esta pequeña historia imaginaria, Bello parece fundar la realidad en la pura invención, vale la pena citar en extenso:

Primera época: la pintura de una rama de un árbol se reduce a una ligera delineación que conserva una semejanza remota con este objeto. Segunda época: esta figura o bosquejo imperfecto de la rama pasa a significar por una especie de tropo la ramificación de alguna cosa, la distribución del agua, verbi gracia, en una serie de brazos, canales y acequias, y la idea abstracta de la acción de distribuir. Tercera época: este bosquejo queda reducido a un breve carácter “r,” que no conserva semejanza con el objeto

19 *Ibidem*, 165.

20 Andrés Bello, “Bosquejo del origen y progresos del arte de escribir” (1827), *Obras completas*, vol. XXIII (Caracas: Casa de Bello, 1981), 79-93.

primitivo, y significa en su sentido natural una rama. Cuarta época: “r” denota la sílaba “ra,” pero no directamente, sino sugiriendo sucesivamente estas tres ideas: la idea de una rama; la idea del nombre con que se conoce este objeto en la lengua ordinaria, es decir, la idea de la palabra rama; y la idea de la sílaba “ra,” con que principia esta palabra: transición de la escritura ideográfica a la escritura fonética. Quinta época: “r” denota sola y directamente la sílaba “ra.” Sexta época: “r” denota el sonido que damos a esta letra en castellano.²¹

Bello admite que esta historia de la “r” que propone es enteramente imaginaria, sin embargo, pide que se la tome por verdadera para “figurar la marcha del entendimiento humano en la invención de la escritura.”²² En una secuencia temporal marcada por el paso de épocas y transformaciones, Bello inventa el paso de la realidad de la cosa —una rama— a la escritura. Sin embargo, la linealidad inscrita en el paso de la realidad a la escritura, no debiera importarnos. No es de interés la ficción que habilita el sentido del origen, de lo natural y lo verdadero, sino que el propio mecanismo de la ficción: la duplicidad de la letra. La ficción como si fuera realidad. Lo propio de la escritura, es, entonces, el artificio. En la suspensión que instala la letra, su artificio, habría que volver a las líneas que sirven de exergo a este texto: “lo doble se significó por lo sencillo, lo sencillo por lo doble; y hubo también letras destinadas a no significar cosa alguna; en que finalmente, no quedó irregularidad de que un sistema de signos pueda adolecer, que no plagase al alfabeto.”²³

Es ahí, quizás, donde pudiésemos pensar la posibilidad de la universidad en la propia irregularidad. En la ficción y en la alteración que instala la escritura. Es en esa irregularidad donde es necesario pensar también el cuerpo de la universidad.

21 *Ibidem*, 88-89.

22 *Ibidem*, 89.

23 *Ibidem*, 93.

Violencias de la Universidad

Willy Thayer
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

¡Publicar! ¡publicar!... después escribir.

LAMBORGHINI

1. La página en blanco invita a avanzar sobre su vacío. El talante inmediato ante su llanura suele ser el de una usuariedad expedita. Precipitas sobre ella trazos desatentos, esbozos automáticos. Algo análogo ocurre con los pañuelos y sábanas, fundas y servilletas, prendas interiores, gasas de diverso tipo que se disponen a recibir las secreciones inerciales del cuerpo —“las voces fecales, las letras seminales, los grafismos menstruales, escatologías diversas.”¹ Ronald Kay, a quien parafraseo y en parte cito, escribió *El cuerpo que mancha* (1980), ensayo que hace de musa al arranque de este escrito. Lo que me acerca a su texto es la eficiencia con la que filtra la historia natural, inconsciente, noumenal si puede decirse, en la escritura alfabética y sus esfínteres de control y disciplinamiento que regulan el paso y el no paso de los flujos, la negociación continua entre los formalismos, manchismos y manierismos de frontera, toda una (i)localización, una guerra civil (*stasis*) que en lo más feliz de su efervescencia hace “figura” (Deleuze),² en lo más lóbrego “grisalla,”³ y en su estabilización como regla, clichés

-
- 1 Ronald Kay, *Del espacio de acá* (Santiago de Chile: Editores Asociados, 1980), 30.
 - 2 Gilles Deleuze, *Pintura, el concepto de diagrama* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2007), 66-68, 116-118. En su libro *Imagen tiempo* (México DF: Paidós, 1985), 31-32, refiere “la estabilidad de lo que no cesa de variar [...] imagen-tiempo directa que da a lo que cambia la forma inmutable en la que el cambio se produce [...] la forma inalterable llenada por el cambio [...] la reserva visual de los acontecimientos en su exactitud.” Así, “las naturalezas muertas de Ozu duran [...] los diez segundos del jarrón que permanece a través de la sucesión de los estados cambiantes. Una bicicleta también puede durar, representar la forma inmutable de lo que se mueve, a condición de permanecer, quedarse inmóvil apoyada contra la pared (Ukigusa). La bicicleta, el jarrón, las naturalezas muertas son las imágenes puras y directas del tiempo.”
 - 3 Deleuze, *Pintura*, 35.

Lo que me aleja del texto de Kay es el tono historicista con el que sustantiva la mancha primaria como “presencia precultural”⁴ indomable, premisa salvaje, precursora del trazo y la escritura alfabética. Porque es en medio del *a priori* histórico del caso que la mancha, lo primario, se constituye y tiene lugar⁵: *no hay primera sin segunda*, se dice, no hay primario sin secundario. El autor engendra sus precursores (Borges). La mancha también se escribe, al menos se subraya. Solo es posible en medio de una gramática que ha demarcado lo puro de lo impuro.⁶

Más que la inercia de flujos primarios —ya contenidos, jerarquizados, distribuidos en la articulación cotidiana profiláctica— lo que la forma histórica resiste, son los desvíos destructivos que la desandan, la leen, vuelven visible su condición. Violencias, rigores escriturarios desobstantes que la forma histórica no puede simplemente reconocer ni articular, disponer. Porque es su horizonte de articulación, reconocimiento y disponibilidad, en cada caso, aquello de lo que tal escritura da cuenta, volviendo el principio de reconocimiento y articulación en objeto reconocido ... ¿desde dónde? Ninguna forma histórica se deforma simplemente ante fuerzas simplemente a-históricas. Solo fuerzas históricamente informadas consiguen resistir, visibilizar, leer la forma histórica; y en esa lectura hacerla transitar de su posición de sujeto invisible que articula lo visible, a una posición de objeto avistado ... ¿desde dónde, otra vez? Ya no, en todo caso, desde el ojo hegemónico de avistamiento; sino desde un ojo en ciernes, espectral, presente solo en proporción al avistamiento del ojo pre-dispuesto.

Y no hay que temer aquí la proyección de un sujeto privilegiado de escritura, un héroe o santa que opera ese desobramiento. Son las iglesias o los partidos los que reducen la escritura crítica al resultado de una inteligencia, una vanguardia destacada, de primera respecto de otras que hay que liberar, guiar, ilustrar. Tampoco hay que temer un experimentalismo o espontaneismo *naive* como el de “las voces fecales.” Ni héroes, ni espontaneismos ni fecas. Solo la escritura desujetándose, desposeyéndose, desposicionándose, se abre camino ex-apropiando sujetos, propietarios y posiciones en el reparto jerárquico de lo dispuesto. Es el naufragio del sujeto, del propietario, de la posición lo que la escritura desencadena. Ningún experimentalismo se confunde con ella. El experimentalismo no hace más que revolotear novedades multiplicando consularmente el mercado de lo dado.

2. Cuando se trata de escribir, sin embargo, en sentido laxo lo digo todavía, pero en una escala menos inercial que la del grafismo clónico, un breve informe de compromiso, por ejemplo, los objetivos de un curso, etc., la superficie blanca parece crisparse en innúmeras señales, avisos y condiciones de tránsito; como si a la mano distraída le cayera encima una indexación completa tomándose panópticamente la página, la escena de escritura; permitiéndole escribir pero obligándola a hacerlo

4 Kay, *Del espacio de acá*, 30.

5 Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 98.

6 Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo* (Madrid: Taurus, 1974), 143-144.

según las gramáticas en curso: “el fascismo de la lengua” del que hablaba Barthes, que más que impedir hablar obliga a hacerlo de una manera.⁷ La mejor interfaz ha escrito el artista visual Felipe Rivas, es la que siendo “cada vez menos ella misma consigue un acoplamiento perfecto con el usuario [...] convirtiéndose en uno”⁸: el “mundo” inmediatamente dado como interior y exterior del sujeto, la percepción natural sustantivada: el mito de lo actual. De modo análogo la indexación universitaria de la escritura (y de la vida), en cada caso, termina repartiéndose, naturalizándose y fomentándose míticamente como condición suficiente de la escritura universitaria (y de la vida), homogeneizándola bajo un traje pluralista. Como si la escritura universitaria y la universidad encontraran su absoluto en el conflicto central de indexaciones en cada caso en curso, exiliando de cualquier financiación y prestigio las maneras críticas que estando a la altura, por una parte, del ideal de transparencia que la propia indexación en su plasticidad exige, la desobren exhibiendo su simulacro como simulacro imponente. La violencia indexadora se cierra sobre sí inhabilitando el manchismo que le hace el juego sin calificar y sin desestabilizarla, consolidándola al otorgarle autoridad de censura. Pero sobre todo la indexación se autofirma golpeándose la armadura contra la escritura que, repitiendo los estándares, la comunicabilidad y transparencia por ella dispuesta, amenaza exhibirla⁹ en su condición particular, su gestualidad universalista, su eficacia imperial; desestabilizándola en la medida de lo posible. No se trata, en todo caso, de condenar como falsas los simulacros de indexación universalista; sino de profanarlos, retroaerlos, rebajarlos a su condición peculiar.

3. No hay novedad en lo que planteamos. Mas bien reiteramos *grosso modo* lo temáticamente expresado en escritos, cifras claves publicadas y debatidas durante las tres últimas décadas del siglo pasado y de comienzos de este, textos que a su vez releen y traducen escrituras memorables cronológicamente más lejanas de interpelación ineludible a propósito de las relaciones entre universidad y facticidad, indexación y hegemonía, escritura y evento disruptivo. Lo que metodológicamente se adelantó en estos textos fue que la relación crítica-afirmativa de la universidad con su posibilidad solo era viable performáticamente en medio de la facticidad

7 “Aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua. El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: *ordo* quiere decir a la vez repartición y conminación. Como Jakobson lo ha demostrado, un idioma se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir [...] la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir.” Roland Barthes, *El placer del texto y La lección inaugural* (México DF: Siglo XXI, 1974), 118-120.

8 Felipe Rivas, *Internet, Mon Amour, Códigos, Etiquetas, Porno. Interfaces y Disidencia*. Tesis de Magister en Artes Mención Artes Visuales, Universidad De Chile, 2016, 82.

9 Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* (Barcelona: Paidós, 2004); Jacques Derrida. *Artes de lo visible* (1979-2004). (Pontevedra: Ellago, 2013).

de las indexaciones (o lo que fuera) en conflicto. No como una posición más que se añadía a los vectores en conflicto; sino justamente como evento fuera de conflicto: en el conflicto sin ser del conflicto; en el conflicto fuera del conflicto. Fuera también de la lingüisticidad, articulabilidad y enunciatividad del conflicto. En un balbuceo, una escucha, una “publicidad”, un público imposible en medio de la facticidad posible.

4. En el otro extremo de la usuariedad empática circula una especie de “estereotipo de la escritora, del escritor [...] paralizados ante la página en blanco,”¹⁰ en estado de sequía. Pero “es un tercero, no el escritor,” ese cónsul del productivismo y la cronología que cualquiera de nosotros regularmente es —y parafraseo a Deleuze ahora— el que atisbando por sobre el hombro del que escribe, comenta: “¡Vaya! ¡No ha escrito nada aún! [...] ¡La página sigue en blanco!”¹¹ Y objetivamente la página está blanco para el tercero que mira —tercero que puede ser la misma escritora que observa cómo se le va el tiempo (la fecha) consignado para la entrega, tiempo que no se compadece con el tiempo de la escritura.

No hay página en blanco para la escritura. La página “está atestada,”¹² prescrita al punto que no hay lugar para añadir algo. Lo mismo que la página, la cabeza. Porque no hay menos consignas, prescripciones, clichés, en una que en otra. La misma interfaz en su plasticidad prescribe a ambas. De modo que escribir, si es posible algo así como performance no solo consular o redundante, será antes que nada “borrar, despejar,”¹³ deponer las posiciones dispuestas. No usar simplemente la violencia consular de lo en cada caso ya dispuesto como dispositivo indexador, sin interrumpirlo, hacerlo tropezar en la medida de lo posible. Yo hago marcas escribe Bacon, “el gran procedimiento de limpieza local, con trapo, escobilla o brocha”¹⁴ “para destruir en la tela la figuratividad (los clichés) naciente y dar una oportunidad a la Figura.”¹⁵

Dar oportunidad a la figura no quiere decir dar lugar a una escritura verdadera o más verdadera por oposición a una falsa o más falsa’. A lo más quiere decir ‘volver visible las condiciones que posibilitan la imponentia de un simulacro’.

5. Para cualquiera efectivamente dispuesto en el cuerpo, la pulsión de incondicionalidad de la escritura, no hay página en blanco. Para la escritora, para el pintor, nada hay más intencionado, condicionado que esa inmediatez mítica que

10 En el año 2003 el cineasta Raúl Ruiz realizó un film denominado *Vértigo de la página blanca*. En su curso *Pintura*, Deleuze comenta varias cosas respecto del estereotipo de la escritora, del pintor, congelado ante la superficie blanca, del “*pasan los días y aún no ha escrito o pintado nada [...]* es estúpido hasta las lágrimas.” Deleuze, *Pintura*, 53-54.

11 Deleuze, *Pintura*, 55.

12 *Ibidem*, 53.

13 *Ibidem*, 55.

14 Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Lógica de la sensación* (Madrid: Arena, 2002), 6.

15 *Ibidem*, 54.

para el tercero —ese tercero que el dispositivo consular es a través de nosotros— se brinda como página y como subjetividad en blanco. Nada más prescrito que la tersa llanura de las indexaciones en que a diario —en la fricción del conflicto de indexaciones, aunque sin fricción con ese conflicto— nos desenvolvemos. Cualquier inmediatez para la escritura, partiendo por la suya propia, constituye un dispositivo constelado de condiciones, contenciones pre-dispuestas, indexaciones que, envolviéndola táctilmente por dentro y por fuera en cada caso, se le impone como mediación en la que está inmediatamente pre-dada, producida, instalada.

Cualquier inmediatez constituye, para la escritura, una densa capa de estratos que a la vez que la posibilitan, la producen, la bloquean. La institución universitaria es mucho menos los edificios, los programas, los cuadros sinópticos y reglamentos a la vista, que el modo de articulación invisible de la manualidad a partir de la cual interactuamos con esos edificios, programas y reglamento.¹⁶ La efectiva performance de una escritura se activa, si es que se activa, en medio de la violencia ex-propiadora devenida regla usuaria que enmarca lo verosímil, lo posible y lo imposible. En ella, con ella y a contrapelo de ella, la escritura se juega la rigurosa performance de la igualdad inequivalente de las inteligencias o escrituras singulares; la ex-apropiación de la equivalencia desigual de las inteligencias.

6. No hay vértigo ante el vacío, para la escritura. Más bien asfixia en el lleno, en la violencia de lo imponente que lo recorre e (im)posibilita. De ahí que “en un universo de tal tipo la única creación sea de-creación, la única adición posible, la restancia, el único movimiento, la pausa,”¹⁷ la huelga pura. En ningún caso la pasividad absoluta. Pasividad débil más bien, a contrapelo del absolutismo con el que el cliché juega a superarse, conservándose.

Y no se trata simplemente, para la escritura, de abrirse camino desobrando uno a uno los clichés a través de su lleno; sino de desandar la articulación, la gramática, las relaciones de producción hegemónicas, particulares e imponentes de los clichés, que son también las relaciones de producción suyas, que ya existían y obligaban; que hablan y operan, a través de la escritura, y que seguirán haciéndolo después de la escritura, en tanto que bloqueada. La página blanca tiene tantas o más prescripciones que el escritor / la escritora que en un momento dado, en medio de las prescripciones, constituida por ellas, se abre camino siguiendo el dictado de la escritura, exiliándose en el dispositivo y del dispositivo. No hay desobramiento sin la experiencia de ese exilio. Y si la universidad solo se constituye albergando también a la escritura; no habrá universidad sin esa experiencia; si su saber, su *tekhne*, no se experimenta, también, desde ese exilio.

16 Jacques Derrida, “Kant: *El conflicto de las facultades*,” en *La filosofía como institución* (Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1984), capítulo 1.

17 Paul North, *The Yield. Kafka's Atheological Reformation* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015), XV. La traducción es mía.

Más que llenar un vacío, la escritura desanda un lleno en la medida de las fuerzas incondicionantes que la recorren y mientras duren: el lleno polimático y polítécnico, el reparto jerárquico del dispositivo, en cada caso, que a diario ocupa y pre-ocupa. En medio de ese atestamiento, a través y a contrapelo de él, se abre paso, o no, la escritura, el respiro incondicionado en medio de lo condicionado.

7. Más que satisfacer el imperativo de publicar y redundar en algún circuito consular de indexación; más que marcar épica o empresarialmente una distinción en el horizonte del mercado posible, del conflicto central de indexaciones —donde la marca de la distinción es inseparable de la existencia misma¹⁸—, más que redundar en las relaciones de articulación de la circulación o publicación, la exigencia de la escritura es desobrar, desandar tal articulación o conflicto central. Desandarla en y a través de la articulación misma (no hay otro *medium*). La exigencia de la escritura, por lo mismo, es no publicar al publicar, no circular en medio de la circulación, como la moneda falsa o la viviente, lejos de las corrientes en medio de muchas.

8. Antes que en la producción de una obra más en medio del dispositivo, la escritura consiste, hasta donde sea posible, en la desobra y profanación de las condiciones de producción efectivamente dispuestas del dispositivo. En la medida en que la escritura desobra las condiciones del dispositivo, su cifra, no puede sino erigirse para lectoras, espectadores, auditoras que no existen —incluida la escritora, el escritor mismo que se desobra a sí mismo en esa escritura; que desobra las condiciones de lectura, expectación y audibilidad que a él mismo lo preconstituyen. En este sentido la (des)obra como escritura abre a un exilio de segundo grado que, más que trasladarnos a otra zona del mundo nos expone a lo abierto sin mundo.

9. Publicar, publicar, circular, circular, redundar, redundar. No puedes no redundar. Tampoco puedes simplemente hacerlo. Cuando das clases, por ejemplo, tienes que repetir el *a priori* imperial comunicativo, la verosimilitud lingüística dada en sus estructuras de reconocimiento, el saber en su plasticidad instituida. ¿Sino cómo, en qué lengua, en qué medio ibas a dar clases? Pero, a la vez, no puedes simplemente repetir. Algo tienes que aportar, un mínimo de “novedad,” un plus de experiencia, un *novum*, una chispa de *entertainment* en el pie forzado de las relaciones de comunicación, de acreditación o excelencia, de lenguaje y de imagen dadas. Te repites sin novedad, sin entretención, y bajas en los sondeos de evaluación, de inclusión; y te importa. Y si al innovar no lo haces de modo satisfactorio en las relaciones de comunicación, de articulación y acreditación ya dadas, automáticamente te recriminas por no estar a la altura de los carteles de indexación, la hegemonía de la acreditación del caso.

18 Ver Paul Valéry, *Estudios literarios* (Madrid: Visor, 1995), 174.

Las relaciones de comunicación y de articulación constituyen el *a priori* de la publicación y la enseñanza. La novedad es su combustible. Sé novedoso, entretenido en la redundancia, es la consigna. Sé innovador y comunicativo con el rey y con el pueblo. Publica, publica, no escribas. Es decir, no repitas las mismas cosas desde la experiencia abismal del exilio en el dispositivo y del dispositivo. Habla siempre, más bien, de nuevas cosas en las viejas relaciones de comunicación y articulación. Entretiene, enseña, publica, no escribas.

10. La anomalía de la escritura, junto con suceder en la facticidad de las relaciones comunicativas dispuestas, ha de acontecerle a dicha facticidad. Junto con suceder en la tela, en la articulación, ha de acontecerle a la tela y a la articulación. De ahí que la escritura es una relación al sublime (la [in]articulación); y que su violencia no sea simplemente enseñable, comunicable. Su anomalía desobstante en la facticidad lo es respecto de tal facticidad. No puede, por lo mismo, constituirse ni inscribirse como una más de las mercancías o capillas en que la facticidad se despliega como pluralismo. La anomalía de la escritura no lo es simplemente en la facticidad dada, sino respecto de esa facticidad, su forma, su articulación comprensora.

En una facticidad en cada caso dada, nutrida por todo ello, pero nutrida también por la experiencia del extrañamiento de/en el dispositivo, la escritura va dotando imperceptiblemente de cifra su acontecimiento, donando en la facticidad una traza que la facticidad —que la escritura misma en tanto facticidad— no tenía. Que no solo no tenía, sino que la pierde; y que no la suelta ahora mientras la disemina. Su operación es más bien de don, entonces, y no de *novum*. Don de una pérdida, una inarticulación; no objetos. Pura violencia deponente.

Esa escritura que va donando al desobrar se incorpora al dispositivo como una estrella más en la constelación que el mismo dispositivo requiere de algún modo disponer, excluyendo, incluyendo/excluyendo, canonizando, glorificando como documento o monumento de cultura esa escritura, esa experiencia que lo desarticula y no puede simplemente articular.

¿Cómo ocurre que una cosa extraña, extrañante, que desarticula y exilia, en un lapso temporal se convierte en canon del saber/poder de la universidad? ¿Cómo y qué le ocurre a esa escritura, en ese lapso de traducción o indexación imperial, que la revierte en cliché bibliográfico habitual? ¿Cómo es que la escritura, el *verdadero estado de excepción*, a pesar de él deviene usuario, legal? ¿Cómo, lo an-hegemónico deviene hegemonía reasignando lugares y jerarquías, aunque insista, a la vez, como extraño?

Para examinar cosas de este tipo, la universidad parece haber constituido una institución privilegiada de exploración. Todavía lo sigue siendo, aunque no ya como claustro. Más como *circulación ampliada* del cliché. No podemos ahora, sin embargo, continuar con este punto.

El agotamiento de la responsabilidad, o para una universidad pasiva

Erin Graff Zivin
University of Southern California

¿Será posible un nuevo tipo de responsabilidad universitaria?

J. DERRIDA

La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier inercia, se describe mediante términos éticos como acusación, persecución y responsabilidad para con los otros.

E. LÉVINAS

En un libro reciente, *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy*, dos profesoras canadienses de literatura proponen traer el llamado “movimiento lento” o “detenido” (*slow movement*) del mundo culinario (*Slow Food*) al mundo académico. Citando las nuevas obligaciones que impone al profesorado la universidad corporativa o “gerencial” (la universidad de “excelencia” o “calidad” como la ha trabajado raúl rodríguez freire, o de “reconocimiento” como Elizabeth Collingwood-Selby nos recuerda en su contribución al presente volumen), en las que muchos profesores universitarios se encuentran pasando gran parte del día evaluando a sus colegas, preparando informes sobre “objetivos de aprendizaje” y “medidas de resultados,” contestando correos electrónicos, escribiendo memorándum, o aculturándose en algún nuevo sistema electrónico de gestión o evaluación, Maggie Berg y Barbara Seeber proponen, en una suerte de manifiesto, la resistencia a tales presiones a través de la incorporación de prácticas detenidas que puedan crear más tiempo para el pensamiento profundo, el gozar de la lectura o la enseñanza, o inclusive la posibilidad de *no hacer nada* de vez en cuando.

En su libro —un libro que, paradójicamente, se lee rápidamente— Berg y Seeber incorporan el léxico de un especialista en los estudios medioambientales, David W. Orr, quien, en *The Nature of Design: Ecology, Culture, and Human Intention*, establece una oposición entre el “pensamiento rápido” (lineal), por

un lado, y el “pensamiento detenido” (complejo, ecológico), por otro. Se refieren también a Nicola Perullo, que compara el pensamiento rápido a un “supermercado de pensamiento” que “fácilmente puede ser reproducido y aplicado” a lo que sea, “un modelo de estandarización y franquiciamiento.”¹ Y plantean, finalmente, que el acto de detenerse, *slowing down*, es un acto ético o, más precisamente, una decisión ética (“Slowing down is a matter of ethical import,” dicen, y luego: “slowing down is an ethical choice”).

No creo que haya nadie en esta sala que no reconozca aspectos de la escena detallada por Berg y Seeber. Cabe preguntar, sin embargo, ¿qué queremos decir cuando recurrimos a la metáfora temporal de la *lentitud* o *detención* para significar la posibilidad de resistencia a la universidad corporativa? Lo mismo se puede decir de las metáforas espaciales: en el mundo de la crítica literaria siguen los debates sobre la lectura detenida o ‘próxima’ (en inglés, *close reading*) versus la lectura de superficie o a distancia (lo que se llama *surface* o *distance reading*²). Pero me parece que, más allá de su valor metafórico, el discurso temporal en que se oponen lentitud y velocidad puede ser limitante, al excluir muchas consideraciones, al dejar sin comentario, sin crítica, qué queremos decir por *ética*, y los conceptos relacionados de *intención* y *decisión*. ¿Hay alguien que no haya tenido la experiencia de escribir una conferencia, o ensayo, o libro bajo presión —quizás una presión interna— obra de la que sin embargo se sienta orgulloso, que no sea una obra capturada por la lógica de la universidad ‘de calidad’? ¿Hay alguien que haya participado en discusiones de máximo rigor intelectual —aunque de altísima velocidad— en grupos de Facebook? ¿Si escribimos furiosamente a lo largo de diez años, hemos trabajado más “rápido” o más “detenido” que si escribimos con calma durante un mes? Me imagino que estamos de acuerdo con el diagnóstico del *problema* de la universidad actual, o de muchas universidades en las cuales nos encontramos empleados; sin embargo, me parece necesario buscar otras metáforas o conceptos —o quizás *desmetáforas*, conceptos defectivos (en el sentido que le atribuye Jacques Lezra en su libro *Materialismo salvaje*)— que nos puedan guiar para pensar *otra* universidad posible. En lo que sigue, quisiera pensar el problema de la universidad a través de la idea de la pasividad, pasando por Kant, Lévinas, y Derrida, para imaginar la posibilidad de una institución cuya base sea la responsabilidad pasiva (anárquica, indisciplinaria). Veremos, en esta breve discusión, que la ética —aquí, la ética universitaria— no tiene por qué basarse ni en el concepto de lentitud, ni en el concepto de decisión intencional o consciente (y los conceptos relacionados a ello: autonomía y soberanía). Al considerar el concepto defectivo de la pasividad, y de la decisión pasiva (o inconsciente) en Lévinas y Derrida, en relación con

1 Maggie Berg y Barbara Seeber, *The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy* (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 58.

2 Ver Franco Moretti, *Distant Reading* (New York: Verso, 2013).

temporalidades heterogéneas, anacrónicas, o intempestivas, propondremos una nueva idea de la, o de una, universidad responsable.

Mochlos: responsabilidad universitaria

“Si nosotros pudiéramos decir *nosotros* [...]” dice Derrida, “quizás nosotros nos preguntaríamos: ¿dónde estamos? ¿Quiénes somos en la universidad en que aparentemente nos hallamos? ¿Qué representamos? ¿A quiénes representamos? ¿Somos responsables? ¿De qué y ante quién?” Estas son las preguntas con las cuales abre “Mochlos; o, El conflicto de las facultades,” conferencia magistral leída el 17 de abril de 1980, en la ocasión del centenario de la fundación de la facultad graduada de la Universidad de Columbia en Nueva York. No hace falta recordar que aquel año supuso, para las universidades chilenas, un momento especialmente terrible en lo que ya era una época represiva, devastadora, entre otras cosas, la aprobación de la nueva constitución. Para la universidad norteamericana, sin embargo, el año de 1980 representa un momento excepcional, en el que las humanidades, la filosofía continental y la teoría crítica, sobre todo la deconstrucción, disfrutaron de una vida potente. Como es bien sabido, este momento álgido de las humanidades en la universidad norteamericana terminó mal. La crítica, la filosofía continental, las humanidades se vuelven objeto de una violencia tremenda: las famosas y notorias “guerras culturales” estadounidenses, de las cuales la política neoliberal —y la correspondiente política corporativa universitaria— surgieron como hegemónicas. ¿Es posible preguntar hoy, en 2016, acerca de un nuevo tipo de responsabilidad universitaria? ¿Se ha agotado todo tipo de pensamiento en la universidad neoliberal-corporativa y, junto con ella, la responsabilidad?

Volvamos de momento a Derrida. Prosigue, en “Mochlos”:

Si hay una responsabilidad universitaria, esta comienza por lo menos en el instante en que se impone la necesidad de oír estas preguntas, de asumirlas y de responder a ellas. Este imperativo de respuesta es la primera forma y el requisito mínimo de la responsabilidad. Se puede siempre dejar de responder y recusar la interpelación, la llamada a la responsabilidad. [...] Pero la estructura de esa llamada a la responsabilidad es tal, tan anterior a cualquier respuesta posible, tan independiente, tan dissimétrica por venir *del otro en nosotros*, que la propia no-respuesta se carga a priori de responsabilidad.³

3 Jacques Derrida, “Mochlos, or, The Conflict of the Faculties,” en *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, ed. Richard Rand, trad. Richard Rand y Amy Wygant (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 83 (énfasis agregado).

En “Mochlos,” Derrida busca, a través de la lectura de Kant mediante sus puntos de *intraducibilidad*, una palanca (del griego *mochlos*, “una barra de madera, una palanca para dislocar un navio, una especie de estaca para abrir o cerrar una puerta”), “un apoyo que permite saltar a un otro lugar fundador” para poder imaginar una nueva idea de la responsabilidad (universitaria) que no se construya sobre las bases de la ética y la política clásicas. Si Derrida caracteriza el discurso de la responsabilidad en el texto kantiano como “una agencia ético-jurídica pura,” relacionada a “la razón pura práctica,” a “un pensamiento puro del derecho, y correlativamente a la decisión del sujeto egológico puro, de una conciencia o de una intención que debe responder, en términos decidibles, por la ley y ante la ley,” es para insistir en que le preocupa, en cambio, imaginar cómo sería una universidad responsable en tanto institución dentro de la cual las interpretaciones textuales se realizarían, no como decisiones que tomaría, en “términos decidibles,” un “sujeto egológico puro,” sino como lecturas que guardarían las cualidades *indecidibles*, *intraducibles* del texto.

Tales decisiones, y tales interpretaciones, estarían sujetas a una inyunción (*léame, tradúzcame, herede de mí*), y el intérprete, según Derrida, no se entendería como “sujeto pasivo a tal inyunción” en el sentido kantiano. Sin embargo, más de una década después en *Políticas de la Amistad* (1998), Derrida vuelve a la idea de la pasividad, ahora afirmativamente, para criticar el decisionismo soberano de Schmitt. Contra el concepto del sujeto “clásico, libre y voluntario [...] al que nada sucede” propone la idea de la decisión pasiva o inconsciente, una idea fuertemente levinasiana que entiende la decisión y la indecidibilidad como necesariamente relacionadas:

La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. [...] Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad. Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también *responsable del otro ante el otro*. Sin duda rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción (Schmitt), esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre esta a ella misma, representa el latido de su corazón.⁴

Lo que Kant concebía como un “sujeto egológico puro” —un sujeto que decide y que, al decidir, obedece la ley— se vuelve, en Derrida, una suerte de *no*

4 Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte (Madrid: Trotta, 1998), 86, 87.

sujeto (para decirlo con Alberto Moreiras⁵) asediado por un otro que decide en, y por, él.⁶

Es difícil no oír en el Derrida de *Políticas* el eco del Lévinas ‘tardío’ de *De otro modo que ser*: un Lévinas-después-de-Derrida, ya que *De otro modo que ser* responde a la crítica que Derrida le hace en “Violencia y metafísica.” Escribe Lévinas: “Mi exposición al otro en mi responsabilidad para con él se hace sin ‘decisión’ de mi parte; la menor apariencia de iniciativa y de acto subjetivo significa, por tanto, una acusación más profunda de la pasividad de esta exposición.”⁷ La idea de la pasividad tiene una presencia excesiva en *De otro modo que ser*, relacionada necesariamente con la exposición al otro, y con la responsabilidad: pero Lévinas caracteriza al “mandato que el otro ejerce en mí sobre mí” como “previa a toda decisión.”⁸ Va en contra de la idea del sujeto autónomo, libre (aunque Lévinas sigue llamándolo “sujeto”: ahora, un sujeto ético). Si en Lévinas la “pasividad más pasiva que la pasividad...” “previa a la decisión” constituye al sujeto ético, para Derrida es la *decisión pasiva* lo que constituye el (no) sujeto ético-político.⁹ Respondo, me vuelvo responsable, en cuanto devengo pasiva, expuesta, a la demanda del otro. Es curioso notar que, en *Políticas de la amistad*, libro que —para Derrida— abunda en referencias a nombres propios, está ausente el nombre, el otro, que lo asedia: Lévinas. Vuelve Derrida a la idea de la decisión pasiva en *Canallas*, libro en el cual

5 En *Línea de sombra*, Moreiras plantea el concepto del no sujeto de la política como una categoría que excediera la subjetividad decisionista (sujeto soberano en Schmitt, sujeto militante en Badiou y Žižek), y que subvirtiera la oposición amigo-enemigo. Relaciona al no sujeto con la idea de decisión pasiva en Derrida: “La mesianicidad (sin mesianismo, cosa que tiende a olvidarse insólitamente) es también la catexis misma de la posible o imposible ‘decisión pasiva’ que mi análisis acabará privilegiando como posible noción-guía para una práctica política antisoberana, antimilitante y antipartisan, y además fuera de la determinación schmittiana de la política moderna como teología política.” Alberto Moreiras, *Línea de sombra. El no sujeto de lo político* (Santiago: Palinodia, 2006), 239-240.

6 La obediencia del sujeto autónomo a la ley moral kantiana también ha sido interpretado de modo distinto: como efecto de la alteridad del otro (Nancy), como plantea Gabriela Basterra en su libro *The Subject of Freedom* (New York: Fordham University Press, 2015). Basterra sostiene que la ley moral kantiana no se distingue por completo, al menos formalmente, de la demanda del otro levinasiano, y que por consiguiente ya no podemos separar el sujeto autónomo kantiano del sujeto ético heterónimo de Lévinas.

7 Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 263.

8 *Ibidem*, 217.

9 Al plantear la noción del no sujeto, Alberto Moreiras nos recuerda que en “Fuerza de ley,” Derrida plantea que “un sujeto no puede nunca decidir nada,” que un sujeto “es aquello a lo cual una decisión no le puede sobrevenir o suceder excepto como accidente marginal que no afecta a la identidad esencial y la autopresencia substancial que hacen al sujeto lo que es —si la opción de la palabra sujeto no es arbitraria, al menos, y si uno confía en lo que siempre se requiere, en nuestra cultura, por lo menos, de un sujeto” (Derrida, “Fuerza de ley,” citado por Alberto Moreiras, *Línea de sombra*, 92, nota 6). Moreiras no es el único en retomar esta cita de Derrida (ver Bennington, entre muchos), pero es el primero en plantear el concepto de *no sujeto* para describir la condición que va más allá del sujeto soberano de la política.

sí se refiere al pensamiento de Lévinas: “Lo que hay que pensar aquí es esa cosa inconcebible o desconocida, una libertad que ya no sería el poder de un sujeto, una libertad sin autonomía, una heteronomía sin servidumbre, en suma, algo como una decisión pasiva.”¹⁰ Se refiere, en *Canallas*, a una “hiperética” o “hiperpolítica” incondicional que va más allá del concepto kantiano de la decisión como respuesta al deber.

Para una universidad pasiva

“¿Será posible un nuevo tipo de responsabilidad universitaria?” ¿Pasiva, expuesta? ¿Será posible una universidad que no se base ni en los conceptos clásicos de la ética y la política, ni en los conceptos relacionados de la subjetividad y el reconocimiento? Propongo que pensemos, juntos, una universidad que se base en la *falta* de reconocimiento, en el error, el malentendido y la intraducibilidad. Una universidad que no se divida en disciplinas autónomas, soberanas, auto-suficientes, pero que tampoco se disuelva en la pobreza intelectual llamada interdiscipliniedad, práctica que reproduce las fronteras y jerarquías disciplinarias y debilita el pensamiento, sin desestabilizar nada. Jacques Rancière empieza a pensar esta posibilidad cuando habla de la constitución de disciplinas: “una disciplina,” dice, “es mucho más que el conjunto de procedimientos que permiten el pensamiento de un territorio dado de objetos. Es, ante todo, la constitución misma de tal territorio, y por lo consiguiente el establecimiento de una cierta distribución (*partage*) de lo pensable.”¹¹ El pensamiento *indisciplinado*, plantea Rancière, ignora las fronteras disciplinarias, saca un objeto de su territorio delimitado para pensarlo fuera de lugar, para volverlo extraño, para emanciparlo. Tal pensamiento deja *expuesto* el proceso mismo de la fundación de fronteras disciplinarias. Yo propondría una versión más radical aún, en que la indiscipliniedad expondría no solamente la naturaleza construida, bélica, de las disciplinas y sus objetos de estudio. Expondría, también, los puntos defectivos, los puntos intraducibles, de cada disciplina. Exposición infinita, permanente.

Pensemos, entonces, *otra* universidad posible —responsable, pasiva, expuesta, indisciplinada. Esta universidad expuesta se referiría no solamente a la exposición de la universidad a otras instituciones, o a otras demandas etico-políticas, aparentemente exteriores a la universidad, sino también a una exposición interna, en que la exposición de una disciplina a otra revele el carácter defectivo de la soberanía o autonomía de cada una, los puntos intraducibles que sirven como la condición de posibilidad e imposibilidad de todo pensamiento “profundo.” Universidad indisciplinada: en la que los llamados estudios literarios, moribundos,

10 Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 2005), 182.

11 Jacques Rancière, “Thinking between Disciplines: an Aesthetics of Knowledge,” *Parrhesia* 1 (2006): 8.

adquieran supervivencia a través de la exposición pasiva a otras prácticas, otros discursos, como el filosófico, y la filosofía, moribunda, adquiere supervivencia mediante su exposición al discurso estético. Una universidad expuesta, en la que podamos empezar a pensar nuevos conceptos —ahora defectivos— de la ética y la política, o la no-ética y la infrapolítica, en que privilegiemos el pensamiento sobre el saber universitario, como lo ha planteado Sergio Villalobos-Ruminott.¹² ¿Será posible una institución constituida por la responsabilidad y la hospitalidad radical, una institución basada, para decirlo con Emmanuel Biset, en “la traducción siempre imperfecta en leyes puntuales de una hospitalidad radical que nunca se identifica con sus leyes”?¹³

Por un lado, no. Creo que se ha agotado la posibilidad de la universidad responsable. Creo que estamos todos agotados, agotadísimos. Y sin embargo, el encuentro del cual salió el presente volumen fue patrocinado por casi veinte instituciones. “Si hay una responsabilidad universitaria, esta comienza por lo menos en el instante en que se impone la necesidad de oír estas preguntas, de asumirlas y de responder a ellas,” dice Derrida. Nos reunimos en Santiago de Chile en abril de 2016 para empezar a responder estas preguntas, y seguimos respondiendo, incluso cuando la respuesta es negativa. Nos reunimos, y seguimos reuniéndonos, para formar una comunidad ex-céntrica, heterogénea, defectiva, que se base en la desidentificación y lo no-común. Nos reunimos, y seguimos reuniéndonos, creo, porque cuando viajo a Chile para atestiguar de los procesos de la privatización, puedo empezar a nombrar los mismos procesos que se han vuelto naturalizados en mi país, los Estados Unidos, y en mi propia universidad: puedo empezar a desnaturalizarlos. Este movimiento no me revela una cualidad ‘universal’ de la experiencia de la privatización o del ‘agotamiento,’ ni tampoco una diferencia radical entre los dos contextos. Más bien, me permite dar cuenta de, y empezar a guardar, los aspectos *intraducibles*, *unheimlich*, de ambos contextos al pensarlos juntos.

Si, como plantea Derrida, “cada texto, cada elemento de corpus reproduce o lega, de modo preceptivo o normativo, una o varias exhortaciones: [...] formen tal tipo de institución para leerme y escribirme, organicen tal tipo de intercambio y jerarquía para interpretarme, evaluarme, preservarme, traducirme, heredarme, hacerme sobrevivir” y si cada texto también reproduce o lega, la inyunción inversa: “si ustedes me interpretan [...] deberán asumir esta o aquella forma institucional,”¹⁴ quizás la universidad pasiva responda a una demanda radical

12 Villalobos habla de la tensión entre pensamiento y saber universitario en una ponencia realizada en la Universidad de California del Sur sobre Derrida y el Hispanismo en abril 2014. [Sergio Villalobos-Ruminott, “Genealogies of Difference: Marranism and Indigenism in Marchant and Ajens,” conferencia leída en “The Marrano Spirit: Derrida and Hispanism,” University of Southern California, 2014].

13 Emmanuel Biset, *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida* (Córdoba: Alción Editora, 2013), 39.

14 Derrida, “Mochlos, or, The Conflict of the Faculties,” 101.

de lectura, una lectura, interpretación, decisión que guarde la posibilidad de lo ilegible, lo opaco, lo intraducible... una lectura que atestigüe acerca de la *imposibilidad* del testimonio, de la lectura, de la responsabilidad.

Lectura y exposición

Comunidad interpretativa: comunidad de lectores, comunidades, o descomunidades, comunidades inoperantes o desobradas (Nancy) o defectivas (Lezra) constituidas por el acto de interpretar: lo cual siempre y en cada caso querría decir una comunidad fundada en el disenso, una comunidad basada en lo *no* común. Quisiera concluir, entonces, con la lectura de un texto, unas líneas de la novela *El entenado* (1983) de Juan José Saer, en que se narra —de forma constativa y performativa— la experiencia de la exposición. *El entenado* requiere una lectura —nos invita, nos exige una lectura— que expone las disciplinas de literatura, filosofía, y historia: es legible-ilegible en cada uno, por medio de las otras. El fragmento que voy a leer viene del comienzo de la novela, en que el narrador (el entenado, que también se vuelve testigo) relata una versión ficcionalizada de la llegada de Juan Díaz de Solís y su tripulación al Río de la Plata en 1516, una especie de escena primaria de la conquista de las Américas. “El capitán parecía despavorido,” el narrador nos relata,

si se puede hablar de pavor en el caso de una verificación intolerable de la que sin embargo el miedo está ausente. Las pocas palabras que pronunciaba le salían con una voz quebrada, débil, cercana al llanto. Y el sudor que le atravesaba la frente y las mejillas y que se perdía en el matorral negro de la barba, le dejaba alrededor de los ojos estelas húmedas y sucias que evocaban espontáneamente las lágrimas. Ahora que soy un viejo, que han pasado tantos años desde aquella mañana luminosa, creo entender que los sentimientos del capitán en ese trance de inminencia provenían de la comprobación de un error de apreciación que había venido cometiendo, a lo largo de toda su vida, acerca de su propia condición. En la mañana vacía, su propio ser se desnudaba, como el ser de la liebre ha de desnudarse, sin duda, para su propia comprensión diminuta, cuando se topa, en algún rincón del campo, con la trampa del cazador.¹⁵

La “verificación intolerable” se relaciona a lo que el narrador describe como “la comprobación de un error de apreciación que había venido cometiendo, a lo largo de toda su vida, acerca de su propia condición.” Vemos, mediante estas líneas de Saer, que la exposición, la condición de volverse expuesto, no depende ni de la lentitud, ni de la ética como decisión intencional, como dirían Berg y Seeber, sino

15 Juan José Saer, *El entenado* (Mexico: Folios Ediciones, 1983), 25-26.

de temporalidades mixtas y encontradas, en las que la extensión de los años de equivocación se confronta con el momento de exposición, o de la comprobación de un error. La universidad (im)posible, la universidad indisciplinada, (des)fundada en la pasividad y la exposición, *esta* universidad se constituye en el momento en que nos reunimos para atestiguar, y pretender interpretar, “error” y “exposición” (y la intempestividad que los une, traumáticamente) en los textos literarios, pero también cuando inauguramos una institución, una comunidad interpretativa, que atestigüe, que guarde, el error y la exposición que la constituyen.

Los Angeles y Santiago, 2016

Federico Rodríguez
Universidad de Chile

0. Una cita, el asunto y su ejemplito

0.1. *Una cita*: imagínense que comenzásemos, como casi siempre, con una cita. Pero esta vez, adrede, con una de lo más huera: lo que se llama una cita tonta, sin gracia, fome. Una que estuviera, a fin de cuentas, citándose y recitándose a sí misma, sin necesidad de nombres propios, casi todo el tiempo y en casi todos lados: un murmullo continuo, desplazándose bajito a través del boca a boca, o bien fuerte mediante bocinas y magnetófonos de largo alcance. Es decir: una cita que se dictase sin la vanidad de la cita, de eso que se llama (cuestión, ante todo, *estética*; es decir: de espacio y de tiempo) “una cita.” Una cita *sin* cita, se dirá; sí, vale, de acuerdo. Además, la juntura de la cita y de su “lugar de emisión,” apretón del “decir” en el “estar,” también debieran indicar algo consabido. La cita, que es a su vez, por cierto, cita de *otra* cita, diría esto: “No podemos seguir así.” Se trata entonces también, como puede leerse, de la historia, popularísima, del entrecomillado y del doble entrecomillado, es decir, de la suspensión, de la ἐποχή,

1 Este artículo se ha desarrollado dentro del marco de una Beca Postdoctoral (n° de folio: 74170022), en el Département de Philosophie de la École normale supérieure de Paris (1 de octubre 2016 al 30 de marzo 2018), otorgada por la “Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica” (CONICYT) de Chile. Se citan las obras, por motivos idiomáticos, en su lengua original, dándose, en vistas a aligerar el aparato crítico, las referencias de su traducción (si la hay [y entre corchetes]) *solo* cuando las mismas son expresamente integradas en el cuerpo del texto. Se agradecen las conversaciones con las compañeras y compañeros que encontré en el Coloquio Internacional al que fui amablemente invitado y para el que se escribió este texto (*La universidad posible*, 18-21 de abril de 2016, Santiago de Chile), presentado entonces como ponencia; igualmente, a otras compañías que han sido frecuentes estos últimos años y sobre las que han girado, de diversas maneras, muchas de estas cuestiones: V. Campos, C. Pérez, F. Galende, M. Ruiz, C. Casanova, P. Oyarzun, F. de Lara y M. Senatore; mención aparte, en el tejemaneje constante entre argumentos que se transportaban súbitamente al más hermoso de los delirios y precisas ocurrencias nocturnas que flotaban un rato ante los ojos para luego desaparecer dejando caminitos tintos, para: E. Feuerhake, L. Rodríguez e I. Molina.

del acontecer o de la propiedad: una cita dentro de la cita, una cita desbaratando la cita, carcomiéndola en sus entrañas: la cita-tenia, una cita-*solitaria*. El “lugar de emisión,” más o menos desolador y preciso, podría llamarse: “Panorama Imperial.” Un panorama imperial, claro, no es exactamente un lugar, sino el lugar desde donde, se cuenta, *se ven* todos los lugares: un panóptico, como el del filósofo británico J. Bentham, que, como M. Foucault recuerda, se inventó eso (*Panopticon; or, the Inspection House, 1787*), esa cosita “simple,” un mal día (a cambio, su ataviado esqueleto, con cabeza de cera [la verdadera, momificada con ojos de cristal, estuvo mucho tiempo a sus pies], está hoy *completamente visible*, pudiéndose admirar en una especie de ataúd-armario en el University College de London). El “motivo” de esta cita anodina ya se podrá adivinar: la inflación, una burbuja morrocotuda, un hermoso globo de helio en el límite de su destrucción asistida. “En su lengua,” esta cita dice así: “Nicht mehr so weitergehen.”² Poco importa, esta vez, la lengua. Ahora bien: imaginémos que la inflación, siendo cosa económica, siendo cosa de la economía, sea específicamente “universitaria”; imaginémos, además, que el lugar sea, casi 90 años después, no “Alemania,” sino “Chile”; y, por último, que, en vez de un nombre propio (nada menos relevante, para tantas cosas, que un nombre propio), hubiera “una multitud” vociferando, tronando, en la calle.³ No exactamente “un pueblo,” sino algo más pequeñito, más asustadizo también, medroso, algo *menos dado*, tal vez un cachito de pueblo: un enjambre de académicos; de profesores enloquecidos, feroces, en huelga, venidos de todos lados a paso lento pero imperturbable, bajando con muletas por los cerros, deslizándose a través de perchas de estaño por el tendido eléctrico, subiendo por las alcantarillas, proyectando baba blanca, espumosa, por la boca: *clamando* una única consigna. Seguros de algo. Ahora bien: ¿cuál podría ser la alteridad, esa *diferencia* (“no podemos”: hay que hacer otra cosa, pasar a otra cosa: transformar *esto* que hay, *lo dado*), que denuncia esa mismidad, esa *identidad* (“seguir así”; en esta debacle, estas arenas movedizas), en la que *se está*?; o mutándolo a un bloque de demandas más candente: ¿cómo se prorrataan “lo público” y “lo privado,” movimientos de desapropiación y de apropiación (algo que se juega, inevitablemente, entra la identidad y la diferencia), en este escenario? ¿Qué tiene que *poder* sostener, qué potencia, a la universidad pública, es decir, a la universidad *como* universidad, a la universidad *expropiada*? ¿Qué presupone, qué exige, su militancia? La algarabía sigue a lo suyo: “¡No podemos seguir así: *nicht mehr so weitergehen!*” Y sin embargo.

2 Walter Benjamin, “Einbahnstraße” (1928), en *Gesammelte Schriften* (GS), tomo IV, eds. Hermann Schweppenhäuser y Rolf Tiedemann, colab. T. W. Adorno y G. Scholem (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972-1989), Bd. IV.1., 94 [Trad. cast.: Jorge Navarro; “Calle de dirección única,” en *Obras*, libro IV/vol. 1, eds. Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero (Madrid: Abada Editores, 2006-presente), 34].

3 Cf. Frédéric Brahami, *La Raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)* (Paris: Les Belles Lettres, 2016), 167-176.

0.2. *El asunto*: tratar de reconstruir, desde los escombros más olvidados o desde su más férrea fortificación, todo eso da ahora igual, (a) cuatro “problemas filosóficos” (b) de la “Universidad”; pero no solo de ella; son problemas que surgen también *a propósito* de la “Universidad.” Se hará aquí *esquemáticamente*, reescribiendo algunas historietas entrecruzadas en filigrana que deberían poner los cimientos para una postrera y nueva inmersión, quizá más concienzuda y asentada, y en todo caso de mayor aliento, en los problemas (porque, en fin: sería necesario, se verá pronto, bajar más de lo que se ha bajado, respirar más hondo, aguantar *más tiempo* bajo agua: saber bucear en lo profundo). Y habrá necesariamente que hacerlo sellando los problemas, a través de un enorme tampón popular, con la mentada cita, cita que da (trasuntos de la presuposición y de su necesidad) el “estado de la cuestión” que denuncia *por sabido*: como si solo naciendo de ella (lo que podría llamarse, por ejemplo, “la presuposición de lo inaceptable”) pudieran, de nuevo, los problemas mantenerse como problemas: determinarse *efectivamente*. Entonces, hay que *explicarse*, (a) por un lado, cuatro “problemas filosóficos”; es decir: problemas sesudamente elaborados al interior de una “disciplina,”⁴ a pesar

4 Porque *la filosofía* (ese “nombre,” al mismo tiempo, “grave y sin importancia,” como dijera un día Derrida), esa máquina inmanente que avanza, *es también una disciplina*, y no solo la requiere; conviene no dejar esto a la deriva, sobre todo hoy en día, con la que está, de nuevo, cayendo (aquí y en tantos lados) a propósito de ese fofo “derecho a la filosofía,” por decirlo, una vez más, así (tan comprometida, tal vez tan apuradamente); o dicho de otro modo: sería importante demarcar al menos uno de los puntos por los que tiene que pasar el supuesto “derecho a la filosofía” más allá de toda gangrenosa profesionalización (un cáncer viejuno, que sigue creciendo desganado, alimentándose de los humores de la altanería, la vanagloria y el clasismo más arribista): tanto en la universidad como en los liceos, tanto en la calle y los bares como en las aulas: en todos lados, nada de *pobres* (ver Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres* [Paris: Librairie Arthème Fayard, 1983]). En este sentido, el reciente libro de Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, sobre todo por su operación sustractiva, y al margen de su precisión, de su hermosura, y de los valiosos rescates a propósito de la intimidad de la filosofía con el canto, resulta algo decepcionante (Giorgio Agamben, *Che cos'è la filosofia?* [Macerata: Quodlibet, 2016]). No hay referencias en el libro a lo que parece ser la yema de su anclaje, que puede leerse en la entrevista con Antonio Gnoli, publicada el 15 de mayo del 2016 en el periódico italiano *La Repubblica*, en donde se considera a la filosofía “una intensidad,” y no (se menciona, de pasada, a Deleuze) “una disciplina.” Pero para decir eso así hubiera sido bueno, quizá, hacerle un guiño muy marcado, verdaderamente letal, apretando mucho el ojo y sonriendo a la vez, al problema de la intensidad en *Différence et répétition*: pero no se hace, resonando entonces esa intensidad no tanto en una sensibilidad diferencial y sus demonios, sino tal vez (elucubremos), críticamente (Kant/Hölderlin), en la traductibilidad de las lenguas (i.e.: en el Benjamin de “Die Aufgabe des Übersetzers,” 1921; ver Werner Hamacher, “Intensive Sprachen,” en *Übersetzen: Walter Benjamin*, ed. Christian L. Hart Nibbrig [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001], 174-235); porque claro: bien podrían pasar *las dos cosas*: que intensidad y disciplinas fueran juntas (aunque haya siempre intensidades fuera de las disciplinas, brotando por ciertos rincones; aunque, dicho de otro modo, las intensidades sean *anteriores* a las disciplinas y no necesariamente incorporables en ellas), que no existieran verdaderas disciplinas sin intensidad; y todo ello al margen de que la intensidad no pueda ser cosa definitoria de la filosofía por no serle exclusiva a ella. Sucede algo similar con el “Epílogo”

de que la filosofía no tenga, ciertamente, por qué funcionar disciplinalmente (es decir, plegarse al *quid juris*); o mejor: a pesar de que sea *absolutamente primordial*, tanto para la filosofía como para el resto de disciplinas (i.e.: ciencia y arte), no ser *solo* disciplinas⁵: se llegará más adelante, casi al final, al *diletantismo*, a uno fundamental, a una legión contagiosa, cimarrona, de diletantes: artistas, científicos, filósofos que, sin renunciar a lo que pueden y saben hacer (a sus maneras *habituales* de cristalizar la vida, sus vidas), pueden y, ante todo, quieren hacer también otras tantas cosas (cuestión de apetito, de hambre, de ansias: *cuestión plebeya*⁶); porque, en fin: ¿cómo resistir, aunque sea un rato, al “control” (ese control que es cosa, sin duda, de “profesionales”: hoy más que nunca el control *es* profesional), que es líquido, como los grandes venenos, que se destila por todos lados, que *exige* el líquido, su velocidad de filtración, sin cierta disciplina? Es decir: ¿cómo resistir sin un devenir no ya roca, cosa más o menos imposible y, en cualquier caso, poco próspera (que se lo digan a Bentham, cuya cabeza, *cuenta la leyenda*, fue pateada en memorable *match* por estudiantes del King’s College), sino, más bien, mimbre: ¿cómo resistir *al poder imparable del dogma* sin bambolearse, para no romperse, como dice ese tango flamenco cantando por Camarón de la Isla, y *volver*? Es decir: ¿cómo resistir (“suficiencia,” “medios propios”⁷; *auto-gestión*, nada de *deudas*) sin “mantenerse firme” para, si así se *puede*, a la vez,

a *La vie des plantes* de E. Coccia (Emanuele Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange* [Paris: Éditions Payot & Rivages, 2016], 141-151) que, haciéndose eco de la *tesis* de Agamben (es decir: repitiendo, *atmosféricamente*, a Kant, animal del desierto), arremete, sin la contundencia que sería necesaria, contra Q. Meillassoux (ver Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* [Paris: Éditions du Seuil, 1996]) tratando, a la vez, de *sobrevolar* a Deleuze. Pero el aquí trazado es un vuelo de Ícaro: una falta de precisión argumentativa, una autocomplacencia *metafórica* desfasada de su mordida conceptual. Una disciplina no se determina por sus objetos (que pudieran ser compartibles, que lo son tantas veces), ni por su método (esas exigencias *supuestas*, tácitas, de la disciplina son [pero aquí debieran de poderse precisar otros problemas] exigencias del Mercado, de los Especialistas y del Profesional: exigencias de Control; asuntos tan amenazantes como, en cierto sentido, y *solo en ese cierto sentido*, irrelevantes), como señala Coccia, sino por su articulación práctica (por sus ejercicios necesarios, por su gimnástica reconocible: diferencia y repetición): por lo que hace, por lo que puede hacer, estando en constante y necesaria mezcla con otras (solo así se contrae algo vitalmente), pero declinando, en estilos múltiples, y desde la indiferencia más voraz, un *tener-derecho* ganado *solo* por ejercicio vital (ni títulos ni regalías: un trabajo expuesto, el trabajo de una vida). Las disciplinas son pues modos de vida *cargados* de infinitos sustractivos necesariamente mutables. Y la Universidad, como institución, no tendría que ser sino un Gran Gimnasio, entre otros tantos lugares donde ejercitarse (como el Bar o la Plaza), un lugar en el que se pudiera llegar a resistir un rato, disfrutar de algo, *entusiasmarse*, de tanto en tanto.

- 5 Ver Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991), 43.
- 6 Ver Jacques Rancière, introducción a *Le philosophe plébéien*, de Louis-Gabriel Gauny (Paris: Éditions La Découverte, 1983), 5-19.
- 7 Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 152 [trad. cast.: Thomas Kauf; *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1997), 162].

andar haciendo también, aquí o allá, aquí y allá, sin tregua, en el riesgo forzoso de la experimentación, otras tantas cosas.⁸ Por otro lado, (b) “sobre la Universidad”; es decir: considerando a la Universidad como “tema” sobre el que se escribe y, también, como “cuerpo” sobre el que se escribe: espíritu y materia, claro; o mejor: considerando a la Universidad, un poco más acá de su acotación institucional (estatal) y del hecho de ser la mano ejecutiva del “Mercado” (convergencia de ciertos universales con “el capitalismo universal”; es decir: con el “Mercado [el Orden, F. R.] Mundial”⁹), como la superficie general de toda inscripción posible: como “pizarra infinita” (i.e.: pasan efectivamente cosas constantemente fuera de la Universidad, y menos mal, pero aquí, claro, se trata de repensar *otra* Universidad). Con ello, desde esta trabazón, habrá de seguirse la hipótesis general, tan vieja como clave, abierta por el estudio pionero, y espléndido, de L. Ferry, J.-P. Pesron y A. Renaut; a saber: la íntima relación que habría entre la filosofía del Idealismo alemán (en sus irreductibles manifestaciones; J. G. Fichte, F. W. J. von Schelling, F. D. E. Schleiermacher, G. W. F. Hegel) y la constitución de la Universidad Moderna, alemana (F. W. H. A. von Humboldt, *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, 1809), estudio que, firmándose bajo la rúbrica común del “Collège international de philosophie” (una institución aparentemente no universitaria; una institución no universitaria hecha *por y para* la universidad), prologa, bajo, en palabras de los autores, el benevolente seguimiento de J. Derrida,¹⁰ el volumen *Philosophies de l’université. L’Idéalisme*

8 Huelga decir que no es nada fácil pensar, imaginarse, a “Derrida,” a “Deleuze” y a “Rancière,” sobre el mismo *plano* a propósito de “la filosofía,” algo que parece funcionar como una especie de lóbrego poso articulario; pero podría ser necesario hacerlo.

9 Ver Deleuze y Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, 17, 93 [18, 98].

10 Que había dicho ya, en “Où commence et comment finit un corps enseignant” (1976), desencadenando la escena (y de repensar esto es de lo que aquí se trata *fundamentalmente*): “L’université, c’est la philosophie, une université est toujours la construction d’une philosophie.” Igualmente, en “Mochlos ou le conflit des facultés” (1984): “Le concept d’universitas est plus que le concept philosophique d’une institution de recherche et d’enseignement, c’est le concept de la philosophie elle-même, et c’est la Raison, le principe de raison, plutôt, *comme institution*” (Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie* [Paris: Éditions Galilée, 1990], 119, 428). Cosa que hay que leer junto con esto (en la ligación kantiano-husserliana): “une philosophie comme discipline régionale serait une contradiction dans les termes” (Jacques Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l’ENS-Ulm 1975-1976* [Paris: Éditions Galilée, 2017], 72). Esta constelación *universitaria* “derridiana” (en lo que Derrida puede tener, pero no necesariamente *a la vez*, de disparador y/o de aspirador, de inspiración y/o de herencia) ha sido muy releída, y desplazada en cierto sentido y de diversos modos, por una parte de la *crítica* de finales de los ochenta y principios de los noventa, “estadounidense” (ver Bill Readings, *The University in Ruins* (1994, póstumo) [Cambridge: Harvard University Press, 1996]; Peggy Kamuf, *The Division of Literature or the University in Deconstruction* [Chicago: The University of Chicago Press, 1997]; Samuel Weber, *Institution and Interpretation. Expanded Edition* [Stanford: Stanford University Press, 2001]) y “chilena” (Patricio Marchant, “Sobre la necesidad de fundar un Departamento de Filosofía en [la Universidad de] Chile,” en *Escritura y temblor* [Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2000], 269-282; Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la*

allemand et la question de l'université (1979). Pero habrá que ir más adelante, tras insistir, a fin de destacar los cipos mohosos de un recorrido, en varios asuntos que este volumen abre desde el análisis de su zócalo historiográfico (uno que, para estos problemas, no es cualquiera); habrá, en fin, que llevar algunos nombres y temas que allí aparecen a otro lugar, que no está tan lejos, que incluso puede pensarse que está muy cerca, y decantarlo así, finalmente, todo en “un ejemplo,” lo que aquí se llamará, a falta de mejor palabra, “un ejemplito” (*no es*, pues, un ejemplo, sino que le gustaría llegar a serlo: es tal vez el típico ejemplo que alguien cansado ofrece y, ante el cual, otros solo pueden fruncir el ceño o mirar abochornados para otro lado, acusándolo, en el patio, entre cigarrillos, de poca “claridad intuitiva,” de poca precisión “estética”¹¹); un ejemplito concentrado, como una especie de píldora, que, *condensando* popularmente (*popularitas rationalis practica*) un par de “hipótesis” (o, probablemente, una hipótesis-doble), y naciendo, en el imaginario del que escribe, del desglose de los problemas, quedará meramente anunciado también de manera *esquemática*, como quién trae un recado, como apéndice: un apéndice ejemplar. Recientemente, esta intimidad general entre “la universidad” y “la filosofía,” tantas veces *affaire* grandilocuente de hondo calado, por lo demás, ha sido, de nuevo, más allá de la especificidad del contexto histórico referido, señalada por É. Balibar, en una conversación mantenida en bucle, como por flojera, y referida a cierto estado contemporáneo de la cuestión, en *Des universels. Essais et conférences*¹²; aquí se insiste, particularmente, en esa solidaridad entre lo lógico (lo metafísico) y lo institucional: cuestión general de la realización del universal (ganar en universalidad; ganar *una* universalidad; universidad y universalidad, pues), de la efectuación de los universales, más allá, o más acá, de la cuestión, clásica, de su existencia (ya se sabe: nominalistas *versus*

distanzia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile [Santiago de Chile: Ediciones ChileAmérica, CESOC, 1992]; Pablo Oyarzun, “La filosofía como ficción,” *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta serie, núm. 3 (1996): 83-94; Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna [Epílogo del Conflicto de las Facultades]* [Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 1996]; Juan Manuel Garrido, Hugo E. Herrera y Manfred Stevenson [eds.], *La excepción universitaria. Reflexiones sobre la educación superior chilena* [Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012]; raúl rodríguez freire y Andrés Maximiliano Tello [eds.], *Descampado. Ensayo sobre las contiendas universitarias* [Santiago de Chile: Sangría Editora 2012]; raúl rodríguez freire, “Arte, trabajo, universidad,” en *Archivos de Frontera. El gobierno de las emociones en Argentina y Chile del presente*, coord. Iván Pincheira [Santiago de Chile: Ediciones Escaparate, 2012], 161-191; Maximiliano Figueroa [ed.], *Educación y sociedad* [Viña del Mar: Ediciones Altazor, 2012]; Iván Trujillo, *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida. Phénoménologie, grammatologie, poétique* [Paris: Éditions L'Harmattan, 2017]), entre otras que no vienen directamente al caso hoy y aquí.

- 11 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.) (1781), en *Kant's gesammelte Schriften* (GS), tomo IV, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer, 1910-2009), 12.
- 12 Étienne Balibar, *Des Universels. Essais et conférences* (Paris: Éditions Galilée, 2016), 68, 94.

realistas, G. Ockham versus Duns Scotus, etc.¹³), y, en su caso, de su dimensión inmanente o trascendente, anterior o posterior (*universalia ante rem, universalia in re, universalia post rem*).

0.3. *El ejemplito*: ¿viene el despliegue de esos cuatro problemas filosóficos sobre la Universidad (precisión: problemas que procederían del Idealismo alemán pero que cobrarían una nueva vida, propiamente, en “otro lugar”; problemas que, en cualquier caso, están *más allá* del Idealismo alemán, e implican otras tantas cosas) acompañado de una “solución,” de la solución, o la resolución, que todo problema *exige* para conformarse como “problema”?¹⁴ Parece que no, que no hay soluciones, y que no las hay porque, justamente, lo que falta es que los cuatro problemas construyan *uno*, es decir, *otro* problema: qué se le va a hacer; en cualquier caso, la propia reconstrucción somera de los problemas parece ya cosa de no poca enjundia. Excusarán tal vez entonces el hecho de que, por ser asaz conocidos y estudiados (ya sea por ser problemas filosóficos universitarios, ya sea por ser, también, problemas filosóficos en sí mismos; adelantémoslos: por un lado, *el universal [problema lógico] y el combate [problema psicológico]*; por otro lado, naciendo de las colusión de estos dos, de la colusión, podría decirse, de lo ideal y de lo real, del ser y de la existencia: *el tiempo y la forma*; se entiende rápido que estos problemas no son *de* la filosofía, aun siendo nerviosamente filosóficos), algunos hayan ya frecuentado intensamente estos problemas: quizá, en ese caso, hayan construido algo que “tenga una solución,” o, en todo caso, quizá la cosa ayude a convocar *comunitariamente* (se llegará a este adverbio tan sospechoso, tan hermoso: adverbio que está siempre en juego), “la audacia de esa solución,” solución a la que, por lo demás, no parece que se pueda renunciar sin renunciar a la Universidad. Y, desde la universidad, en ella, renunciar a la Universidad (decir que eso ya no funciona o que nunca lo hizo; o decir que funciona muy bien, que siempre lo hizo, y que ése es todo el *quid* de la cuestión), parece ser, *a pesar de*

13 Ver Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Paris: Éditions du Seuil, 1996), 329-402.

14 Ver Henri Bergson, *Le pensé et le mouvant* (1938) (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 25 y ss.; Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1958) (Paris: Éditions Jérôme Million, 2013), 29; Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Les Éditions du Minuit, 1969), 67-73; *Le bergsonisme* (1966) (Paris: Presses Universitaires de France, 1989), 3-11; *Différence et répétition* (1968) (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 3-5. Los problemas sin solución, los insolubles, no son problemas, sino *aporías* (o, como dice Bergson, *fantasmas*), y hoy eso, *ante todo*, no parece ser instancia interesante para una Universidad (que se *quiere*) posible; ¿o sí? Pero vamos, que tampoco tendría uno que tomarse esto demasiado en serio: “Nenhum problema tem solução. Nenhum de nós desata o nó górdio; todos nós ou desistimos ou o cortamos. Resolvemos bruscamente, com o sentimento, os problemas da inteligência, e fazemo-lo ou por cansaço de pensar, ou por timidez de tirar conclusões, ou pela necessidade absurda de encontrar um apoio, ou pelo impulso gregário de regressar aos outros e à vida” (Fernando Pessoa, *Livro do desassossego* [1935; póstumo] [Lisboa: Assírio & Alvim, 2007], 300).

todo, mala cosa.¹⁵ A cambio, tras la reescritura y el despliegue de los problemas, un poco descarnado y sin los necesarios, y numerosos, apuntalamientos que aquí serían pertinentes para acceder a una posible *demostración* que, hoy, es lo que menos interesa, en vez de una solución (posible respuesta a la pregunta, *teórica*: “qué hacer” [dos quehaceres diferentes: Kant / Lenin]; o al imperativo, *práctico*: “hay que hacerlo”¹⁶), vendrá, junto a la “hipótesis,” el mentado “ejemplito.” Pero eso será posible a través del desplazamiento a ese “otro lugar” recién referido: un momento historiográfico en donde esos problemas filosóficos de la Alemania de finales del Primer Reich se conjugan y se reformulan y que parece decisivo: 1890-1918, al interior de la Alemania Guillermina, o, justamente, en el momento de disolución de la Alemania Guillermina, momento histórico provechosamente estudiado por M. Pulliero en el penúltimo capítulo, “Gemeinschaft,” de su colosal *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande* (2013), capítulo en el que, igualmente, lee, juntándolo con W. Benjamin, el estudio preliminar a *Philosophies de l'Université*.¹⁷ Ahora bien: el “ejemplito,” a sabiendas de las problemáticas constitutivas de su “función pedagógica” (todo ejercicio filosófico siempre tuvo dificultades, apuros, con “el momento del ejemplo”), llamado “Muri,” la ficticia “Universidad de Muri,” llegó antes que los problemas, y no es tratado, a pesar de que están casi todas las condiciones sobre la mesa, en el libro de Pulliero; así que si ahora se expone después es, precisamente, porque es preciso demarcar la autonomía de estos problemas (desde, a la vez, la insistencia en que cobran vuelo despegando del suelo material de la “Alemania Idealista”; ahora bien, quizá el ejemplito guarde también una búsqueda, una manera de hurgar dentro de cierto Benjamin; porque, digámoslo ya: ¿cómo pensar a Benjamin *desde* Schelling?; esto tendrá que flotar hoy, durante todo el texto, como un sol negro, a expensas de una confrontación expresamente “artística”: es decir: formalmente jugada en el campo de la “identidad”; una que tendría que hacerlo en la traducción explícita que éste hace de cierto Romanticismo, *y no de otro*¹⁸) más allá de los

15 Cf. Alberto Moreiras, *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada* (Salamanca: Escolar y Mayo Editores, 2016), 119-120.

16 Cf. Jean-Luc Nancy, *Que faire?* (Paris: Éditions Galilée, 2016), 77, 80-81; Derrida, “Pour aller plus loin... Que faire de la question ‘Que faire?’,” en *Penser ce qui vient. Actes du débat organisé le 18 janvier 1994 au Grand Amphithéâtre de la Sorbonne*, eds. Derrida y Alain Minc (Paris: Le Nouveau Monde 92, 1994), 91-110; *Théorie et pratique*, 13-33.

17 Cf. Mario Pulliero, *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande* (Paris: Éditions Hermann, 2013), 879.

18 Pistas a seguir: 1. “La connaissance qu'avait Benjamin de la philosophie de l'art de Schelling était sans doute limitée aux recherches préparatoires à sa dissertation sur la critique romantique. La rencontre de thématiques est néanmoins indéniable” (Jean-Michel Palmier, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu* [1998, póstumo] [Paris: Klincksieck, 2006], 443). Y 2. “If one draws together all the above reconstructed definitions, then another gap in Benjamin's text becomes comprehensible: the total absence of Schelling throughout, up to and including the bibliography. In a philosophical work on Romanticism, this absence is sufficiently astounding as to be worthy of consideration as an absence. It is known how

análisis llevados a cabo por los así llamados “especialistas” (en nombres propios o épocas históricas: en geranios, relojes de bolsillo resistentes al agua o folklore manchego); al mismo tiempo, no es posible obviar que uno de los protagonistas de “Muri” (el Dr. W. Benjamin; el otro es el Dr. G. Scholem; llegaremos) es hoy por hoy, y desde hace tiempo, quizá por motivos diferentes a “Muri,” importante hoy, aquí, “en Chile,” decisivo en la confirmación, de un lado, y conformación, del otro, de ciertos problemas filosóficos de “post-dictadura”: rescatar algunos de estos textos es, pues, una manera de tratar de declinar las cosas desde otro eje (que quizá, en cierto sentido que se verá solo hacia el final, sea el mismo: *las cosas están complicadas*). Lo curioso es que, al mismo tiempo, “Muri,” “Memento Muri” (una especie de recordatorio de la finitud de todo infinito, por decirlo, de momento, así), reescribiendo el “Sistema” (ese “poner junto a [συνίστημι]”¹⁹; ese sistema que está en juego, perentoriamente, desde Kant,²⁰ que dice muy claramente que “la completud [*die Vollständigkeit*; referida a la ‘la idea de totalidad’: *Idee des Ganzen*] es únicamente posible mostrando la *interconexión* [*Zusammenhang*] de los conceptos *dentro de un sistema* [*in einem System*],”²¹ siendo el sistema, la “unidad sistemática” [¡una “ley reguladora”!] tutelada por “un solo principio,” algo propio de la “razón humana” en tanto que ésta es *arquitectónica*,²² al Idealismo alemán y *más allá*²³), pudiera ser en sí mismo, independientemente de los “tiempos

‘dreadful’ and ‘repulsive,’ Benjamin found the conceptual algebra of German Idealism, and one could conclude that this might constitute an initial reason for Benjamin’s abstinence *vis-à-vis* Schelling” (Winfried Menninghaus, “Walter Benjamin’s Exposition of the Romantic Theory of Reflection,” en *Walter Benjamin and Romanticism*, eds. Beatrice Hanssen y Andrew Benjamin [New York/London: Continuum, 2002], 37). Menninghaus, en nota a pie, dice contradecir a Klaus Peter (*Idealismus als Kritik: Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt*, 1973), quien afirma que cuando Benjamin está describiendo a Schlegel a quien en realidad describe es a Schelling. Solo hay una referencia a Schelling en el trabajo sobre el Romanticismo, y se le nombra de pasada, como quien espolvorea unos nombres, o sacude las sábanas (ver Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [1920], en GS, Bd. I.1., 19 [trad. cast.: Alfredo Brotons; *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, en *Obras*, libro I/vol. 1, 23]). Se ofrecerá una *síntoma*, que tal vez pueda explicar uno de los busilis de esta borradura, en el *Post scriptum*.

19 Ver Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (1936) (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971), 34.

20 En realidad, desde Leibniz: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), desde ese “infinito Leibniz obrando en la tiniebla y en la modestia” (Jorge Luis Borges, *Ficciones* [1944], en *Obras completas* [Buenos Aires: Emecé Editores, 1974], 434). Bueno no, en realidad, desde Spinoza. Un momento, tampoco, desde Clemens Timpler y ese intercambio que las *Metaphysicae systema methodicum* mantienen con el *Doctor Eximius* (cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique* [Paris: Presses universitaires de France, 1990], 418-432). Etcétera.

21 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787* [1781, 1787], en GS, Bd. III, 83 [trad. cast.: Pedro Ribas; *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1997), 102].

22 Ver *ibidem*, 329, 428.

23 Por ejemplo, decisivamente, hasta Deleuze (que no renuncia, se recordará, ni mucho menos, al “arte de los sistemas”: es decir, a la arquitectónica propiciada por el epifánico “precursor

históricos,” o las “materialidades existenciales,” que en ella se condensan y de su valor ejemplar, la ejemplificación de una “hipótesis” (doble) sobre la Universidad, o sobre los filósofos y la Universidad, o sobre las filósofas en la Universidad, en fin, sobre la universidad de los filósofos,²⁴ “esa universidad de los filósofos” con la que nadie sabe muy bien *qué hacer*; es decir: sobre el ejercicio creativo que firma un nombre propio, por ejemplo el filósofo mengano, de cara al encadenamiento sistemático, tras cierta situación *inestable* (ἀσύστατον) primordial,²⁵ de sus delirios, *ex novo*. Vamos allá.

1. El asunto, los problemas y la hipótesis

1.1. *Primer problema, el lógico*. La pregunta es tan abrupta como necesaria: ¿cómo un determinado “sistema filosófico,” o al menos, a falta de sistema, un reconocible “carácter sistemático” (“la obligación de proceder sistemáticamente,” como escribe Kant), o, como escribe F. Nietzsche en *Götzen-Dämmerung* (1889), una “voluntad de sistema [*die Wille zum System*]” (la frase no es *aquí*, claro, ningún pipopo: “yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”; se puede leer, por ejemplo, junto con esta otra: “concibo yo al filósofo como un terrible explosivo ante el cual todo se encuentra en peligro”²⁶), producto de la imaginación infatigable de los filósofos,²⁷ *reinventó* (y

sombrió [*précurseur sombre*])” el “dispar” [ver Deleuze, *Différence et répétition*, 156]; dicho de otro modo: es el concepto de sistema el que cambia, y ello a pesar de que la filosofía sea “coexistencia de planos y no sucesión de sistemas” [ver Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 14, 59]), G. Simondon o A. Badiou.

- 24 Como reza, irónica o sarcásticamente (no hay, tampoco, una demostración, sino, más bien, unas *ganas* de llevar las cosas a otro lugar), el capítulo primero del ilustrativo libro de P. Macherey sobre el fenómeno (cf. Pierre Macherey, *La parole universitaire* [Paris: La Fabrique Éditions, 2011]).
- 25 Cf. Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825 (Aus dem handschriftlichen Nachlass)*, en *Schellings Werke (SW)*. Nach der Originalausgabe in neuer Unordnung, tomo 5, ed. Manfred Schröter (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978-1993), 3.
- 26 Por un lado: Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), en *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KS)*, tomo VI, eds. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988), 63 [trad. cast.: Andrés Sánchez Pascual; *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 38]; por otro: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* [1888; póstumo], en *KS*, tomo 6, 320 [trad. cast: Andrés Sánchez Pascual; *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 87; t.m.].
- 27 “Sistema” a pensar, claro, insistimos, en su difusión masiva y en sus más variadas *versiones*; el “Sistema” como “Forderung,” es decir, como “exigencia,” “reivindicación” o “demanda” (“grito de lucha,” traduce curiosamente Alberto Rosales) de la filosofía del Idealismo alemán, que decía Heidegger. A propósito I: escribe Heidegger entre paréntesis en unos restos: “Nietzsche no ‘quiere’ ningún sistema porque se sabe en el sistema de todos los sistemas posibles, en tanto que modos de asegurar la permanencia en lo incondicionado de la voluntad de poder

quizá aún, primera duda, *modernamente*, si la modernidad universitaria fuera condición de toda consideración filosófica de la universidad) la institución (cuerpo y enseñanza, pedagogía [i.e.: gran historia de las “orejas,” de los pabellones auditivos]) llamada “Uni-versidad”: el *unus-versus*²⁸; es decir: eso que, en su nombre, desde su nombre, se dirige, implacablemente, hacia la “totalidad única” (del saber), el “todo en uno [“Ev καὶ Πᾶν,” que es como Schelling,²⁹ uno de los personajes importantes en esta historia, sobre el que, y solo (aunque se trata quizá más de precisiones, de ahondamientos, que de otra cosa³⁰; ¿o no?: “la ley del fundamento [*das Gesetz des Grundes*] es por ello tan originaria como la de la identidad [*ursprüngliches wie das der Identität*]”³¹) en una de sus, como se dice a veces, “fases” (*ejemplar* para el problema a tratar en estas páginas) va a concentrarse aquí este primer momento historiográfico, lo llama en la primera lección de sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, dictadas en 1802 en la Universidad de Jena, lecciones imbuidas en el, así llamado, “sistema de la identidad [*Identitätssysteme*]” (A=A, sí, pero también A=B: la “identidad pura” es aquí la identidad y la diferencia [la “indiferencia”: también la “absoluta indiferencia,” palabra que, desde las determinaciones precisas de la *Naturphilosophie*, luego aparecerá con otras determinaciones, hasta como “unidad universal”], cosa solo pensable desde una determinación de la “esencia [leibniziana] de la cópula,” y

[*in der Unbedingtheit des Willens zur Macht*]” (Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 225 [trad. cast.: Alberto Rosales; *Schelling y la libertad humana* (Caracas: Monte Ávila, 1990), 230; t.m.]). A propósito 2: Derrida envía, en una rara nota a pie, a la paginación francesa de esta página alemana en su seminario de 1975-76 (Derrida, *Théorie et pratique*, 147). Pero lo hace para rescatar una notita de Heidegger anterior, en la que éste piensa en el no querer nada de Schelling, en la “gelassene Innigkeit.” Se trata, entonces, de pensar la *Gelassenheit* desde Schelling, desde el Dios de Schelling. Es decir: cuando Derrida piensa en el “impouvoir” (desde Artaud), podría estarse muy bien *traduciendo* esta escena extremadamente *metafísica*, escena que, claro, responde, a la pregunta por la *praxis*; se trataría de “la eternidad” de la nada que precede a la existencia, esa nada tranquila, sin ansias. ¿Pero cuándo comienza el hambre? ¿De dónde acaban llegando los caníbales?

- 28 Escribe Schelling en la *Darstellung meines Systems der Philosophie*: “§ 26. La identidad absoluta es absoluta identidad. Entonces, es todo eso que es; o: no puede ser pensada separadamente de todo eso que es (§ 12). Ésta no es, entonces, sino en tanto que es todo, es decir, que es absoluta totalidad [*absolute Totalität*]. Aclaración: llamo *Universum* a la absoluta totalidad” (Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie* [1801], en SW, tomo 3, 21).
- 29 Por ejemplo: Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück* [1813], en SW, tomo 4, 688 [trad. cast.: Navarro; *Las edades del mundo* (Madrid: Akal Ediciones, 2002), 239].
- 30 Cf. Alan White, Schelling, *An Introduction to the Philosophy of Freedom* (New Haven/London: Yale University Press, 1983), 106-145; Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid: Akal Ediciones, 1998), 284, 300.
- 31 Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (Freiheitsschrift)* [1809], en SW, tomo 4, 238 [trad. cast.: Helena Cortes y Arturo Leyte; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Madrid: Anthropos. Editorial del Hombre, 1989), 135; t.m.].

desde la estricta diferenciación entre “igualdad o equivalencia [*Gleichheit*]” e “identidad [*Identität*]” [el error de Reinhold]³²), elaborado, más o menos, entre 1801 (la “luz de 1801,” como se lee en la carta a Eschenmayer del 30 de Julio de 1805 [un Eschenmayer que le hace una briosa crítica³³] y 1804, o 1806³⁴: “Ein-und Allheit”; es decir: el encadenamiento absoluto, por ensamblaje interno, *razonado*, o el “Sistema” mismo, sin aditivos adjetivales, anclado, un cierto tiempo (y en sus sucesivas transformaciones), en la “intuición intelectual” (esa prohibición kantiana: tabú *absoluto*): “principio de toda exaltación [*Prinzip aller Schwärmerei*],” según las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795); verdadera “condición del espíritu científico en general [*die Bedingung des wissenschaftlichen Geistes überhaupt*],” según las *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie* (1802); intuición, en fin, en donde “nace el Saber Absoluto [*es enthebt absolutes Wissen*],” según se lee en su diálogo platónico, de la misma fecha, *Bruno oder über das Göttliche und Natürliche Prinzip der Dinge*?³⁵ Es, más o menos, concentrada aquí en su cogollo especulativo y aliñada con otros efluvios, la gran pregunta que abre el aludido volumen de Ferry, Pesron y Renaut. Derrida

32 Ver Schelling, *Darstellung meines Systems des Philosophie*, 33; y en otro sentido más profundo: *Freiheitsschrift*, 233-234 [129]; en este sentido: cf. Courtine, “De l’*Universio* à l’*Universitas*: le déploiement de l’unité,” en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling* (Paris: Éditions Galilée, 1990), 116-117; Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. I. Le système vivant* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1992), 331.

33 Cf. Tilliette, *Schelling. Biographie* (Paris: Calmann-Lévy, 1999), 133 y ss.; Duque, *Historia de la filosofía moderna*, 908-909.

34 Pero quizá también se encuentre esto en el escrito sobre la libertad (una libertad, de esto se trata desde la primera página, *compatible* con el sistema) de 1809, las, ya referidas, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. En cualquier caso, esta cita, de las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810, es clave: “Muy a menudo se ha considerado esta transición de la identidad a la diferencia [*Uebergang der Identität zu Differenz*] como una supresión de la identidad [*als ein Aufheben der Identität*]; pero no es, en absoluto, el caso, como voy a mostrarlo ahora mismo. Se trata más bien de una duplicación del ser, por tanto, de una acentuación de la unidad que puede ser nuevamente elucidada a través de una analogía con nosotros” (Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* [1810], en *SW*, tomo 4, 316). Aquí el fondo infundado (*Ungrund*) se desgaja, *cae*, permitiendo toda posible identidad futura. Y la indiferencia del mismo es preciso pues entenderla de un modo diferente a la indiferencia de los años anteriores (ver Duque, *Historia de la filosofía moderna*, 279).

35 Ver Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), en *SW*, tomo 1, 244 [trad. cast.: Edgar Maragat; *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (Madrid: Abada Editores, 2009), 163]; *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie* [1802], en *SW*, Ersten Ergänzungsband, 414; *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* [1802], en *SW*, tomo 3, 222 [trad. cast.: Francesc Pereña; *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (Barcelona: Ediciones Folio), 2002, 118]; igualmente: Luc Ferry, Jean-Pierre Pesron y Alain Renaut (eds.), *Philosophies de l’université. L’Idéalisme allemand et la question de l’université* (Paris: Editions Payot & Rivages, 1979), 13; Marc Maeschalck, *Philosophie et révélation dans l’itinéraire de Schelling* (Paris/Louvain-la-Neuve: Librairie philosophique J. Vrin et Éditions Peeters, 1989), 76.

incide sobre esta misma palabra alemana (“Ein-und Allheit”), igualmente, en “Théologie de la traduction,” conferencia de 1984 incluida en *Du droit à la philosophie* (1990), volumen absolutamente clave, ya referido, para todos estos asuntos, en el que se recogen problemas trabajados en sus seminarios de 1974-75 (*GREPH [le concept de l'idéologie chez les idéologues]*) y 1982-83 (*La raison universitaire*), entre otros; lo curioso es que lo hace reenviando al volumen de Ferry, Pesron y Renaut: hay pues, se puede deducir, una especie de trabajo en conjunto, una amistad filosófica en juego; pero Derrida, a través de un gesto decisivo, cambia la preponderancia de la “Ein-und Allheit” por la “In-Eins-Bildung,” la “uni-formación”; y escribe lo siguiente: “éste es el concepto fundamental de estas *Lecciones*.”³⁶ Claro: es el que permite toda *traducción*. Como se sabe, Jean-François Courtine había desarrollado esto, de otro modo, en el texto, de finura analítica extraordinaria, “De l’*Universio* à l’*Universitas*: le déploiement de l’unité,” cuya primera versión, de 1978, fue publicada en el nº 3 de *Les Études philosophiques*, siendo posteriormente incluido, en 1990, en *La raison de l’extase. Essais sur Schelling*³⁷: sin embargo, Derrida no lo cita, a diferencia del otro volumen. ¿Quién comenzó a hablar de qué? Eso importa muy poco: nada. Y en cualquier caso, dice Derrida en una nota al pie: “las proposiciones que se habían hecho al Estado y al gobierno francés de cara a la creación (ahora decidida) del Colegio Internacional de filosofía tiene algo más de schellingniano que de kantiano [es Schelling el que critica a Kant en las *Vorlesungen*, F.R.] [...] pero algo muy anti-schellingniano también. Porque el principio de uni-formación y de uni-totalidad puede también inquietar tanto al punto de vista de Kant como al nuestro.”³⁸ Dejemos estos dos asuntos a un lado (la historia de una herencia schellingniana, a todas luces *determinante*), volveremos desde otro ángulo, y quedémonos en esa palabra que parecía la más decisiva (quizá lo siga siendo pese al delicado, casi inaudible, manotazo sobre la mesa de Derrida): “Ein-und Allheit.” Tal vez, especulemos un poco, Schelling estuviese con ello juntando, en una misma palabrota, la determinación griega y la latina de eso que al alemán acaba llegando como “allgemein”: por un lado, en lo referido a la unidad, “universus, universum”; por el otro, a la totalidad, al “en total”: “καθ’όλον” (ya se sabe: el católico, “καθολικός,” todo católico, es universal); pero, curiosamente, lo que en la palabrota de Schelling se perdería, si atendiéramos, bobamente, *solo* a la filología, es, justamente, lo que aporta la variación traductológica alemana; a saber: la “comunidad.” En cualquier caso, independientemente de esta errancia y siguiendo con la pregunta planteada, la cosa se podría formular de modo inverso: ¿cómo eso que se llama, o llamó desde un determinado momento, “Universidad” evita, pretende acabar, *en su nombre*, con “la dispersión”: con la errancia sideral de los saberes y de sus prácticas (implosión de lo “teórico-práctico,” de lo que se condensa en la

36 Derrida, *Du droit à la philosophie*, 378.

37 Ver Courtine, “De l’*Universio* à l’*Universitas*: le déploiement de l’unité,” 124.

38 Derrida, *Du droit à la philosophie*, 385-386.

pregunta kantiana: “qué nos cabe esperar [*was darf ich hoffen*]”), con “la diseminación,”³⁹ lo inasumible para “el Sistema” (al que le entran arcadas: que vomita o se vomita, *total*⁴⁰), en fin, con “los restos” que quedan tras cerrar, o tratar de cerrar, la boca?⁴¹ En efecto: para la Universidad, todo ha de acopiarse, como un ramillete de “flores azules,” las flores del infinito (Novalis), en “el Todo/la Unidad,”⁴² cosa que es una especie de torbellino, uno que G. Granel (traductor de, entre tantas cosas importantes, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* de Heidegger [1933], esa arenga profundamente schellingniana,⁴³ al francés [con su explicación al caso, claro: “Pourquoi avons-nous publié cela?”]) entiende como “poético-político-filosófico,”⁴⁴ y que podría llamarse, desde el flanco en el que estamos, “racional”: sí, un torbellino-racional de doble giro, expansivo y contractivo (“dinámico”), voraz, *posiblemente maligno* en su núcleo, *nebuloso*, una aspiradora colosal, pero también un ventilador, absolutamente incon-

39 Ver Derrida, *La dissémination* (Paris: Éditions du Seuil), 7-67, 319-408.

40 “El vómito del sistema”; “en cualquier caso, me vomitará todo esto, no leerá, no podrá leer” (Jacques Derrida, *Glas* [Paris: Éditions Galilée] 183a, 224b [coord. trad. cast.: Cristina de Peretti y Luis Ferrero; *Clamor* (Madrid: Oficina de Arte y Ediciones, 2015), 183a, 224b]; t.m.); “Heterogeneidad irreductible que no se deja comer ni sensible ni idealmente y que —es toda la tautología—, no dejándose tragar, debe *hacerse vomitar*. // El *vómito* da su forma a todo este sistema [*le vomit donne sa forme à toute ce système*]” (Jacques Derrida, “Economimesis,” en *Mimesis des articulations*, eds. Sylviane Agacinski, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy y Bernard Pautrat [Paris: Éditions Flammarion, 1975], 87); igualmente, cf.: *Rhétorique du cannibalisme* (1990-1991), Box 20, Folder 13, en Derrida Papers. MS-C01 (Special Collections and Archives. The UC Irvine Libraries, Irvine, California). Esto del vómito *formal*, claro, en caso de que haya *interés*. Se podría demostrar el asunto desde la falta total de interés, una razón desinteresada (el *double bind*), “en un estado de oscilación interminable [*in einem unaufhörlich zuwankenden Zustand*],” como dice Kant en la primera *Kritik*, cosa en la que Derrida incide, siendo elemental para estos pasajes, en su seminario del año 1975-76 (ver Derrida, *Théorie et pratique*, 53).

41 Pero claro: no solo se trata de que quede algo tras armarlo, tras consumirlo, todo (unas migajas); también se trata de que lo que se arma, el mundo, es solo lo que queda de algo que queda fuera; es decir: para el glotón hay siempre, al menos, *dos restos* (a repartirse entre, por ejemplo, Schelling, Hegel y Derrida).

42 “Unidad de investigación y enseñanza [*Einheit von Forschung und Lehre*],” dirá también Humboldt; unidad, “Ἐν καὶ Πᾶν, que, siendo la cosa misma de la “apercepción trascendental” kantiana, es, aunque de otro modo, la cosa misma de la “Ciencia,” y de la “Filosofía” como ciencia, tal y como puede leerse al comienzo del escrito, nueve años anterior a las *Vorlesungen*, con el que Schelling debuta en filosofía (“Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt,” 1794), en donde éste se refiere a una posible “ciencia sublime [*erhabne Wissenschaft*].”

43 Cf. Courtine, “De l’*Universio* à l’*Universitas*: le déploiement de l’unité,” 146.

44 Se trata del texto “Appel à ceux qui ont affaire avec l’université. En vue d’en préparer une autre,” escrito en Roma, entre diciembre de 1979 y enero de 1980, e incluido en *De l’université*, librito cuya portada es la radiografía de una cabeza en donde resplandece la masa ósea blanca (sobre la que está como tatuado, en letras rojas, el título) que guarda el cerebro; ver Gerard Granel, *De l’université* (Paris: Éditions T.E.R., 1982), 79.

dicionada/o, es decir, no *cosificada/o*, una verdadera *Grundsatz*, girando a velocidad infinita: *eso* que organizaría, por conectividad y aplomo postreros, lo que tanto Fichte como Schelling (que se refiere, en las bruneanas *Vorlesungen*, no obstante, a la “estrella polar” como fenómeno orientativo; y que más tarde, en 1809, hablará, desde las lecturas de J. Böhme [*Mysterium Magnum*, 1623], de *Urgrund*, fundamento originario, o *Ungrund*, fundamento sin fondo, abismo⁴⁵) llaman “el océano,” imagen clásica del caos y de la confusión: siempre el mar, alta mar y, ante él, los valientes o los cobardes, los que, ante el “gran temor [*große Furcht*],” se lanzan o no (i.e.: los que se resguardan, atemorizados, en un lugar seguro ante lo inmenso: por ejemplo: “el océano sin límites [*der gränzenlose Ocean*]”; célebre escena descrita por Kant, se trata de lo sublime natural, claro, en la *Kritik der Urtheilskraft*⁴⁶), como se señala, de nuevo en las *Fernere Darstellung*, al “océano abierto del Absoluto [*den offenen Ocean des Absoluten*].”⁴⁷ Éste sería, entonces, de sopetón, el “primer problema filosófico” de la Universidad; es decir: lo que su nombre propio (*performance*, por excelencia, de toda onomástica) quiere ejecutar (y añádase: aparentemente, sin poder: sin supuestamente haberlo hecho nunca), y lo que quiere ejecutar más allá, o antes, cuestión de espacio y de tiempo, del problema de su “Institución” (no del problema de su “Ser”: el *ser* de la universidad tendría que coincidir con el acto de *pensar-la*: el pensar, cuando se trata del conocer absoluto, *pone* el ser⁴⁸); es decir, que el problema filosófico del nombre propio de la Universidad⁴⁹ (el “gran plan,” ¡el planazo!, esa idea fogosa, esperanzada, peregrina, de media mañana), es un problema que se mantiene como problema *a pesar de* la realidad, la facticidad, limitante de su posibilidad institucional (trasunto este, en el que no se entrará, a pesar de ser manifiestamente mucho más decisivo: toda una “geo-política” en juego); la universidad *quiere* lo universal (la atadura sin resto: una inmensa telaraña tutelada por un coleóptero *fundamental*, metafísico, inconsciente, de apetito infinito, que se extiende a todos lados, siendo su ser el de la *misma* telaraña: devorar, excretar), quiere lo imposible

45 Ver Schelling, *Freiheitsschrift*, 298.

46 Ver Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), en *GS*, tomo V, 261 [trad. cast.: Pablo Oyarzun; *Crítica de la facultad de juzgar* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), 174].

47 Schelling, *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, 404; igualmente, para “el mar ondulante y agitado” como presentimiento: cf. Schelling, *Freiheitsschrift*, 252 [170].

48 Ver Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, en *SW*, 220.

49 Eso que en las *Vorlesungen* se llama *Urwissen*; traducimos: “se trata de la idea del saber incondicionado en sí [*an sich selbst unbedingten Wissens*], saber que es pura y simplemente uno [*schlechthin nur Eines*] y en el seno del cual todo saber no es sino igualmente uno, de ese saber originario [*Urwissens*] que ramificándose no se disocia sino a través de grados diversos que constituyen la manifestación del mundo ideal, y que se despliegan en la totalidad del árbol inmenso del conocimiento” (Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [1802], en *SW*, tomo 3, 237; cf. José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling* [Madrid: Editorial Síntesis, 2001], 249-250).

(filosófico, *real*), lo quiere más allá de su efectuación, de su freno, derrape, empírico, de su limitación fáctica (institucional, *ideal*): es su deseo desquiciado: el deseo absoluto. La universidad refleja, imagina, *uniforma*, el Absoluto, que en ella se diferencia solo para encontrarse: la *omnitudo realitatum* debiera ser, a lo Kant, el *ens realissimum*.⁵⁰

1.1.1. *Primer comentario*, entonces, a este primer problema: todo esto es, claro, lo que diferencia a la universidad medieval cristiana (porque, por otro lado, con anterioridad, estarían el *Nizamiyyah* islámico [Bagdad] y la *Madrasah*), la universidad, “*studium generale*,” *in statu nascendi* de los siglos XII y XIII (Bolonia, París, Oxford, Salamanca, etc.) con sus decisorias mercedes papales, como órdenes de “disciplinas” (y sus Facultades: Derecho, Medicina, Teología y Artes Liberales), instauradas por “las autoridades,” que se corresponden con órdenes de saber (*trivium*: gramática, retórica, dialéctica; *quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música), órdenes todos que se fundan, escolásticamente, en el ojo de un Dios, exterioridad en las alturas, con la Universidad Moderna: Universidad que, a diferencia de la anterior, piensa el saber del saber, y no solo el saber, en su dinamicidad y direccionalidad interior. Es decir, quizá se puede decir que lo que diferencia, a fin de cuentas, una universidad de otra es *la filosofía misma*, en su reescritura inmanente del absoluto exterior (trascendente) divino, en su ejecución *absolutamente inmanente* (a través del aterrizaje *forzoso*, sublime *fatalidad*, de B. Spinoza, del “panteísmo,” en el maltrecho corazón de la filosofía trascendental alemana⁵¹: historias del renacimiento, y transformación [a través, en primer lugar, de un “cálido aliento amoroso” introducido en la “estatura de Pígalión”: las cosas no son solo Dios sino que son *en* Dios; es decir: las cosas no son cosas; y Dios tampoco, claro; H. Heine, sin embargo, negará con severa contundencia la efectividad de esta *transformación* en el caso de Schelling⁵²], del “perro muerto” [mote de Jacobi], de ese perro tan *sereno* como *aniquilador*, constructor, que ama el infinito,⁵³ como lo aman también esos que aparecen en algún lugar de los *Chants de Maldoror*), como cerebro megalómano, o Kraken epistemológico; es decir: como *Razón*, como sugería, sagazmente, B. Readings en *The University in Ruins*.⁵⁴

50 Cf. Duque, *Historia de la filosofía moderna*, 93.

51 Cf. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1987).

52 “Tengo que afirmar del modo más resuelto que en su primer periodo, cuando aún era un filósofo, el señor Schelling no difería en nada de Spinoza” (Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [1834] (Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1979), 57 [trad. cast.: Juan Carlos Velasco; *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), 117]).

53 Cf. Schelling, *Freiheitsschrift*, 241; *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen* [1795], en SW, Bd. 1, 75; *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 231-250; *Über die Construction in Philosophie* [1803], en SW, Bd. 3, 547.

54 Cf. Readings, *The University in Ruins*, 56; Jacques Verger, *Les universités au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 1973).

O dicho de otro modo: la Universidad se piensa como universidad solo tardíamente, y solo gracias a una cristalización reflexiva, genitiva, de su nombre propio: se piensa a sí misma *como tal*, entonces, solo filosóficamente, solo ontológicamente, solo trascendentalmente.

1.1.2. *Segundo comentario* a este primer problema: es *como si* este problema (“filosófico” de la universidad; su tender hacia “la totalidad única,” *racional e immanente*) siguiera siendo un problema, resistiese como problema, a pesar del *paso* de la “Universidad Moderna,” y su servicio al “Estado-Nación” (a la “Cultura”), a la Universidad actual, que, como mostraba Readings ya a finales de los noventa, es “*simulacrum* de la idea de universidad,” “burocracia del capital trasnacional,” en fin, “Universidad de la excelencia” (el *paso, grosso modo*, porque también se lee eso en el libro, con todos los problemas que algo así conlleva, de la Alemania *cultivada* a los *tecnologizados* Estados Unidos⁵⁵). Ahora bien: eso también querría decir que, entonces, esto no puede ser un problema simplemente *nacional* (i.e.: un problema “alemán” o “estadounidense,” en su extensión colonizadora: imperial); es como si la universidad exigiera, para plantearse como problema filosófico, no su multi-nacionalidad, sino su tras-nacionalidad; es decir, es como si la Universidad exigiese, clamase, por su propia universalidad (su trascendental): la Universidad reivindica, exige, “la Internacional”: demanda, pues, y esto sería decisivo, la clausura de cualquier identidad *nacional*. Es decir: es como si la Universidad, para seguirse pensando a sí misma filosóficamente, no pudiera dejar de ser “moderna” (a pesar, claro, y de estas aparentes contradicciones se trataría también, de la alianza de “lo moderno” con lo nacional: lengua, cultura, “pueblo”⁵⁶). O dicho de otro modo: es como si “lo Moderno” o “lo Medieval,” “lo Moderno” o “lo Postmoderno,” como supuestas delimitaciones de grandes macizos históricos (usados por Readings en la herencia activa de J.-F. Lyotard⁵⁷), o historiográficos, no aportaran *nada*, temáticamente, téticamente, especulativamente, para “el problema filosófico de la Universidad” tal y como aquí se replantea. El asunto, entonces, no tendría por qué residir en pensar *la ruina* de la universidad moderna

55 Cf. Readings, *The University in Ruins*, 55, 61, 164.

56 Ese “nacionalismo universalista” de, por ejemplo, Novalis: “Deutsche gibt es überall. Germanitaet ist so wenig, wie Romanitaet, Graecitaet, oder Brittannitaet auf einen besondern Staat eingeschränkt – Es sind allgemeine Menschenkaractere – die nur hie und da vorzüglich allgemein geworden sind. Deutschheit ist echte Popularitaet und darum ein Ideal. [Ath. 291.]” (Novalis, *Das philosophische Werk*, en *Schriften. Die Werke Friedrich von Handerbergs*. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel [Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer], Bd. 2, 438). Un nacionalismo-universalista, por cierto, completamente racista: “Es gibt 3 Hauptmenschennmassen – Wilde – zivilisierte Barbaren – Europaeer. Der Europaeer ist hoch über den Deutschen, wie dieser über den Sachsen – der Sachse über den Leipziger” (Ibidem, 616). Sobre estas referencias, pero que aquí se leen *necesariamente* de otro modo: cf. Martín Navarro, *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán* (Sevilla/Madrid: Thémata y Plaza y Valdés, 2010), 70-71.

57 Ver Readings, *Introducing Lyotard. Art and Politics* (London/New York: Routledge, 1991).

como ruina del *modelo cultural o identitario-nacional*, sino en pensar, quizá, la ruina del nombre “universidad” como ruina de su *ser*: habría que volver a “la razón” (a “la lógica”), que Readings, a través del mismo gesto (tan agudo como reductor), deja, irrecuperable, del lado de Kant⁵⁸ resaltando, a través de Humboldt, la transformación de la universidad en “cultura” y ahondando en la idea de “comunicación”; o dicho de otro modo: la identidad de la universidad es también pensable como identidad “lógica,” “metafísica,” no solo como identidad “nacional”; ahora bien: solo es pensable derivando esta identidad “metafísica” como efecto de una primera diferencia que en G. Deleuze se establece en un acompañamiento y en una diferenciación explícitos pero, a la vez, *soterrados* (y con la ayuda inestimable del mesianismo de J.-M. Hoëné-Wronski [y F. Warrain], al que, por cierto, se le revela el absoluto un 15 de Agosto de 1803⁵⁹; es decir: gracias a su “ley de la creación,”⁶⁰ un vitalismo no-orgánico [i.e.: las matemáticas del CsO], con la que pretende ir más allá de Kant, de Hegel y de Schelling) con la “filosofía de la identidad” (y lo que J. Wahl llama decisivamente, “empirismo meta-empírico”⁶¹) de Schelling (por ejemplo, más que en otros lugares en donde la cita está dada y es evidente, a propósito de “la indiferencia” y “el fondo que sube” en las primeras páginas del primer capítulo [“La différence en elle même”] de *Différence et répétition* [es decir: en el capítulo en donde aparece el concepto de “empirismo trascendental”] y, quizá, años más tarde, en su posible continuación como “Tierra”; pero también para la demarcación de los “conceptos”⁶²). O mejor: la Universidad *es*, filosóficamente, lógica y metafísicamente, su ruina: la universidad *está* en ruinas; la Universidad quiere lo que aparentemente no puede por presuponerlo como fin, quiere su destrucción dada de antemano en su deseo, apetito, loco, implacable, auto-inmunitario, auto-fágico, suicida: la universidad *se busca*, sublimemente, como se dice en algunos pueblecitos de Andalucía, *su ruina*. ¿Pero qué pasaría si solo esa ruina de la Universidad, no solo el beso empírico de la idea sino una devastadora indigestión mental que hiciera que “el cerebro,” maltrecho, saliera como una papilla rosácea por la boca, fuera, justamente, lo irrenunciable de la Universidad; o mejor: la irrenunciable Universidad, lo irrenunciable universitario: eso que hay que presuponer en toda *universitas studii*, en toda *universitas magistrorum et scholarium*? Eso pudiera ser justamente lo que abre, pero ciertamente no con estas palabras, el mentado librito de Balibar, citando

58 Ver Readings, *The University in Ruins*, 54, 122.

59 Ver Philippe D'Arcy, Hoëné Wronski. *Une philosophie de la création. Présentation, choix de textes, bibliographie* (Paris: Éditions Seghers, 1970).

60 Ver Józef Maria Hoëné Wronski, “Aux souverains de l'Europe” (Paris: Imprimerie de Poussielgue, Rue Sèvres, N. 2, 1831), 2.

61 Ver Jean Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1932), 7.

62 Ver, por un lado: Deleuze, *Différence et répétition*, 43-45; 59, 227; por otro: Deleuze y Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (Paris: Éditions du Minuit, 1980), 417-421; finalmente: ver *Qu'est-ce que la philosophie?*, 16.

a Hegel, y refiriéndose a la *Phänomenologie des Geistes* (1807), a los conocidos problemas que ahí se plantean.⁶³ En realidad, también podría haberlo hecho a partir de la lectura que Derrida (que es, por lo demás, uno de sus boyas principales de reflexión), sobre el que se volverá más adelante, hace de E. Husserl en 1962 (un Derrida que, claro, en cierto sentido, y uno fuerte, hace una lectura hegeliana de Husserl); recuérdese: Husserl tiene que dar por supuesta la “objetividad” obviando el momento de la “génesis”; o lo que es lo mismo: es preciso dar por supuesta la universalidad más allá de su efectuación histórica. Ahora bien, no hay universal sin esa efectuación histórica: el universal se inscribe, se escribe. Balibar llama a esto, desde Hegel, “paradoja del universal”; “la paradoja universitaria,” podría también decirse, paradoja en la que resuena la operación misma de S. Kierkegaard, que trató de demostrar, severamente, cómo para salvar el amor es preciso perderlo. Se puede decir de la misma manera: no hay universidad sin particularidad. Con relación a Hegel, justamente, Derrida llama a esto “casi-trascendental,” “rol casi-trascendental,” en la columna izquierda de *Glas*; en la derecha, paralelamente, no siempre se insiste en ello, escribe “casi-testamentario.”⁶⁴ El casi-universal es casi-universal no ya simplemente desde el momento de su institución (tal o cual universidad) sino desde el momento de su inscripción (tal o cual universal).⁶⁵ Dicho de otro modo: hay algo que *media* siempre, una rozadura diabólica, la roncha de lo infinito.

63 Problemas que, en *también* otra clave (la de algunos momentos de la *Enzyklopädie*, 1830, y la *Wissenschaft der Logik*, 1812-16; cuestión del “universal concreto [*das konkret Allgemeine*]” [es decir: *el concepto*], del “universal que comprende dentro de sí la riqueza de lo particular” [en la oposición con el “universal abstracto”]), volvieron a ser puestos en el tapete, muy claramente, en una reincidencia sobre la necesaria clave traductológica del universal, y en el rescate clásico de la crítica kierkegardiana de la exclusión del particular, por J. Butler en “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism” y “Competing Universalities” (ver Judith Butler, “Restaging the Universal. Hegemony and the Limits of Formalism” y “Competing Universalities,” en *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, eds. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek [London/New York, Verso, 2000], 11-43; 136-181; pero también, para la conversación mantenida con una contemporaneidad política de la izquierda, a propósito de universalismo y hegemonía, de Gramsci y Althusser, de “la contraproducente empresa del historicismo radical”: cf. Laclau, *Emancipation(s)* [London/New York: Verso, 20-35]; “Identity and Hegemony: The Roll of Universality in the Constitution of political Logics,” en *Contingency, Hegemony, Universality*, 44-98; 281-307 [Derrida, se recordará, envía a Laclau en una nota al pie de *Spectres de Marx*]). Para una universalidad *ligada* a la práctica: cf. Boris Groys, *Einführung in die Anti-Philosophie* [München: Carl Hansen Verlag, 2009], 7-16).

64 Ver Derrida, “Introduction,” *L'origine de la géométrie*, de Edmund Husserl (Paris: Presses universitaires de France, 1962); *Glas*, 183b.

65 Siguiendo, entre otras, las yedras althusserianas (“Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel,” 1947), J. Lezra ha hablado de “universales defectuosos,” renombrándolos bajo la palabra “terror” (Jacques Lezra, *Wild Materialism. The Ethic of Terror and the Modern Republic* [New York: Fordham University Press, 2010], 12, 23, 110-149).

1.1.3. *Transición cómica al segundo problema*: pero claro, y para seguir con el asunto: todos los filósofos del mundo saben (muy bien, aunque también haya algunos que no quieran saberlo: que denieguen sibilinamente, escondiendo, mientras se limpian, de cara a la grada, el sudor de la frente, un elefante tras sus espaldas) que esto de la filosofía y la Universidad, de la *posición* de la filosofía (que se quiere ducho malabarista traductológico, es decir, *trans-positivo*, del resto de posiciones del amplio saber) en la universidad (como universal), es una cosa hilarante para los propios filósofos: para trincharse de risa una y otra vez; vamos, un chiste constante de la veleidad, de la rimbombancia, de la megalomanía, de la estupidez (ese punto límite de la soberanía, real o ilusoria, intersubjetiva o solipsista) filosófica; al menos desde Kant, que contó la gracia, *Witz*-pasivo, sin saberlo (su salero póstumo, lo que le hace, claro, ¡al fin!, “popular”⁶⁶), y su “Facultad de Filosofía [*Philosophische Fakultät*]” (ausente en Schelling,⁶⁷ que, como se señalaba, citará en sus *Vorlesungen* al maestro; pero ausente, precisamente, por una ambición aún mayor): sin embargo, no entremos en ello, en eso que pasa en *Der Streit der Fakultäten* (1798), su último texto, libro-fuente por ser ahí donde se considera a la Universidad como “una especie de Estado científico [*eine Art von gelehrtem gemeinen Wessen*],”⁶⁸ asunto que se irá transformando, con los ropajes del oportunismo “espiritual” y la demagogia situacional más nauseabunda, en su paso por Hegel o Heidegger (por sus tomas de poder *efectivas*): es un tema bien conocido. Presupóngase, de ahora en adelante, como “chiste trascendental”: un chiste relativo a la condiciones de posibilidad de la Universidad como condiciones establecidas por una (necesariamente *una*, da igual el lugar, da igual el tiempo, aunque se le quiera o se le haya, de hecho, puesto un lugar y un tiempo) “Facultad de Filosofía,” “Facultad inferior” (en conflicto con las *superiores*, las que verdaderamente interesan al Gobierno, sobre las que el Gobierno legisla [no así sobre la Filosofía, legislada por la Razón]: la Facultad de Teología, la de Medicina y la de Derecho), dice Kant, en su “libre ejercicio” vanguardista (frente a las tradicionales Facultades superiores; nota: Kant venía de ser censurado por Friedrich Wilhelm II, rey de Prusia). Entre otras cosas más decisivas en las que no se podrá entrar (como, por ejemplo, la relación entre la situación institucional de la filosofía en la universidad kantiana y su falta, cuando la filosofía es considerada *específicamente*, de productividad conceptual [a diferencia de las matemáticas, que construirían conceptos de manera “arbitraria [*willkürlich*],” presentados en una intuición a priori, algebraica o geoméricamente] en la primera de las críticas, o en las lecciones sobre lógica⁶⁹; por ello, en la Facultad de Filosofía kantiana habría, aparte de historia o lingüística, matemáticas, pero éstas serían, a la vez,

66 Ver Nancy, *Le discours de la syncope. I. Logodaedalus* (Paris: Aubier-Flammarion, 1976).

67 Ver Derrida, *Du droit à la philosophie*, 375, 573.

68 Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), en GS, tomo VII, 17 [trad. cast.: Roberto R. Aramayo; *El conflicto de las facultades en tres partes* (Madrid: Alianza Editorial), 61; t.m.].

69 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, 468-472; *Logik* (1800), en GS, tomo IX, 91-100, 141.

como el lado *superior*, el departamento superior, de la filosofía, respecto a lo cual, la filosofía volvería a ser inferior: el Departamento inferior de la Facultad inferior; o más aún: la Ciencia inferior, del Departamento inferior, de la Facultad inferior: una discursividad pura, abajo del todo, en cuclillas, agazapada, con los ojos como platos), claro, lo que también está en juego aquí es, de nuevo, la facticidad empírica de la idealidad: esa inmunidad que se destruye tanto desde afuera (vulnerabilidad expositiva) como desde adentro (auto-inmunidad suicida). La Facultad de Filosofía sería, entonces, se dirá así (y esta posición en la Universidad depende de su propia definición: es decir, que la filosofía, como filosofía, no podía *sino* ocupar ese lugar, al menos hasta que su definición cambiase [y ha cambiado, y lo ha hecho decisivamente, para quitarse estos ropones, petulantes, de realeza]), como el tronco-humanoide, *teórico, débil*, de un centauro; uno respecto al cual, al modo de un encabestramiento sin des-anudamiento posible, las otras Facultades serían animalescas variaciones *prácticas, poderosas, de lo ya establecido* (i.e.: de la tradición). Contradicción irrebasable, pues, al margen de sus escenificaciones y del reparto de papeles, en el corazón mismo, trifulca sin tregua en donde las dagas vuelan de un lado a otro, de la Universidad. Por supuesto, hace mucho tiempo que, *contra Kant y con Spinoza* (lo que Tilliette llama, a propósito de Schelling, “la elección inevitable entre spinozismo y criticismo”⁷⁰; toda universidad, todo apetito universitario, se salta el límite, es, cuando menos, *de tendencia spinozista*),⁷¹ se trata, *de nuevo*, de pensar una inmanencia sin jerarquía (también *contra Schelling*,

70 Tilliette, Schelling. *Une philosophie en devenir. I. Le système vivant*, 308.

71 Al fin y al cabo, Kant ya le habría dicho *en petit comité* a J.C. Hamann, como se lee en una carta del 3 de octubre de 1785 a Jacobi, que no había leído a Spinoza y, en todo caso, que nunca habría podido entender su filosofía; pero esto no deja de ser extraño, pudiéndose leer la primera *Kritik* como *un texto*, como lo estudia O. Boehm (*pareciera que siguiendo*, una vez más, la vía abierta, el injerto, de S. Maimon [*Versucht über die Transzendental Philosophie*, 1790], uno que redirecciona Deleuze [Deleuze, *Différence et répétition*, 224-226; “La méthode de dramatisation” (1967), en *L’Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, ed. David Lapoujade (Paris: Les Éditions du Minuit, 2002), 131-162]), contra aquel a quien Deleuze llama “el Príncipe de los filósofos,” como un “spinozismo regulativo” (ver Omri Boehm, “Kant’s Idea of the unconditioned and Spinoza’s: the forth Antinomy of the Ideal of pure Reason,” en *Spinoza and German Idealism*, eds. Eckart Förster y Yitzhak Y. Melamed [Cambridge: Cambridge University Press, 2014], 27-43). Por otro lado: cf. Beth Lord, *Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Spinoza to Deleuze* (Chippenhams/Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2011), 105-154. Es sintomático que Derrida diga, sin pasar por esta carta de Kant, más o menos *lo mismo* en una entrevista con J.-L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, en junio de 2004, unos meses antes de morir; habrá que tener su respuesta en mientes al final del apartado 1.5. (“Hipótesis”) de este artículo, aunque ahora sea más relevante, para mantener el encadenamiento, citarla aquí: “Alors moi, Spinoza — c’est quelqu’un à qui je n’ai jamais rien compris. Je l’ai enseigné, je le connais un peu, je peux faire un cours sur Spinoza. Mais alors c’est un penseur — bien qu’il soit marrane portugais comme moi — dont l’entreprise philosophique m’est la plus ‘étrangère possible’” (Derrida, “Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy,” *Rue Descartes*, 2006/2 [n° 52]: 95). Lacoue-Labarthe lo secunda, pero añadiendo que no solo tiene problemas “muy complicados” con

para quien la jerarquía es concéntrica, para quien la filosofía es “la ciencia de todo saber,” como se lee en las *Vorlesungen*: “La Facultad de filosofía [no, F.R.] puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad”⁷²; o dicho de otro modo: “la filosofía [no, F.R.; y esta vez como ciencia, no como Facultad aglomerante de otras ciencias; o si se quiere como “forma superior” de toda “facultad (*Vermögen*),” de, más allá de su aterrizaje institucional, todas las fuentes específicas de representaciones, es decir, como “Razón”⁷³] es la ciencia de las relaciones de todos los conocimientos [su “interconexión [*Zusammenhang*],” no ya *rapsódica*, sino “estrictamente sistemática,” que solo ella hace otorgándole unidad a todas las ciencias, F.R.] a los fines esenciales de la razón humana [*teleologia rationis humanae*]”⁷⁴; algo así saldría de la unión del “concepto escolástico” (según el cual el filósofo es *artista*) y del “concepto mundano” (según el cual es *legislador*) de filosofía (i.e.: de nuevo galopa “el centauro”). Y no lo es no por ser algo posible *aún*, algo a lo que aún no se ha llegado, sino por ser *actual*. Para ello la filosofía, claro, no puede ser una ciencia: y esto nos llevaría a otro lugar.⁷⁵ Es decir: Kant *no* marca ya la pauta de la filosofía en la universidad, y si se trata de la universidad de los cerriles filósofos, se trata de otra cosa, sobre lo que aún hay que cavilar hondamente; y ello, precisamente, desde la necesidad del presupuesto kantiano, a injertar en otro plano para verlo de otro modo, de que no se aprende filosofía (ni se llegará a aprender *nunca*), sino que se aprende, una y otra vez, a filosofar: a ejercitar el “talento de la razón,” a hacer “un uso libre y personal de su razón y no a imitar servilmente.”⁷⁶

1.2. *Segundo problema, el psicológico*. Con un nombre propio de reconocida popularidad sobre la mesa, se podrá tal vez ver mejor cómo que esto tenga que ver con “problemas filosóficos” no quiere decir sino que tiene que ver, decisivamente, con “filósofos”; filósofos que se ofuscan, que se enojan, con otros filósofos: filósofas que le toman o le retiran, o le toman solo para retirarle, la palabra a otras filósofas; o dicho más románticamente, como saliendo por la puerta trasera de un cuento de E. A. Poe: con filósofos que se afilan los colmillos con el viento de la noche. Es decir: que lo que los filósofos dicen de la Universidad, como tendencia, deseo, “apetito [*Begierde*],” como ese “ansia originaria [*ursprüngliche Sehnsucht*],” ese “ansia infinita [*unendliche Sehnsucht*],” que es la “primera emoción del existir

Spinoza, sino con los que le siguen. Spinozismo o criticismo: ¿tiene que, no podrá sino, ser “la deconstrucción” (pero *cuál*) un hiper-criticismo?

72 Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 28 [77].

73 Cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés* [1963] (Paris: Presses Universitaires de France, 1987), 15.

74 Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, 542 [651]; *Logik*, 26.

75 Cf., por ejemplo: Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*; Alain Badiou, *Conditions* (Paris: Éditions du Seuil, 1992).

76 Por un lado: Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, 542 [651]; por otro: *Logik*, 26.

divino [*die erste Regung göttlichen Daseins*],⁷⁷ por decirlo en nomenclatura schellingniana, o “fiebre metafísica,”⁷⁸ referido a la “totalidad-única del saber,” a su unidad-identitaria (que no está aún en el ansia voluntarista [“lo carente de regla [*Regellose*”] que puede siempre volver a brotar del fondo], siendo ésta una de las claves del “ahondamiento” de 1809), no es sino lo que dicen “de sí mismos,” de su “mismidad [*Selbstheit*”]: de lo que ellos mismos, por supuesto, de lo contrario sería el colmo de la vanidad y el territorio por antonomasia del cahuín (i.e.: dificultades lógicas y ontológicas del *pasional* “argumento *ad hominem*”), han *hecho* (a lo que también podría llamarse “esa especie de libertad [*eine Art von Freiheit*”]) como filósofos, como animales que han inventado, declinándose en el “querer-originario [*Urwillen*],” cosas referidas a esa “totalidad única del saber,” para tomarle o retirarle la palabra a otros filósofos: una violenta polemología *universitaria* (“donde no hay lucha no hay vida [*Wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben*]”⁷⁹), una serie de “contracciones” mórbidas (“el valor de los estados mórbidos,” escribía Nietzsche), un “corrimiento hacia el azul [*blueshift*”] (ley de Hubble, 1929⁸⁰) del universo (i.e.: las galaxias en vez de seguir con su indiferente errancia, *abriendo* el universo, comiendo nada, esos fabulosos ojos volados, velados, secos como enormes pasas, en la más eterna de las noches, *vuelven*; las galaxias, imaginémoslo, se empiezan a juntar, se atraen, como si se hubiera abierto el tapón de una tina sin límites, sustituyendo el tapón-abierto [no existe la tina con el tapón cerrado sino en la mente de algunos filósofos en extinción, recludos en parques naturales de alta montaña] a un “grifo primordial”: el gran chorro; y es que, se podría pensar tal vez el *Urgrund/Ungrund* como un “Great Attractor” [esa anomalía específica, eso se pensó, del “Super-cúmulo de Virgo”] universal, algo que imanta al “flujo oscuro [*Dark flow*”]: algo que todos llevamos *dentro*: “una inmanencia,” ese señuelo), siempre ejecutada en la lucha de “egos”; o, para cambiar de palo, como dice Granel, militando por ello, no un “‘intercambio’ de ideas,” ese “éter de la paz” nutrido por la “seriedad científica,” a través del cual “el Estado se asegura la obediencia del espíritu,” sino “una polemicidad donde habría que encontrar algo del antiguo combate de las escuelas”⁸¹; claro, aquí de nuevo habría que ir contra Kant, contra su “paz perpetua en filosofía,” tal y como se describe en *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*; es decir: habría que replantearse por qué ¡*realmente!* la filosofía crítica no comienza, no quiere hacerlo, no puede, con las tentativas de “construcción o destrucción

77 Schelling, *Freiheitsschrift*, 252 [171].

78 Tilliette, *Leabsolu et la philosophie. Essais sur Schelling* (Paris: Presses Universitaires de France 1987), 21.

79 Schelling, *Freiheitsschrift*, 256, 238, 292 [179, 135, 265].

80 Cf. Henri Andriolat, *L'univers sous le regard du temps. La cosmologie théorique moderne et ses racines* (Paris: Masson, 1993), 149-158.

81 Granel, *De l'université*, 96.

[*nicht mit den Versuchen Systeme zu bauen oder zu stürzen*]" de los sistemas⁸²; y, sin embargo, es Schelling el que se afana en mostrar la necesidad constructiva de la filosofía⁸³; o, por llevarlo a otro lado que bebe de estas ubres: la necesidad, "vital contribución," *materialista*, necesidad que cancelaría la diferencia entre lo universal y lo particular: volvemos, así, en principio, a la *indiferencia absoluta*; o dicho de otro modo: la exigencia *industrial*, la huérfana exigencia de una esquizofrenia ontológica⁸⁴; aunque claro, Schelling muestra esto presuponiendo (éste es el otro problema, problemón, dado que difícilmente puede constituirse como "problema"), como se lee en las clarividentes *Erlanger Vorträge*, el "sistema *par excellence*," el "sistema κατ' ἐξοχήν."⁸⁵ Por ejemplo, como cuando, por seguir con Schelling y con las historietas, y a propósito, aparentemente, de "otras cosas," éste le escribe a Fichte el 12 de septiembre de 1799, desde Jena (lugar que era, según la exquisita descripción de Caroline Schelling, un "pequeño nido de asesinos"⁸⁶): "dado que cada uno no debe hablar sino de su tiempo, siendo a fin de cuentas incapaz de pasar los límites, Kant ha perdido, por ello mismo, todo el derecho a continuar hablando: filosóficamente está muerto [*so hat er eben darum alles Recht, weiter mitzusprechen, verwirkt, und ist philosophisch todt*]." Fichte, ni corto ni perezoso, entra al trapo y le dice un par de cartas después, el 20 de septiembre de 1799 desde Berlín: "él [Kant, F.R.] no comprende ya ni su propia filosofía, la cual no le ha sido, por lo demás, nunca particularmente familiar; y de la mía — no sabe seguramente sino lo que ha cogido al vuelo, rindiendo cuentas de manera unilateral."⁸⁷ Esto se entiende bien toda vez que Kant, que no andaba, como dice en una de las cartas que le envía a Fichte, con mucho tiempo para leerle en condiciones,⁸⁸ pensaba, tal y como puede leerse en un textito inacabado del 7 de agosto de 1799 (parece que encontró tiempo al final, que no le quedó otra ante lo que se avecinaba), que el sistema de Fichte, expuesto en *Die Grundlage der gesamten*

82 Ver Kant, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* [1798], en GS, tomo VIII, 416.

83 Ver Schelling, *Über die Construction in Philosophie*, 545-571; estas páginas, una reseña a la obra del filósofo sueco B.C.H. Höijer *Afhandling om den philosophiska constructionen* (1799), son decisivas, particularmente a partir de lo que ha sido señalado en 1.1.3; Schelling destaca aquí, siguiendo a Höijer, cómo "Kant construiría sin saberlo [...] Fichte lo haría sin regla [*Kant construire, ohne es zu wissen [...]; Fichte construire, aber ohne Regel*]."

84 Cf., por un lado: Alberto Toscano, "Philosophy and the Experience of Construction," en *The New Schelling*, eds. Judith Norman y Alistair Welchman (London/New York: Continuum, 2008), 106-127; por otro: Ernesto Feuerhake, "Texto adentro. La cuestión del 'materialismo' de *El Anti-Edipo*," *Revista de Pensamiento Político (Dossier: "Deleuze y lo político")* 3 (2012): 46-56.

85 Cf. Schelling, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825 (Aus dem handschriftlichen Nachlass)*, SW, tomo 5, 5.

86 Cf. Tilliette, *Schelling. Biographie*, 90.

87 Schelling-Fichte, *Briefwechsel. Kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub* (Neuried: Ars Una, 2000), 127, 134.

88 Ver Kant, "An Johann Gottlieb Fichte" (1793; póstumo), en GS, tomo XI, 433-434.

Wissenschaftslehre (1794-95), era “completamente insostenible [*ein gänzlich unhaltbares System*].”⁸⁹ La rencilla aquí, esa cosa bravucona, matona, el calentón, más allá del resentimiento o el resquemor, de los bajos apetitos y de las abundantes escenas de parvulario, *Kindergarten* de narcisos incandescentes (ὑβρις *filosófica*), pero más allá también del ensañamiento con un señor avejentado (que gruñía a propósito de cierto tono “superior” de la filosofía más reciente⁹⁰), no es sino, *paradójicamente*, la potencia del pensamiento (un, por decirlo, de nuevo, con Schelling, esta vez en una carta a Hegel, que anda en otros menesteres en esa época, del 6 de enero de 1795, día de los Tres Reyes Magos, como marca el propio remitente: “La filosofía no se halla aún terminada [*Die Philosophie ist noch nicht am Ende*]. Kant ha dado los resultados. ¿Y quién puede comprender los resultados sin las premisas? [...] ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía [*Wir müssen noch weiter mit der Philosophie!*]”⁹¹). Esto volverá, *metempsicóticamente*, cuando se produzca la separación entre ambos en 1806 a cuenta del celeberrimo prólogo de la *Phänomenologie* (i.e.: crítica hegeliana a la filosofía de la identidad) y al supuesto color de los gatos cuando cae la noche. Se recordará bien. En todos los casos, lo que hay, finalmente, en juego es una *idea* de lo universal y de la universidad; es decir: un “sistema de relevos.” Este “problema psicológico,” no obstante, es en cierto modo contestado en las primeras páginas del ya citado libro de Macherey, que señala, siguiendo a É. Durkheim, cómo (obviamente) la universidad, antes de ser cosa pensada por los filósofos, había sido agrupación de individuos.⁹² Ahora bien, a pesar del malestar manifiesto de Macherey, a pesar de que la posición de ceño fruncido ante la egología combativa de los filósofos a propósito de la universidad sea muy compartible (y justificable *históricamente* en lo relativo a la “universidad napoleónica,” tal y como demuestra), en ningún caso se pone verdaderamente en duda en su libro la hipótesis desarrollada a partir de *Philosophies de l’université*, hipótesis (contra la que parece ponerse en marcha, en su libro, una reyerta invisible pero fiera) que no tiene nada que ver con la visión, tan reduccionista como comprensible, que trata de compartir.

1.2.1. *Primer y único comentario* a este segundo problema: si nos seguimos anclando en Schelling, esta actividad psicológica podría depender del trazado de *una curva*, un desvío, un recogimiento fetal, que acaba pudiendo ser inseparable, en “el Hombre” como ser divisible (frente a la indivisibilidad de Dios, respecto a las luces y las tinieblas), del *mal* (la caída, esa caída); o dicho de otro modo: el “principio de curvatura” (lo que así podría llamarse), el abandono de la

89 Kant, “Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre” (1799), en GS, tomo XII, 370.

90 Ver Kant, *Vom einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), en GS, tomo VIII, 389-406; asunto éste que Derrida leerá de otro modo: cf. Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Éditions Galilée, 1983).

91 Schelling, *Aus Schellings Leben in Briefen*, ed. G. L. Plitt, primer tomo 1775-1803 (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2003), 73.

92 Ver Macherey, *La parole universitaire*, 10.

proliferación expansiva (galáctica), puede ser egocéntrica y ególatra (lo es para Lutero, leído por Schelling⁹³), puede alimentar el recogimiento explosivo, la mala “activación de la mismidad.”⁹⁴ Remolino acuático⁹⁵: volver atrás, retroceder, abstraerse: *Umkehrung* schellingniana, en su relectura de Kant (i.e.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), como, en la medida en que la voluntad particular se separa de la propia, es decir, de la universal, o de la natural, *efectividad* del mal (cosa que sería tal vez preciso leer junto a la *Umkehrung* jurídica de la que habla Derrida leyendo la *Krisis* de Husserl; otra posible respuesta a por qué *la* deconstrucción es necesariamente maligna). Es decir: qué pasa cuando los filósofos, pensando la universalidad, *construyéndola*, o *exponiéndola* (y quizá aquí se juegue todo el punto), en realidad, no se exponen, o se construyen, sino a sí mismos, pero de modo *particular*, no de modo *propio*, es decir, abandonando pérvida, enfermizamente (Franz von Baader), la “voluntad universal [*Universalwille*],” activando, *de hecho*, el mal, lo que Schelling llama “el mal”⁹⁶; qué pasa cuando los filósofos no son tan universales como quieren, o como se creen; o mejor, qué pasan cuando no alcanzan, realmente, y siguiendo al propio Schelling, *el punto de indiferencia* en el que lo universal es singular y lo singular es universal; qué pasa, en fin, cuando están “fuera de lugar,” con los dientes apretados, en esa periferia agreste que es la madre de todos los delirios. Ahora bien, y en cualquier caso: ¿cómo hacer esta distinción, entre, por ponerlo en otros términos, el “interés general” (Dios) y el “interés particular” (por ejemplo, yo)? ¿Estaría *siendo malo* Schelling, un tipo malote, es decir, experimentando con el “no-ser”? ¿Lo habría sido, habría “alterado,” “pervertido” a causa de cierto “descentramiento,” *algo* (todo), cuando escribió la *Darstellung meines Systems*

93 Ver Ana Carrasco, *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Madrid: Plaza y Valdes Editores, 2013), 233.

94 Schelling, *Freiheitsschrift*, 292 [265]; Carrasco, “¿Puede haber un mal uso de la razón? Sensibilidad, entendimiento y razón (Schelling, Baader, Jacobi),” *Logos. Anales del seminario de metafísica* 48 (2015), 49.

95 “[...] del mismo modo en que al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo y le parece como si una voz oculta le gritase que se arroje, o como en la vieja leyenda, retumbaban desde la profundidad cantos de sirena [*Sirengesang*] a los que no se puede resistir y que atraen al navegante que pasa hacia el remolino [*in den Strudel hinabzuziehen*].” (Schelling, *Freiheitsschrift*, 273 [221]).

96 Ver *ibidem*, 256-257, 281; Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris: Éditions Galilée, 1988), 157-181; Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen II. La hegemonía del pensamiento de Hegel* (Madrid: Editorial Síntesis), 184 y ss.; Carrasco, *La limpidez del mal*, 118. Benjamin, por cierto, a quien se llegará, marca la influencia de Baader en Schelling en una de las pocas referencias al filósofo (en cualquier caso, la sola referencia en su correspondencia) en una carta a Scholem de junio de 1917, un año antes del nacimiento de la “Universidad de Muri.” (Cf. Benjamin, “An Gershom Scholem. Dachau oder Seeshaupt, Juni 1917,” en *Gesammelte Briefe (GB)*, tomo I, ed. Theodor W. Adorno Archiv [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995-2000], 361).

der Philosophie (1801) (Fichte se asombró, claro, no era para menos⁹⁷); es decir: cuando consideró, aunque fuera por un momento, que el sistema podría estar firmado “en nombre propio”; cuando pensó que podría ser *el suyo*, siendo que el sistema, si es sistema (desde estas coordenadas), exigiría la borradura del nombre propio, único *bien?*: ¿Es ése el desenlace inevitable de haber estado, como dijo F. Engels tras frecuentar sus clases en Berlín y comenzar con los trajines de acoso y derribo, “ebrio de Dios”? O dicho de otro modo: ¿habría ahí, en ese instante, algo de “yoidad inflamada [*entzündeten Ichheit*],” de “fuego devorador,” de síndrome de palomo? Uno puede muy bien imaginarse a un Schelling que no se deja llevar, a uno “más concupiscente, más hambriento, más venenoso [*aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird*],”⁹⁸ un Schelling aún con “afán de protagonismo [otra modalidad, más profana, de la *Sehnsucht*, F.R.].”⁹⁹ La picazón de narciso, o sobre la construcción de *una* universidad, podría haber sido otro título para estos desaguisados. Pero habría que poder sacar las cosas fuera de sus entuertos.

1.3. *Tercer problema, el temporal.* ¿Cuál es el tiempo de la universidad? Se podría leer este tercer problema, pero hay que aligerarse ya, flexionado, inmanentemente, la *comentada* hipótesis de Ferry, Pesron, Renaut. El tiempo universitario no tiene nada que ver con el hecho de que la universidad haya tenido su tiempo, o con que a la universidad le quede aún tiempo; tampoco con la temporalidad, *esa eternidad*¹⁰⁰ de la identidad, “τὸ τί ἦν εἶναι,” que la universidad sería *realmente*. Podría simplemente pensarse como una especie de punto de encuentro *diferencial* de los dos problemas: el de la Universidad misma pensándose filosóficamente en “el Sistema” (de la identidad), o al menos desde la necesidad de lo sistemático (el encadenamiento, esa ligazón que no da puntada sin hilo: la identidad *presupuesta*, la *fe* identitaria), y el de los filósofos particulares, en sus riñas o conversas acaloradas de bar, atravesando por la noche calles llenas de murmullos en la vuelta a casa, pensando *libremente* la universidad (en sus sistemas, o sistematizaciones). Cada vez que algo *pasa de verdad* (i.e.: una nueva configuración de la Universidad;

97 Ver Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)* (Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1975), 127-181; Villacañas, “Introducción. La ruptura de Schelling con Fichte,” en *Antología*, de Schelling (Barcelona: Ediciones Península, 1987), 7-30; Emmanuel Cattin, “Le tournant. Indications sur la *Darstellung* de 1801,” en *Exposition de mon système de la philosophie*, de Schelling (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2000), 7-26; Vicente Serrano, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling* (Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2008), 225 y ss.; “Sobre la *beatitudo* y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling,” *Revista de Estudios sobre Fichte* 3 (2011), 1-19.

98 Ver Schelling, *Freiheitsschrift*, 282 [243].

99 Ver Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I*, 176.

100 Ver Vladimir Jankélévitch, *L’Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1933), 60-79: “el tiempo no está entonces ahí sino para suplir [*suppléer*] la eternidad”; Arturo Leyte, “El tiempo en Schelling y Heidegger,” en *El paso imposible* (Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013), 235-256.

por ejemplo: “la universidad sin condición,” universidad que comparte el corazón [más o menos kantiano, “als ob, comme si,” es todo el problema] de estos análisis) en la conjugación de esas dos propiedades nominales, lo que pasa no es sino “el tiempo universitario,” el tiempo de la universidad: el rayo *de lo universal*. Solo ahí la universidad tiene tiempo; o mejor, para desmentir, en cierto sentido, lo dicho arriba: quizá solo por eso a la Universidad le queda *aún* tiempo. Ahora bien, la libertad (que haría efectivo el mal), para Schelling, leyendo de nuevo a Kant de soslayo, está *antes* del tiempo, antes del determinismo mecanicista; la libertad, que se nutre de lo incondicionado, está “fuera o más allá del tiempo [*außer oder über aller Zeit*]”¹⁰¹: es eterna. Es decir: que, en realidad, ese tiempo de la universidad solo sería pensable bajo la exigencia de la “eternidad [*aeternitas, Ewigkeit*].” O dicho de otro modo: los filósofos pensando la universidad, en el momento de su manifestación, solo pensarían el tiempo originario, el “pasado [*Vergangenheit*]” absoluto, “increíblemente lejano,”¹⁰² remoto, hundido en sus pechos como la estaca inmemorial que, desde la primera succión, todo vampiro desea: *Urzeit*.

1.4. *Cuarto problema, el formal.* Ahora bien: la “Universidad” se entiende aquí, justamente en función de *esa determinación filosófica* (y su posible reescritura), como “forma”: la universidad *es, sería*, una forma, y más precisamente, la universidad *es, sería, su forma*, la “forma universitaria” toda vez que se produce como *idea*; o mejor: la universidad o “está en forma” (en el instante mismo de actualización [¡ahora!] de todo “proceso formativo”) *o no está* (hay que desplazar, pues, el problema, a veces demasiado presente en este tipo de conversaciones, de la “Idea universitaria,” de matriz kantiano-husserliana [la Idea universitaria, claro, es también, luego, la “Idea [en toda su devastadora soberanía colonizadora] de Europa”], pero, para lo que está en juego, más bien schleiermacheriana [“la ciencia en su Idea,” verdadero centro del torbellino] y humboltiana¹⁰³). Que la universidad tenga que tener forma quiere decir, aquí, que la universidad ejecutada, la psicológica, adolece de una de-limitación que no tendría la universidad lógica: la identidad absoluta (que podría llamarse la Universidad de Dios, la Universidad-Dios, la institucionalidad de su auto-revelación), *en cierto modo*, no tiene forma, como dirá Schelling en el *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, más conocidas como *Würzburger Vorlesungen*, de 1804: “la cosa concreta tiene una forma, pero lo absoluto es, en sí mismo, la forma, y, en ese sentido, de nuevo sin-forma [*Das concrete Ding hat eine Form, das absolute aber*

101 Schelling, *Freiheitsschrift*, 275 [225].

102 Schelling, *Die Weltalter – Erstes Buch – Duck I* (1811), 11 [56].

103 Ver, por un lado: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, en *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, tomo 3.1 [ed. von Karl Schuhmann] (Den Haag/New York: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer, 1950-presente), 185-187; por otro: Ferry, Pesron y Renaut, *Philosophies de l’université*, 21.

ist sich selbst die Form, und ist in dieser Beziehung wider formlos].”¹⁰⁴ Éste es todo el intrínquilis. O dicho de otro modo, al modo de la *Darstellung*: “§ 38. Cada ser particular es EN CUANTO TAL una forma determinada [*eine bestimmte Form*] del ser de la identidad [...] § 39. La identidad absoluta es en el particular bajo la misma forma [*derselbe Form*] que en el todo, e inversamente [...] § 47 La línea construida [...] es la forma del ser de la identidad absoluta tanto en lo particular como en el todo.”¹⁰⁵ Solo hay *revelación (derivación)* formal. Pero la revelación formal de la universidad debiera ser, *aparentemente*, la revelación de lo informal, o de lo aformal: por definición.

1.4.1. *Primer y único comentario* a este cuarto problema: que *el único tiempo* sea “eterno” y que la universidad, en su informidad, deformidad o aformidad, no sea universidad si no tiene “forma,” son cosas que pueden entonces ver muy bien de dónde vienen: cuestión de genealogía y de herencia. La historieta *concreta* de esta tradición franco-alemana decimonónica, sus sesudas disposiciones del espíritu y bruñidos avatares, es bien conocida, y en *Philosophies de l’Université* se cuenta, apretadamente, muy bien: todo comienza con una deducción colosal, con un “Plan Deductivo [*Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*]” (problema filosófico primero, tercero y cuarto), el de Fichte,¹⁰⁶ que se entusiasma mucho el 29 de septiembre de 1807, deducción que, en realidad, se arma para romperle los tobillos a Schelling (problema filosófico segundo), que había enmarcado el problema de la Universidad, en las *Vorlesungen* de 1802, en el “problema de la historia” (Schelling no dejará las cosas así, y le responderá, como una apisonadora, en la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* de 1806,¹⁰⁷ lecciones aún injertas [en el caso de que se quiera establecer una diferencia *fundamental*, y no de grado, con el *Freiheitsschrift* de 1809] en el sistema de la identidad, cuyo título es ya una bofetada especulativa a Fichte [un “lo intentaste, compadre, pero no”]; Hegel, más livianamente, llamará a lo que Schelling propone: “sistema del columpio [*Schaukelsystem*]”: de lo uno, a lo otro, *lo mismo*¹⁰⁸); a esta deducción, también se sabe bien, le hará frente Schleiermacher (que había reseñado las *Vorlesungen* de Schelling en 1804 en el *Jenaischen allgemeinen Literatur-Zeitung*), *liberalizando*

104 Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), en SW, Zweiter Ergänzungsband, 92.

105 Schelling, *Darstellung meines Systems des Philosophie*, 27-28, 35.

106 Ver Johann Gottlieb Fichte, *Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*, en *Nachgelassene Schriften 1807-1810*, en *Gesamtausgabe*, tomo II.11, eds. Reinhard Lauth y Hans Gliwitzky (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag/Günter Holzboog, 1964-2012), 65-170.

107 Ver Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), en SW, tomo 3, 195 y ss.

108 Ver Carrasco, *La limpidez del mal*, 85.

(pero kantianamente) las cosas, a decir verdad, la pedagogía universitaria misma, respecto a cierto totalitarismo en marcha en Fichte, semanas después; sin embargo, es a Humboldt,¹⁰⁹ que sigue al propio Schleiermacher, que pasaba por allí y se llevó el gato al agua, al que el ministro C. F. von Beyme confía la creación espiritual de la “Universidad de Berlín,” que abre el 10 de octubre de ese mismo año.¹¹⁰ Son conocidas las últimas epístolas, pistoletazos, entre Fichte y Schelling.

1.5. *Hipótesis*. Volvamos, entonces, al tercer problema, y enlázese con el cuarto al tiro, para recuperar también el primero y el segundo, y propulsarlos. Claro, esa “eternidad” universitaria, entonces, no puede, ante todo, coincidir con la universidad *de ahora*, la que tenemos, aquí (en Chile), o allá (Estados Unidos, Argentina, Francia, Alemania, Italia o España; para el caso, pese a las contundentes diferencias en ciertos casos, *finalmente*: lo mismo da); no, no se trata de “la Universidad existente,” Universidad que nunca, *nunca*, estuvo a la altura de “la Universidad” (Fichte, Hegel, Schelling, ya despotricaban, claro, contra la misma, contra esa universidad existente; o dicho de otro modo: la universidad nunca *ha existido*); sino que, más bien, la eternidad de la “forma universitaria” ha estado siempre, necesariamente (primera hipótesis “especulativa”; pero se trata de una *posición* en deslizamiento continuo), “por inventar” en cualquier lugar, en todo lugar, tras-nacionalmente; o dicho de otro modo: *su forma*, siendo utópica, *es anacrónica*; el tiempo, como momento de aparición utópico de la “forma universitaria,” *se inventa* (pero *no* en relación con un *focus imaginarius* regulativo; *no* en relación con un conejillo blanco que hubiera de perseguirse neuróticamente, por sucias madrigueras, hasta el fin de los días). Se recordará que Derrida, en algunos escritos influyentes de principio de los ochenta (como, el ya mentado, “Mochlos ou le conflit des facultés”), posteriormente reformulados en una conocida conferencia (*L’université sans condition*, 2001), ya clásicos de la materia, escritos que giran sobre el problema de “la universidad imposible,” reformulando el escrito de Kant, *Der Streit der Fakultäten*, hablaba de una “ficción” universitaria, de un “artificio,” mostrando, podría decirse así si se tienen en cuenta otras operaciones,¹¹¹ la necesidad que liga la fundación (o refundación) de la universidad a la actividad *inventiva* (y al simulacro). Otro asunto es en qué medida “la universidad sin condición” pudiera seguir, como se sugería arriba, la línea del sistema.¹¹² Ya la propia Universidad kantiana, y la labor de la Facultad de Filosofía en su interior,

109 Ver Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander Freiherr von Humboldt, *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* [1809], en *Politische Denkschriften I. Erster Band 1802-1810*, en *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: B. Behr’s Verlag, 1903-1920), Bd. 10, 250-260.

110 Ver Ferry, Pesron y Renaut, *Philosophies de l’université*, 9-40.

111 Ver, por un lado: Derrida, *Du droit à la philosophie*, 399-400; por otro: *Psyché. Invention de l’autre* (Paris: Éditions Galilée, 1987), 11-55.

112 Ver Readings, *The University in Ruins*, 124.

es ficticia. Al mismo tiempo, habría que decir también esto: parece que si ese ahora universitario se conjura *inventivamente* en este Coloquio Internacional (si esto fuera una *expresión* utópica del porvenir inventado de la universidad), una vez más, es (segunda hipótesis “especulativa”) “por agotamiento”¹¹³; es decir: la invención de la “forma universitaria” emergería *solo cuando* ya no quedan, de nuevo, más posibilidades; cuando la cabeza combinatoria (de la Sociedad de amigos de Leibniz, por ejemplo), tras, en su punto extremo, es decir, el más sabio, delirar y, finalmente, balbucear tres o cuatro sandeces, ha caído muerta (la cabeza de Leibniz, cretinizada, devorada por sus propios cálculos, a merced de las virtudes mutativas de la podredumbre); en fin: emergería *solo cuando* todo el mundo *lo da todo por sabido*; *solo cuando* ya, se clama, no hay absolutamente nada más que decir (*filosóficamente*) sobre la Universidad: cuando la máquina democrática, como fuerza continua de desautorización de todo enunciado, se habría quedado sin objeto, sin sujeto: *con nada*. Estos serían, pues, los problemas y las hipótesis: un poco abusivas y a bocajarro. Se podría decir también, a tientas, así: los imposibles (la efectuación de los posibles más allá de toda condición dada: *sin condición*), o mejor, las actualizaciones de un virtual (pero en la formulación precisa de este *paso* se juega algo, claro: mucho), solo suelen nacer desde condiciones de alienación, no desde supuestos seguros de inmunidad *excepcionales*; o dicho de otro modo: “perder la inmunidad” (que la universidad, suponiendo que la haya tenido alguna vez, la pierda, la haya perdido, como se dice a veces poniéndose el grito en el cielo o rasgándose las vestiduras), podría ser una muy buena oportunidad, porque, en cualquier caso, todo tiene que estar perdido de antemano, *como indudablemente lo está*, para que pase algo. Uno podría, por ejemplo, en vez de exigir una “universidad sin condiciones” (la vigilancia atenta del demócrata infatigable al que hay que animar una y otra vez), o en vez de querer pasar página, la extremadamente pesada página de la universidad (haría falta una grúa, o el brazo de algún titán, para ello), *reescribir*, cambiando “literatura” por “universidad,” esa conocida frase: “la forma edípica de la literatura es la forma mercantil [...] la esquizofrenia como proceso es el único universal [*la schizophrénie comme processus est le seul universel*].”¹¹⁴ Sería, tal vez, una manera, entre otras a imaginarse, de tratar de *resistir*. Y aquí, claro, tendría que entrar en juego *toda otra lectura*, una serie de lecturas que pudieran marcar la potencia actual de la universidad como *expresión* de su profunda-*indiferencia* (no solo a través de sus variaciones, en movimientos deconstructivos o destructivos, heideggerianos [*Destruktion*] o benjaminianos [*die destruktive Charakter*,” la *Entsetzung* que, podría quizá decirse, lo acompaña]¹¹⁵). Esto no es

113 Ver Deleuze, “Lépuisé,” en *Quad et autres pièces pour la télévision*, de Samuel Beckett (Paris: Les Éditions Minit, 1992), 55-106.

114 Ver Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie* (Paris: Éditions du Minuit 1972), 159, 162 [trad. cast.: Francisco Monge; *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona/Buenos Aires/México D.F.: Paidós, 1998), 139, 145].

115 Agamben delinea esto, en gran medida desde las mismas herencias; es decir: desde, por un lado, el concepto (forjado a partir de Benjamin) de “potencia deconstituyente

pasar de la democracia, ni dejársela a los que hacen gala de virtudes democráticas más o menos maratonianas. Es una manera de asumir su *fondo*: porque “la Universidad,” más allá de esa cosita que se llama “Universidad,” por la que se pasa o no se pasa, y en la que, cuando se pasa, unos días se pasa bien, hace sol y se tumba uno en el pasto a echar el rato con una estampida de ñus por cabeza, y otros no tanto, y sale uno poniendo a cardo a todo bicho viviente, no es sino la negrura del *Ungrund* expresada (como, imagen imposible, la lava de un volcán filtrada a través de diferentes *técnicas*) de modos diversos. Se podría comenzar a decirlo de esta manera: “Desde siempre el estreñimiento y la melancolía han ido de la mano. Pero desde que los humores han dejado de fluir en el cuerpo social, la apatía mal ventilada nos pega de frente en cada caso.”¹¹⁶

2. Su ejemplito

“*Acta Muriensa*” (1918), de Walter Benjamin, y “*Amtliches Lehrgedicht der philosophischen Fakultät der Haupt- und Staats-Universität Muri*” (1929), de Gershom Scholem (un poema satírico, compuesto en veintisiete cuartetos rimados, por los que pasa, de la A a la Z, un carrusel de filósofos, clásicos y contemporáneos, escrito en 1918), fueron textos redactados en la época en que ambos compartían estudios universitarios y amistades anarquistas en Suiza durante la Primera

[*potenza destituente*]; y, por otro, desde la recuperación (blanchotiana) de la noción de “*désœuvrement*”; pero también: desde cierto *paso* “anarquista” (R. Schürmann [*Le principe d'anarchie*, 1982; rescatado por Agamben de las aguas para volverlo a hundir una vez sacado], que es, al mismo tiempo, cierto Heidegger [se podría reenviar al librito, contemporáneo a *Luso dei corpi*, de Peter Trawny: *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*, 2014], y cierto Benjamin, de nuevo), paso para el que *lo importante es*: liberar “las potencialidades que permanecían inactivas *para permitir un uso diferente*” (ver Agamben, *Luso dei corpi. Homo sacer, IV*, 2 [Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014], 345; s.n). Al margen de ello, el silencio sobre Derrida y W. Hamacher *aquí* (en esta “configuración”) es digno de estudio. Sobre el primero, la cosa viene de larga data (por ejemplo: desde lo que sucede, y no es poco, no hay que acercar mucho la oreja para escuchar el soniquete de las cuchillas, entre *Stanze, Homo Sacer* y el vol. I del seminario *La bête et le souverain*). Este silencio se expresa muy bien en una nota, decisiva, a *Che cos'è la filosofia?* (que participa, completamente, del llamado aquí “segundo problema filosófico”; es decir: esta nota se puede considerar un golpe póstumo, *golpe más bien bajo* a un muerto que ya no podrá contestar; por lo demás, es curioso que el intercambio público de golpizas se produzca en el terreno de unas discusiones sobre “filología griega”): “la metafísica occidentale pone nel suo luogo originale il γράμμα e non la voce. La critica derridiana della metafísica si fonda quindi su una lettura insufficiente di Aristotele, che omette di interrogare proprio lo statuto originale del γράμμα nel *De interpretatione*. La metafísica è sempre già grammatologia e questa è fondamentologia, nel senso che, dal momento che il λόγος ha luogo nel non luogo della φωνή, alla lettera e non alla voce compete la funzione di fondamento ontologico negativo” (Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, 35).

116 Benjamin, “Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa,” en *GS*, tomo III, 283 [trad. cast.: A. Magnus; “Melancolía de izquierda,” en *La tarea del crítico* (Santiago de Chile: Hueders), 186].

Guerra Mundial. Particularmente, en los tres meses de 1918 que pasaron juntos en un pueblecito del Cantón de Argovia, Muri, a todas luces extremadamente soso. Benjamin y Scholem *se inventan* entonces una Academia, con su programa de estudios (por ejemplo: un seminario de física titulado “Teoría de la caída libre: ejercicios prácticos incluidos”; u otro, publicitado como “¿De dónde vienen los niños?” que tiene como Profesor invitado al Dr. S. Freud), e, incluso, libros que reseñar (redactando las propias, delirantes, paródicas, divertidísimas, reseñas; por ejemplo, y para lo que aquí está verdaderamente en juego [se llegará], hay una sin acabar sobre la pobreza ratonera, roedora, de la Iglesia a partir de Lutero, obra a la que le falta el autor, y en el que se trata de analizar: “Un odioso panfleto en el que se intenta responsabilizar al gran Lutero del empobrecimiento de las ratas eclesiásticas [*der Kirchenmaus*]. No tardará en publicarse la refutación más competente”¹¹⁷): a esta invención juvenil la llaman “La universidad de Muri.” Por supuesto, Benjamin era el Rector (“Rector mirabilis”). Scholem, mientras tanto, el bedel del seminario de filosofía de la religión.¹¹⁸ Ver en esto un juegucito privado entre dotados amiguetes con acné sería, tal vez, no ver demasiado. El asunto sale, abundantemente, en la correspondencia de la época (hasta, al menos, enero de 1928), y, en cierto modo, el nombre de “Muri” es para ellos, desde el momento de la separación (con la partida de Scholem a Palestina en 1923), aquel que recuerda la amistad, el nombre *de* la amistad, y también, sin duda (a menos que no sea lo mismo), el de, en ese entonces, una *resistencia común*.¹¹⁹ En lo que se refiere a Benjamin (se deja aquí al margen a Scholem),¹²⁰ es *como si* “Muri,” siendo la expresión secreta, íntima, de su pronta militancia anti-filistea (i.e.: militancia promotora de un nuevo “concepto de experiencia” frente a la falsa experiencia, encarnada en esa especie de “personaje conceptual” que es, en estos años, “el filisteo”¹²¹; militancia frente a la vida agarrotada; frente a la recitación papagayesca [pero pobres papagayos, anulados en una expresión humanista] de la experiencia de los “adultos,” algo que, como es bien conocido, se articulará, *especulativamente*,

117 Benjamin, “*Acta Muriensa* (1918),” en GS, tomo IV.1., 444 [“*Acta Muriensa*,” 396].

118 Ver Benjamin, “An Gershom Scholem. Bönigen, 18.9.1918,” en GB, tomo I, 476; Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975), 76.

119 Ver Benjamin, GB, tomo I., 476; GB, tomo II, 107, 139, 147, 151, 170, 212, 216, 389, 438, 450, 467, 475, 487, 510; GB, tomo III, 16, 37, 325.

120 Ver Gershom Scholem, “Amtliches Lehrgedicht der philosophischen Fakultät der Haupt- und Staats-Universität Muri,” en *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbband 1917-1923*, eds. Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink y Friedrich Niewöhner, colab. Karl E. Grözinger (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1997), 307-310. Este cuarteto es particularmente gracioso: “Wer heilig ist und hochmodern / Zugleich, hält es mit Husserl gern. / Doch hört man ein Gerücht im Land / daß Heidegger ihn nicht verstand.”

121 Ver Benjamin, “Romantik” (1913), en GS, tomo II.1, 43.

en su tratadito sobre Kant y en su lectura *intensiva* de H. Cohen¹²²) y profundamente aristocrática (i.e.: nietzscheana, en el sentido, para lo que aquí interesa, de la crítica a las instituciones de la primera de las *Unzeitgemäße Betrachtungen* [1873]; se trata de una *Bildung* aristocrática, elitista, y lúdica¹²³), de los primeros textos sobre la juventud y la “comunidad creativa [*schöpferische Gemeinschaft*]” estudiantil (por oposición a la *Gesellschaft*, es decir, a la sociedad [la sociedad civil burguesa]), se desplegara públicamente a través del posterior *Einbahnstraße* (lo que, en cualquier caso, conviene tenerlo en mientes, era un “Plakette für Freunde [*Plaquettes* para amigos]”) como cara-b, aorta “anti-académica,” del *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (obra que [calificada por el tribunal de turno como “ilegible”] de “académica,” a fin de cuentas, poco tenía; tan poco que fue, justamente, la que, escribiéndose para “devenir-académico,” *le negó* la Academia por resultar inasumible, indigerible, para ésta: el *Trauerspiel* es un ladrillazo; pero esto es otro tema, bien conocido, y que transcurre exactamente en paralelo en la vida del filósofo). Benjamin mismo dice más o menos eso, o al menos explícitamente lo primero, en una carta de diciembre de 1924 y en otra de febrero de 1925 a Scholem (“lo más urgente para mí es decirte que espero llevar a Muri a la atención del público a través del esbozo de una fantasía pastoril. Estoy preparando ‘Plakette für Freunde’”¹²⁴). Este despliegue continuaría, a contrapelo, el “ideal de la ciencia” (es decir: “la atención a la ciencia y no a quien enseña [*Hinblick auf die Wissenschaft, nicht mehr auf den Lehrenden*],”¹²⁵ atención sin mando, atención sin jerarquía: sin débito ni herencia preestablecida) de la universidad alemana humboltiana; es decir: libertad y auto-determinación (a través de una “comunidad de investigadores”; comunidad, a poder ser pequeña, que en Benjamin se comprende como un *medio*, justamente, frente al individualismo burgués), por oposición, aunque haya elementos afines, al modelo universitario fichteano (jacobino; Benjamin lee el texto fundacional de Fichte) y, en fin, al utilitarismo burgués (i.e.: estudiar un carrera universitaria con salida *profesional*: alianza del Estado y el Mercado, del Estado *como* Mercado). Buena parte de esto hay que verlo desde los

122 Ver Peter Fenves, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 152-186; Howard Eiland y Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life* (Cambridge/Massachusetts/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), 102.

123 Ver Benjamin, “Romantik,” 45. Es hacia este *lado aristocrático* hacia donde parece que hay que llevar, *en estos años*, la crítica a “la concepción burguesa del lenguaje [*die bürgerliche Auffassung der Sprache*]” de “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” (1916), no hacia *el Proletariado*, como podría, a veces, pensarse o exigirse (cf. Benjamin, “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” [1916; póstumo], GS, tomo II.1., 144 [“Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre,” en *Obras*, libro II/ vol. 1, 154]).

124 Ver Benjamin, *GB*, tomo II, 510; tomo III, 16.

125 Benjamin, “Das Leben der Studenten” (1915), en GS, tomo II.1, 81 [“La vida de los estudiantes,” 84].

estudios, eruditos y admirables, de Pulliero y de J. McFarland,¹²⁶ referencias aquí fundamentales. Pero podría decirse de otro modo, yendo un poquito más allá de lo que en ellos se afirma: es como si ambas determinaciones, la extremadamente académica que no cabe en la Academia (que rebasa en su límite, desbordándola, como una determinación que se vuelve, de repente, plop, incondicional a base de condicionamientos) y la anti-académica que puede dar cuenta de la Academia (*Einbahnstraße* publicado, como sugiere McFarland a propósito de una confusión clasificatoria de la biblioteca de Yale, por Muri University Press; *Schriften der Akademie Muri*¹²⁷), pusieran en *suspense* la universidad, siendo, ese *suspense*, ese *Stillstand*, la actualización temporal del mismo en un *ahora* (un *Jetztzeit*, pero uno hölderliniano [como el *Stillstand*, que el poeta tematiza en algunos fragmentos decisivos], un tiempo medial, un tiempo diferencial [*Zeitdifferential*], *cumplidor* gracias a una cesura, un tiempo *que llena*, una dimensión temporal, mesiánica [ese mesianismo que bombea el corpus romántico], forjada desde la lectura de los románticos,¹²⁸ que *nada* parece tener que ver con el “ahora-pivote,” el *ahorancla*, ese que se recoge para volverse una y otra vez a tirar circularmente, del “tiempo vulgar,” entre Heidegger y Derrida¹²⁹: es posible que entre estos “ahoras” haya una diferente determinación de lo que *es leer*), su “forma,” la “forma universitaria” como forma *instantánea* del “Sistema” (la actuación se realiza hacia “la totalidad [*nach Totalität*]”), al que el Benjamin juvenil (y esto es clave) **no renuncia**; es más, esta forma es para este Benjamin “forma general de la filosofía” (lo que está en juego es “la estructura metafísica,” que Benjamin considera “tarea histórica [*geschichtliche Aufgabe*],”¹³⁰ y que califica exactamente como “punto ardiente,” como “foco”: *Brennpunkt*; es lo que quema en la historia; o mejor: lo que quema *como* historia; se recordará, por cierto, que “la obra” es considerada “una hoguera en llamas” años después, en su trabajo sobre Goethe, y que “el crítico,” su versión

126 Ver Pulliero, *Le désir d'authenticité*, 841-923; James McFarland, “One-Way Street: Childhood and Improvisation at the Close of the Book,” *The Germanic Review* 87 (2012), 293-303; *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History* (New York: Fordham University Press, 2013), 130-142.

127 Benjamin, *GB*, tomo II, 216.

128 Ver Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 12, 92; “Trauerspiel und Tragödie” (1916; póstumo), en *GS*, tomo II.1, 134; “Das Passagen-Werk – Erste Notizen” (1940; póstumo), en *GS*, tomo V.2, 1038; *GB*, tomo II, 23; Hamacher, “‘Jetzt’ Benjamin zur historischen Zeit,” en Helga Geyer-Ryan, Paul Koopman y Klaas Yntema (eds.), *Benjamin Studien/Studies* (New York/Amsterdam: Rodopi, 2002), 171; “Ou, séance, touche de Nancy, ici (3),” en *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* (Paris: Éditions Galilée, 2004), 126-137; “Paraousia, Mauern. Mittelbarkeit und Zeitlichkeit, später Benjamin,” en *Hölderlin-Jahrbuch 34, 2004-2005* (2006), 94, 106.

129 Ver Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], en *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, tomo 2, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-presente), 570-571; Derrida, “Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*,” en *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions du Minuit), 31-78.

130 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 78, 75 [80, 77].

de en qué consiste la práctica filosófica, es ese alquimista que expone la verdad de la llama viva que sigue ardiendo: su *Gewalt*¹³¹), como afirma, en este texto decisivo al que se está ya haciendo referencia desde hace rato (se trata, no en balde, del futuro del estudiantado, del motor creativo del movimiento estudiantil, de cierta *juventud* [que el estudiantado, en cualquier caso, no tiene asegurada, claro: la juventud no es solo la juventud, y puede pasar que los estudiantes sean los más viejos entre los viejos: una especie de senilidad estudiantil]), “Das Leben der Studenten,” de 1915, texto, *collage* de charlas anteriores (discursos ante la comunidad estudiantil: discursos que tienen la intención de funcionar como azotes del actual estudiantado alemán, que para Benjamin no existe [“el estudiantado alemán no existe en cuanto tal”¹³²], siendo la universidad una especie de recreo, en el que se permiten ciertas travesuras una serie de años, para niñitos de papá que acabarán sentando la cabeza el día de mañana, cuando maduren; y no existe por “dejarse arrastrar por la opinión pública”; o lo que es lo mismo para Benjamin: porque no saben *estar solos* un rato,¹³³ verdadera condición *inmanente* de toda comunidad, de todo *comunismo*¹³⁴; el *solo*, musical, del comunismo), publicado en nombre propio en la revista *Der Neue Merkur*, en el que se refiere, y se trata de recuperar explícitamente algo en él, “al espíritu de los fundadores [*Geiste ihrer Gründer*]”¹³⁵ de la Universidad de Berlín. Algo más adelante se lee: “el único camino para hablar del lugar histórico de los estudiantes y de la universidad es el sistema [*Der einzige Weg, von der historischen Stelle des Studententums und der Hochschule zu handeln, ist das System*].”¹³⁶ Y un poquito más: “la comunidad de los creadores eleva todo estudio a la universalidad bajo la forma de la filosofía [*Die Gemeinschaft schöpferischer Menschen erhebt jedes Studium zur Universalität: unter der Form der Philosophie*].”¹³⁷ No es para tomárselo a la ligera, aunque uno

131 Ver Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften* [1924-25], en GS, Bd. I.1, 126.

132 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 80 [83].

133 *Ibidem*, 86 [88]; GB, tomo I, 161.

134 Ver Federico Galende, *Comunismo del hombre solo* (Santiago de Chile: Catálogo Libros, 2016), 62, 95, 117, 127.

135 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 81 [83].

136 *Ibidem*, 75 [83-84]. Luego Benjamin resuelve las cosas de otra manera, particularmente en el prólogo al *Trauerspiel*, lugar donde, frente al sistema decimonónico, propone, en lo relativo a la “forma filosófica,” “la doctrina [*der Lehre*]” o “el ensayo esotérico [*dem esoterischen Essay*]” (cf. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), en GS, tomo I.1, 207 [“Origen del ‘*Trauerspiel*’ alemán,” 224]). No es posible entrar aquí en esta variación decisiva. Al margen de ello, y recuperando la tonalidad protagonista de lo de arriba, afirma Ph. Lacoue-Labarthe en el prólogo a su co-traducción (junto con Anne-Marie Lang) de *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*: “Il faut relire sur ce point les pages décisives que Benjamin écrivait à l’âge de vingt-deux ans sur ‘La vie des étudiants’ et qui sont peut-être au nombre des deux ou trois derniers grands textes sur l’université légués par la tradition philosophique” (Lacoue-Labarthe, “Avant-propos,” *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, de W. Benjamin [Paris: Éditions Flammarion, 1986], 9).

137 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 82 [84].

pueda muy bien tomárselo, de nuevo, a broma, aunque la broma (y no la ironía sino el sarcasmo más veloz) sea necesaria para seguir adelante y llevarse algo; porque claro: todo esto, en la, de nuevo, y a pesar de las rebujinas especulativas, “herencia kantiana,” en su estela incombustible, es tremendamente problemático.¹³⁸ Y sin embargo, hay cosas decisivas que pasan por lo que para Benjamin es pensar a fondo “la cuestión propia de la Universidad [*die eigentlich Frage der Universität*],”¹³⁹ cuestiones vitales (una “Gran Vida,” de hecho) que en estas disposiciones se juegan, cosas tal vez a rescatar, a destilar, *hoy y a pesar de todo* más allá de las toneladas de alquitrán *crítico*. Y ello desde el *factum* que el mismo Benjamin realiza unos años después en unas significativas notas preparatorias (unos restos de construcción que quedaron, que no iban a ser publicados, cuanto menos *complicados*) para “*Kaiserpanorama*,” en donde se puede leer que: “La decadencia de la universidad es inequívoca [*Die Verfall der Universitäten ist unverkennbar*],”¹⁴⁰ y que es esa decadencia la que acabará mostrando cómo una ciencia que reniega del esoterismo (central en el *Trauerspiel*) es una “falacia [*Trug*].” ¿Qué cosas rescatar, destilar? Lo que parece claro es que “Muri,” lo que “Muri” escenificó (a todas luces, “una forma de vida espiritual [*schöpferisches Geistesleben*] no funcional y creativa,” una manera darle continuidad a la universidad, y a su “espíritu creador [*Schöpfergeist*],” más allá de su verse atrapada en el “espíritu profesional [*Berufgeist*];” se trata, claro, de dilatar el *eros* de la universidad, desde su difamación mojigata: “esta peligrosísima entrega a la ciencia y a la juventud ha de vivirla el estudiante como capacidad para amar [*Fähigkeit zu lieben*], y ha de ser la raíz de su creación [*die Würfel seines Schaffens*];” eso es “mirar de frente al propio eros,” cosa que exige la “forma de vida” del estudiante¹⁴¹), podría verse no simplemente como una *invención* (artificio, ficción, fabulación, o fantasía, en sus diversas resonancias y ataduras textuales) universitaria particular, sino como la

138 En una carta de octubre de 1917 a Scholem había llegado a afirmar, respecto al “Sistema kantiano” (que es el sistema, en sus reescrituras, que aquí está en juego, siendo ese *todo el problema* [el bloqueo, la presa]), que: “Ohne bisher dafür irgend welche Beweise in der Hand zu haben bin ich des festen Glaubens daß es sich im Sinne der Philosophie und damit der Lehre, zu der diese gehört, wenn sie sie nicht etwa sogar ausmacht, nie und nimmer um eine Erschütterung, einen Sturz des Kantischen Systems handeln kann sondern vielmehr um seine graniten Festlegung und universale Ausbildung” (Benjamin, “An Gershom Scholem. Bern, 22.10.1917,” GB, tomo I, 389). En *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Benjamin le dedica unas páginas a las “tendencias y conexiones sistemáticas [*systematische Tendenzen und Zusammenhänge*]” de Schlegel y Novalis, al interés de plantear en ellos el problema del sistema al margen del desarrollo efectivo que del mismo hicieron porque “su pensamiento puede remitirse a argumentaciones sistemáticas [*ihr Denken sich auf systematische Gedankengängebeziehen läßt*]” (Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 41 [42]).

139 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 80 [82].

140 Benjamin, “Gedanken zu einer Analysis des Zustands von Mitteleuropa” (¿1924?), en GS, Bd. IV.2, 925; cf. McFarland, *Constellation*, 134-139.

141 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 81, 82, 84 [83, 84, 87].

invención de la Universidad *como* Universidad, siendo lo que luego (le) pasó a uno de sus inventores (el rechazo, hacer una vida completamente al margen de la universidad) una manera de encontrar los medios de expresión (“formas de expresión adecuadas”) para *decir lo que se tiene que decir* (tautología política por excelencia) al margen de cierta institución, de una institución que no puede *agotar*, en ningún caso, a la universidad: *a los estudiantes*. O dicho, de nuevo, de otro modo, quizá mejor: es como si la “forma universitaria” del joven Benjamin (lo que aquí se propone llamar así), *medio puro* reflexivo que encuentra su alimento especulativo en el romanticismo de K.W.F. von Schlegel, Novalis y Hölderlin (pero, hay que insistir en ello: ¡aparentemente no en Schelling!; *es como si* Benjamin pudiera ubicarse *tras* Schelling, pero *presuponiendo* a Schelling, llegando, por ponerlo así, del lado de la *existencia*; ahora bien: ¿qué “intuición intelectual”¹⁴² se rechaza, específicamente, en el prólogo al *Trauerspiel*? ¿La de Fichte, la de Schelling, la de Hölderlin? ¿Todas?¹⁴³), y su decisivo aderezo político (se trata de poner en jaque la “estructura jurídica de la universidad” que encarnan los ministros de educación), *citacionalmente* a medias y un poco más tarde,¹⁴⁴ en anarquistas (“las

142 Cf. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant a Hegel* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995).

143 Cf. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 215. ¿Habrá en Benjamin, cuando aborda el “problema de la identidad [*Identitätsproblem*]”, es decir, el problema de la “tautología absoluta,” cuando quiere colocar el problema de la identidad como “el concepto supremo [*den obersten Begriff*] de la lógica trascendental” en el corpus titánico de Kant (Benjamin, “Über das Programm der kommenden Philosophie” [1917-1918; póstumo], en GS, tomo II.1, 167 [“Sobre el programa de la filosofía venidera,” 171]), o cuando, antes, lo rescata (como “ley de identidad,” operativa *funcionalmente*) para leer a Hölderlin en 1914 (ver Benjamin, “Zwei Gedichte von Fridrich Hölderlin. ‘Dichtermut’ – ‘Blödigkeit’” (1915-15; póstumo), en GS, tomo II.1, 108), no simplemente una lectura de G. Frege y B. Russell, tal y como ha recordado, y desarrollado virtuosamente, Peter Fenves (Fenves, *The Messianic Reduction*, 54 y ss.; “Diverging Correspondences. Concerning the Problem of Identity: Russell-Wittgenstein and Benjamin-Scholem,” en *MLN*, Volume 127, N° 3 [April 2012, German Issue], 542-561), sino *también* una lectura de Schelling, del “sistema de la identidad”? (cf. Benjamin, *GB*, tomo II, 167); lo cierto es que Benjamin solo puede pensar, aunque parece *querer* otra cosa, la identidad de “lo pensado,” dudando (y podría tal vez pensarse en una reconstrucción de la crítica de Hölderlin a Fichte [*Urtheil und Seyn*, 1795]) de la identidad de “los objetos” (es decir, llevándolo a donde aquí interesa: dudando de la posibilidad de probar una “identidad absoluta”), siendo esa, justamente, tal vez pueda decirse así, *su limitación kantiana*, su delimitación crítica; sin embargo, al mismo tiempo, una vía se le abría, generosa y prometedora, en las “Thesen über das Identitätsproblem”: no en “la última,” sino en lo que era su “segunda tesis,” dejada a la deriva, a partir de la posibilidad de pensar una identidad infinita (i.e.: que lo infinito sea idéntico): “Die Möglichkeit, daß Unendliches identisch sei, wird im folgenden in suspenso gelassen und noch nicht erörtert” (Benjamin, “Thesen über das Identitätsproblem” (1916; póstumo), en GS, tomo VI, 27). *En suspenso*.

144 Cf. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” (1921), en GS, tomo II.1, 191; “Kapitalismus als Religion” (1921; póstumo), en GS, tomo VI, 102; “Das Recht zu Gewaltanwendung” (1920; póstumo), en GS, tomo VI, 104-108; “Leben und Gewalt” (1916; póstumo), en GS, tomo VII.2, 791; “Verzeichnis der gelesenen Schriften” (póstumo), en GS, tomo VII, 445; igualmente, cf.:

ideas de los anarquistas más profundos,¹⁴⁵ asunto que se piensa en relación con la creación de una “comunidad de trabajo social [*Sozialen Arbeitsgemeinschaft*],” más allá de esos egoísmos y altruismos que la Universidad actual, piensa Benjamin, *refugia* [que amamanta y conforma, mimica celosamente, se podría tal vez decir: no en vano el problema es el *infantilismo*]; con ello hay que desmarcarse, en este punto, de Pulliero, que propone comprender la significación de las tesis defendidas por Benjamin respecto a la Universidad más allá de la *vis polémica* de la tendencia anarquista, ya detectada por B. Witte en su conocido libro sobre el filósofo; más allá, escribe sintomáticamente, de “la extraña alianza” con los anarquistas [pero esa alianza, cierto “anarquismo-yiddish” destilado filosóficamente, es cardinal]¹⁴⁶) como M. Bakunin (*Dieu et l'état*, 1882), B. Wille (*Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel. Beiträge zur Pädagogik des Menschengeschlechts*, 1894), R. Stammler (*Die Theorie des Anarchismus*, 1894), G. Landauer (*Aufruf zum Sozialismus*, 1919), o E. Unger (*Politik und Metaphysik*, 1921), entre otros, se convocara no en un futuro, no progresivamente (como “la Idea” kantiana; se trata, desde 1915 al menos, de taponar “la senda del progreso [*der Bahn des Fortschrittes*]); ¡y sin embargo!, flota en el escenario de su pensamiento “la tarea infinita [*die unendliche Aufgabe*],” esa que asegura “la unidad de la ciencia [*die Einheit der Wissenschaft*];” ¿cómo resolver entonces esto? ¿cómo pensar estos tipos de infinitos?¹⁴⁷), sino *ahora* mismo, ¡ya!, un ahora dislocado, reflexiva y libertariamente, que es producción misma, en el acople de heterogeneidades, del instante formal: se trata, por tanto, de la alianza de, por un lado, un ansia, un anhelo, un *eros* (“abrumado,” escribe Benjamin, por “la convención oscura” propia de “las ideas de matrimonio y de familia” [creación/procreación] a las que la “ideología de la profesión” se encadena¹⁴⁸), un saber creativo (una *práctica*) y, por otro, de una destitución del orden (jurídico) burgués: se trata, en fin, hay que insistir en ello, de “la capacidad de amar.” O dicho de otro modo: es como si las *ideas* (que no son la “Idea Universitaria,” sino ideas “platónicas” que serán sometidas a una serie de transformaciones), vehículos de “la forma universitaria” que encontraran su consolidación sistemática en el prólogo al *Trauerspiel*,¹⁴⁹ cayeran como cocos de

Michaël Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988); Hamacher, “Affirmativ, Streik,” en *Was heißt “Darstellen”* ed. Christiaan L. Hart Nibbrig (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994), 364-366; Eric Jacobson, *Metaphysics of Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem* (New York: Columbia University Press, 2003); Gabriele Guerra, *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem* (Berlin: Aisthesis Verlag, 2007); Sami R. Khatib, “Teleologie ohne Endzweck”: *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen* (Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag, 2014).

145 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 79 [81].

146 Cf. Pulliero, *Le désir d'authenticité*, 879, 889-890.

147 Ver Benjamin, “Die unendliche Aufgabe” (1917; póstumo), en GS, tomo VI, 51-52.

148 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 83 [85].

149 Ver Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 228.

esa “forma universitaria,” que se actualiza y desaparece en cada una de las ideas: una idea, y otra, y otra más; y no avanzando (*esta actualización*) hacia la “Idea final,” sino *realizando* el infinito como forma en cada idea particular. ¿Podría esto entonces *leerse* acaso también así *más allá* de Kant? ¿Qué tipo de lectura estaría implicada en ese ejercicio volitivo? Es, en cualquier caso, como si esa “forma universitaria” se hiciera más allá de las meras especialidades (los amontonamientos inertes de saber y las lerdas apropiaciones territoriales, fronterizas, muritos de paja, atravesados por las lanzas de la ignominia, sin suficiencia creativa ni fuerza de transformación política), en una especie de “diletantismo esencial,” que Benjamin lo entiende, desde estos años, ligado al “intelectual [*der Literat*]” (que no es pensable aquí sin las condescendencias cicateras de la pedagogía), a una *tarea*, que no intuición, *intelectual*, pero que podría comprenderse, más allá de Benjamin, más allá del arte (de su mediación exclusivamente artística), y en función a las determinaciones marcadas arriba, como condición misma, en su apetito irreductiblemente *formal*,¹⁵⁰ de “las disciplinas” (es decir: un diletantismo de los usos creativos, y no un diletantismo de los intelectuales): “educación hacia el diletantismo, educación hacia lo público [*Erziehung zum Dilettanten, Erziehung zum Publikum*],” se lee en “Studientische Autorenabende,”¹⁵¹ de 1914 (momento en el que, injerto en el *Jugendbewegung*, era Presidente de la asociación de “Estudiantes Libres” de Berlín; es decir, justo antes de “Das Leben der Studenten,” texto escrito, en cierto modo, desde la decepción). Se trata, pues, de determinaciones absolutas y fugaces del acontecer incendiado, y por ende incendiario, de “la historia.” Es solo en este sentido que la universidad la llevamos todos, que la llevamos *aún*: una “Universidad Desconocida.” Y que hay que empezar por desplegarla en la calle y en los bares,¹⁵² desde la calle y desde los bares más canallas, dominios por antonomasia de *lo público*, de lo que es de todas y de todos: *todo eso que* la propia Universidad, aislada en su enajenación y ahogada, tantas veces, en los suspiros de su impotencia de sofacito con *Old fashioned*, desprecia. Claro: el motivo del “ratón [*mūs, mūris; μῦς*],” de la “rata” o el “guarén,” o, más generalmente, de la familia de los múridos (*Muroidea*, superfamilia de roedores), y particularmente, el problema de la peste (i.e: descomposición de la *carne*: sarcasmo, sátira) como plaga asociada a estos roedores, tendría así que ser un *leitmotiv* de *esta posible universidad*, uno que naciendo del ejemplito afectase a la “forma universitaria” misma (“la peste universitaria,” pues; era otro título posible, y uno enmarcado en una animalización específica de la Facultad de Filosofía). Así, se trataría de vislumbrar los “fundamentos bubónicos” (deformadores, biodegradables) del “cuerpo universitario”: no por ello habría de pensarse en los académicos-rata de hoy día: que son horda; tampoco en la peste bubónica devorando los cuerpos universitarios,

150 Ver Pulliero, *Le désir d'authenticité*, 874.

151 Ver Benjamin, “Studientische Autorenabende” (1914), en GS, tomo II.1, 69 [“Veladas literarias estudiantiles,” 71].

152 Ver Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 81, 86 [83, 88].

con los médicos de Italia o Francia con los libros de medicina griega abiertos por la mitad tratando de buscar un origen, o con los pobres, y afamados estudiantes de derecho de la Università di Bologna, *Alma mater studiorum*, que volvían a su país, Bohemia, infectados (*Chronicon Pragense*); no, sino que tendría que ver con cierto “pestilente raterío universitario” que dotaría a la universidad de su peculiar carácter *metempsicótico*. Solo desde estos fundamentos deformadores o biodegradables del cuerpo universitario, desde ese movimiento destructivo, o aformativo, podría vislumbrarse lo que podría considerarse, sería la apuesta, “el tiempo *universal* de su forma infinita”: la “*forma* universitaria,” o *Memento muri* (lo que es, se recordará, el titulillo que Benjamin le propone a Scholem a fin de sacar una publicación, para la que le pide colaboradores [“Call for Papers” del pasado siglo], de cara a celebrar el quinto aniversario del nacimiento de su flamante universidad¹⁵³; ahora se celebrarían, claro, justo los 100 años: *Prost!*). En fin, esto lo sabe cualquiera, y más o menos desde siempre: “El filósofo es un tarado: alguien cuyo deseo, cuya ambición, es absolutamente desmedida [*Le philosophe est quelqu'un dont le désir et l'ambition sont absolument fous*].”¹⁵⁴ Pero eso no importa. Esto sí, a condición de varios ajustes *materialistas*:

Los estudiantes deberían rodear la universidad, que comunica el saber y los atrevidos pero exactos ensayos de nuevos métodos, como el rumor del pueblo rodea difusamente el palacio del príncipe, para que la universidad sea la sede de una permanente revolución espiritual [*der beständigen geistigen Revolution*]. El lugar donde se incuban y preparan esas nuevas preguntas, más extensas, oscuras e inexactas que las preguntas científicas, pero también a veces más profundas. Habría que considerar el estudiantado en su función creativa [*in ihrer schöpferischen Funktion*] como ese gran transformador [*große Transformator*] que con su actitud filosófica transporta y conduce las nuevas ideas, que antes que en la ciencia surgen en el arte y en la vida social, para convertirlas en preguntas científicas [...]. Si una comunidad fuera capaz de contemplar el eros de los creadores e incluso luchar a su favor, sería la comunidad estudiantil [...] en las universidades se sepulta una tarea enorme, sin resolver, negada.¹⁵⁵

Pero Benjamin dice, casi al final de “Das Leben der Studenten,” que la amistad de los creadores, esa amistad que se dirige hacia el infinito (pero de nuevo aparece el fantasma de Kant; probablemente, no por nada escribe Benjamin, mucho más tarde, en un textito de 1931 [“Unbekannte Anekdoten von Kant”] y a propósito de varias anécdotas, que “la doctrina kantiana, mucho antes de ser asimilada desde el punto de vista filosófico, vino a ser percibida de inmediato como una intensa

153 Ver Benjamin, *GB*, tomo II, 389.

154 Jacques Derrida, *Points de suspension* (Paris: Galilée), 149.

155 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 82-83, 84 [85, 86].

y nueva potencia vital [*eine neue Lebensmacht*] de la que resultaba imposible escaparse¹⁵⁶; recuperando lo de más arriba, imaginémosnos que Benjamin hubiera escrito, cambiando solo la preposición: dirigida *en el* infinito ganado, en *el cada-vez suyo*; en un infinito absorbido e instalado dentro, incluido en paredes desechables, mutable: alegre), no tiene sitio en la juventud universitaria (se puede leer, contextualmente, *actual*: en la que hay), adjuntando, hay que insistir en ello también, que hay que ir a buscarla al bar, a “la fraternidad” que se da en “el bar,” lugar en donde “permanece idéntica a sí misma [*der Verbrüderung, die sich gleich bleibt auf der Kneipe*].”¹⁵⁷ Lo importante de esta fraternidad no es, claro, que pertenezca al orden la familia, sino que se sumerja de lleno en un movimiento subterráneo que iguala todo y a todos, movimiento que *genera* el trato libre entre iguales, ese trato que es condición absoluta de “las conversaciones centelleantes y fluidas,” como dice ese poeta alemán que Benjamin cita, ese que le estuvo gustando mucho un tiempo, hasta que la fuerza atractiva se convirtió en repulsiva.¹⁵⁸

Post scriptum

Hay un texto que Benjamin escribió a dos manos con Willy Haas, director de *Die Literarische Welt*, titulado “Vom Weltbürger zum Grossbürger. Aus deutschen Schriften der Vergangenheit.” Se publicó, en 1932, en esa misma revista. Se copia aquí un pedazo, sin añadirle ningún comentario, en bruto: como si estas líneas pudieran glosar parte de lo que hasta ahora ha pasado. Pero antes, a modo de acicate, estos dos recuerdos de Scholem:

Muy pronto nos pusimos a hablar acerca de Kant [desde sus primeros encuentros, en 1915, F.R.], cuya *Kritik der reinen Vernunft* estaba yo entonces leyendo con Max Dessoir. Benjamin declaró que debía confesar, humildemente, que no había pasado jamás de la “deducción trascendental,” que no había comprendido. Hablamos sobre la teoría kantiana de los juicios sintéticos a priori, así como de la matemática de Henri Poincaré y de su crítica de aquella teoría, crítica que justamente me había impresionado mucho y cuyo planteamiento general —para mi sorpresa, dado que Benjamin no poseía grandes conocimientos matemáticos— le era también conocido, sin que, por lo demás, le hubiese parecido convincente. Me explicó, por su parte, la solución que había dado Schelling a este problema, de la que yo no tenía noticia alguna. [...] Baader le impresionaba [a Benjamin, F.R.] más que Schelling, de quien, según me

156 Benjamin, “Unbekannte Anekdoten von Kant” (1931), en GS, tomo IV.2, 807 [trad. cast.: Navarro; “Unas anécdotas desconocidas de Kant,” en *Obras*, libro IV/vol. 2, 233].

157 Benjamin, “Das Leben der Studenten,” 86 [88].

158 Cf. Benjamin, “Über Stefan George [1928]” en GS, tomo II.2, 622-624 [trad. cast.: Navarro; “Sobre Stefan George,” en *Obras*, libro II/vol. 2, 231-234].

dijo, no había leído sino sus controversias con Kant y las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, y ello durante la época de su vinculación con la Asociación Libre de Estudiantes.¹⁵⁹

Ahora sí, ese pedazo (con cortes, aunque habría de transcribirse completo), titulado “Ansprache eines Hochschullehrers [*Discurso de un profesor universitario*]”, que escenifica, en la sobriedad de “lo objetivo” vertido *por sí mismo* como un meteorito, algo más feroz, *discite moniti*, que lo escrito por el convocado Heine (o por G. Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954) sobre el filósofo de Leonberg:

Discurso de un profesor universitario

[...] Con la “cultura [*Bildung*]” el burgués se legitima a sí mismo ante el juicio de la historia mundial [*vor dem Urteil der Weltgeschichte*] en calidad de candidato al dominio del mundo [*Weltherrschaft*]. [...] La dignidad de esta misión política del erudito burgués nos la muestra, en todo su apogeo, un discurso de Friedrich Wilhelm Schelling [München, 29 de diciembre de 1830, F.R.], nuestro gran filósofo romántico, a sus estudiantes de la universidad de München con ocasión de unos disturbios estudiantiles — el lector es libre de trazar un paralelo con el presente y pensar qué ha pasado desde entonces con la altura moral y la pureza humana [*moralischen Höhe und menschlichen Reinheit*] de este liderazgo académico [*akademischen Führung*].

“¡Señores!

He pedido, de manera sin duda extraordinaria, que vengan también hoy aquí a escucharme; pero yo no les hablo por encargo; nadie me ha pedido que les hable, sino que les hablo simplemente porque mi corazón así lo ordena [...] quiero pensar, junto a ustedes, cómo lograremos devolver la necesaria serenidad a los ánimos, la paz a nuestra alterada situación; qué podemos emprender para acabar con la calamidad que aún sigue extendiéndose y que amenaza con aniquilar [*Vernichtung*] hasta las mejores esperanzas. Les hablo no en calidad de superior [*Vorgesetzter*], sino como un maestro cuya voz han escuchado con agrado, con amor, con entusiasmo incluso, en las horas tranquilas, y tengo que decir felices, en que consiguió reconducirlos a su propio interior, hasta lo hondo del pensamiento humano [*in die Tiefen menschlicher Gedanken*]; les hablo no como alguien que se encuentra puesto frente a ustedes, sino como alguien que posee, exactamente, el interés que a ustedes les anima; como a un amigo de la juventud, como a un amigo que siempre vio en ustedes a sus

159 Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, 20, 33 [trad. cast.: José Francisco Yvars y Vicente Jarque; *Walter Benjamin. Historia de una amistad* (Barcelona: Debolsillo, 2007), 42, 57].

compañeros en las grandes luchas del espíritu humano [...] Muéstrense como personas nobles, como pensadores superiores, que dejando de lado el accidente se centran en la esencia. La exasperación es hoy muy grande, pero en verdad no creo que sea incurable. La mera violencia es ciega [*Die bloße Gewalt ist blind*], y una vez desatada, ni la mejor de las voluntades puede ser capaz de dominarla. Nada puedo contra la violencia, pero sobre ustedes debería tener cierto poder. Me he merecido este poder (¿por qué no decirlo?), precisamente, por mi amor a ustedes y por la verdadera sinceridad de mis clases, a través de las cuales dejo ver, incluso, el fondo de mis pensamientos [*auf den Grund meiner Gedanken*]. No puedo recurrir a la violencia, y por eso me dirijo a ustedes [...] No se puede esperar en absoluto que la plebe [*Pöbel*] sepa dominarse [*er sich selbst überwinde*]. De ustedes, los jóvenes que conocen las alturas de la ciencia, [...] de ustedes sí se puede esperar que comprendan la importancia de dominarse a sí mismo y que encuentren así, en su interior, la fuerza que les lleve a dominarse [...]

En fin, el tiempo apremia, y solo puedo decirles, brevemente, lo poco que, en el fondo, les pido: que esta noche se queden tranquilos en casa [...] Yo también he sido un estudiante, y no les pido nada que vulnere el honor de los auténticos ciudadanos universitarios [*wahrer akademischer Bürger*] [...] Al instante siguiente de haber tomado esa decisión se sentirán mayores, elevados por encima de sí mismos [...] Muestran ahora cómo recuperan la calma por ustedes mismos, no en virtud de las lumas, ni de las bayonetas ni de los sables, sino por la palabra de un maestro al que escuchan porque les aprecia enormemente [...] ¡No humillen la confianza que el maestro deposita en ustedes [*das er in Sie gesetzt hat*]! ¡Id con Dios!¹⁶⁰

160 Benjamin y Willy Haas, “Vom Weltbürger zum Grossbürger. Aus deutschen Schriften der Vergangenheit” (1932), en GS, tomo IV.2, 860-862 [“Del burgués cosmopolita al gran burgués. Extractos de viejos textos alemanes,” 278-281; t.m].

Del canon pastoral al estándar tecnocrático

Notas sobre la universidad como dispositivo biopolítico

Gonzalo Díaz Letelier¹
Universidad de Santiago de Chile

1. La universidad como dispositivo biopolítico.

Si concedemos, desde una matriz de análisis biopolítica, que un *dispositivo* es un juego dinámicamente articulado de saber-poder, esto es, un ensamble funcional y hegemónico de discursos con función veridictiva y prácticas que implican relaciones de poder asimétrico entre los cuerpos imaginantes, la universidad resulta ser un dispositivo ejemplar de gobierno de los vivientes que atraviesa varias constelaciones históricas, traduciéndose en cada caso, en lo que toca a su función, a diferentes estrategias de producción de subjetividad. Producción de subjetividad que rinde como interdicto nómico y captura de la potencia del viviente en una forma teleológicamente organizada e interiorizada como imagen, palabra, ley o norma. Resuena aquí, pues, la cuestión esencial de una ontología política radical, quiero decir, la pregunta por la relación entre vida y forma. Y un dispositivo es precisamente una articulación de esa relación: una articulación en la que la forma es anterior a la vida, y así, la vida no puede tener con su forma más que una relación de obediencia. Decimos que en esta tecnología de gobierno la forma es anterior a la vida y así genera el *a priori* que ante todo obliga, y lo decimos no en un sentido temporal vulgar, sino en el sentido de esa tensión entre imaginación e imagen en que la *potencia* de la primera deviene *potestad* de la segunda. Tal como reza la definición que hace de la disposición anímica de la *fe* el teólogo protestante alemán Rudolf Bultmann, “la fe es aquello que ante todo obliga.” Herederas de la μίμησις —definida en el seno platónico de la metafísica griega—, las estrategias de gobierno de los hombres que ha puesto en juego el dispositivo universitario, en sus distintas

1 Filósofo, académico del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago. Integrante del Taller de Estudios Críticos en Biopolítica y Orientalismo del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Profesor invitado en el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile y en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago.

pero típicas modulaciones desde su consolidación europea en el siglo XIII, evocan esta relación dispositiva y maquinada entre vida y forma, y lo hacen en las cifras de la *encarnación personal* (*incarnatio, persōna*) —acuñada cristianamente en la forja del dogma trinitario desde la fórmula neotestamentaria del “Verbo encarnado” (λόγος σὰρξ ἐγένετο²) y más tarde puesta en juego en la querrela tomista contra el *intelecto general* del averroísmo, en la misma época en que nace la *ūniversitās*— y la deriva moderna de las formas de *subjetivación* (*sūbiectum*), que se configura en virtud del proceso de secularización de los discursos y las instituciones del poder hiperbólico de la máquina soberano-gubernamental, en orden a la nueva traducción “humanista” de las viejas normas antropológicas imperiales.

Destilemos lo dicho. El término *biopolítica* dice aquí: *ejercicio de la potestad de donar forma a la vida, a cambio de obediencia*. La dinamización biopolítica de la vida puede ser pensada así como una modalidad del *don*, en el sentido apuntado por Marcel Mauss. El antropólogo y sociólogo francés muestra que el don en cuestión es una relación de poder no mercantil —es decir, un intercambio no remunerado ni trocado—, relación en que el poder rinde como creación de un vínculo *social*³ que “obliga” a quien lo recibe, y que solo se puede liberar por medio de un contradón. Si la potencia de lo viviente implica el abismo de lo social que se abre desde la facticidad, ocurre que a partir del encuentro anárquico o aneconómico entre los vivientes el ritual del don genera un régimen hiperbólico de deuda, una economía de la deuda que convierte al singular/plural de lo viviente en cada caso en un “caso particular de un universal” —un universal “concreto” en una imagen, palabra, ley o norma. La universidad participa así de la fundación soberana y policial de una economía de lo viviente, antes de ser ella misma una expresión fetichizada de la economía como intercambio de “servicios” y “remuneraciones.” Pues la vida que habita obedientemente en ella reproduce la potestad de la deuda, dándole vida psíquica como contradón, economizándose en la propiedad privada de una forma de vida, de una comunidad universitaria. Así, la vida universitaria se debe y se da, se da y se debe.

En relación con la cuestión de la *universidad fáctica*, que es lo que hay en términos de potestad institucionalizada, y la *universidad posible*, que es la potencia que hay que abrir en medio del vigor del dispositivo, la pregunta que nos puede hilar aquí el paso, como primer “atentado al museo” para desbrozar la espesura del problema, puede ser la pregunta por la gestación de la universidad como estructura dinástica, dinámica y multiforme de un dispositivo biopolítico. Se trata

2 Jn. 1:14. La *persōna* es la forma de vida en que la Palabra del Padre, como Espíritu Santo, ha devenido encarnada en el Hijo —la “santificación” como tecnología de crianza de humanos, es decir, como captura de la potencia común de la carne imaginante en la forma espiritualizada de la “razón” (λόγος, *ratio*) orientada por la luz de la “fe,” de la fidelidad a la presencia verdadera de la revelación y al poder de los agentes de su función veridictiva.

3 El nombre latino *societās* es modalización del verbo *sequor*: “seguir,” marchar detrás de, en el sentido de la forma de vida más alta —forma trascendental. A esta familia léxica pertenecen “secuaz,” “según” y “secundar.”

de una pregunta por la universidad como dispositivo gubernamental, pregunta que plantea la misma vida indócil que la habita. Vida indócil: carne imaginante cuyo pensamiento singular/plural se resiste a la administración universitaria del pensamiento, a habitar la administración policial de la deuda de los cuerpos y su reverberancia imaginante. Indocilidad reflexiva que hace del pensamiento una práctica subversiva del hábito, de ese *habitus* instituido por la estética policial que cosmetiza la imagen y el comportamiento práctico y declarativo en medio de relaciones de poder y significación “autorizadas.” Se trataría de algo así como una resistencia *desnaturalizante* que se juega como emancipación de la potencia común *no maquinada*, esto es: aprincipialmente no capturada en la presencia y movilidad de su habitar por algún principio sacrificial. Un habitar desacralizado, un habitar entre otros como otro, pero no como otro sujeto más que funda en su mismidad instituida la otredad jerarquizada del otro, sino como otro común a la diferencia de los otros.

2. Las tres constelaciones históricas.

Preguntemos entonces, de un modo (an)arqueo-genealógico, por el vínculo entre universidad y poder. La universidad medieval que despunta en países como Italia, Inglaterra y Francia, articulando nítidamente su organización facultativa en el siglo XIII, nace haciendo parte de una constelación epocal europeo-cristiana bajo la égida de tres poderes: el papado (*sacerdōtium*), los príncipes (*regnum*) y la universidad (*ūniversitās, studium*). La universidad como lugar del saber, pero también del poder de la vida sobre la vida, es decir: un dispositivo. En su versión idealizada de lugar de *autonomía* y saber contemplativo y desinteresado, aparece como un espacio de soberanía incondicional y excepcional respecto de los poderes religioso y monárquico, lo que se expresa formalmente en el principio de libertad de investigación.⁴ Pero en su operación efectiva, la universidad funciona como un campo de ejercicio de poder sobre la vida, ejercicio nómico y servicio funcional a los poderes del *sacerdōtium* y el *regnum*. La vida universitaria se autocomprende autoafirmándose en la práctica ella misma como poder y autoridad, y lo hace desde su ensamble con los otros poderes soberano-gubernamentales, lo que se expresa nítidamente en su misma organización facultativa medieval: coronándola, encontramos la Facultad de Teología, cuyo poder veridictivo rinde como *gobierno de las almas* (introyección de la obediencia, interiorización de la ley como norma en los cuerpos atravesados imaginalmente por el discurso revelativo-dogmático de la Sagradas Escrituras); la sigue la Facultad de Jurisprudencia, cuyo poder veridictivo rinde como *gobierno de las conductas y costumbres* (en virtud de la

4 Carlos Enrique Restrepo, “Universidad biopolítica. Razones para las nuevas luchas estudiantiles,” en *Universidad e investigación*, comp. Adriana Ruiz (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2013), 49 y ss.

fuerza coactiva de la ley en los cuerpos atravesados imaginalmente por el discurso jurídico del Código); y luego la Facultad de Medicina, cuyo poder veridictivo rinde como *gobierno de los cuerpos* (de su salud, de su uso, de su naturaleza convertida en fetiche y prescrita en el espíritu del Vademecum). La cuarta facultad, la Facultad de Artes Liberales, entra en juego oscilando entre la función gubernamental de apuntalar discursivamente a las otras tres facultades de gobierno y el conato de soberbio “arroj” de filósofos que, como los “averroístas,” subvierten y siniestran el pensamiento disciplinado al practicarlo como potencia común de la imaginación singular/plural del viviente.

De manera que, desde su temprana institución, la universidad operó bajo la rúbrica misional y visionaria de formar sabios y burócratas (teólogos y pastores, juristas y jueces, médicos o filósofos “profesionales”) *autorizados* para ejercer una función de poder: la puesta en juego, en ese momento con la teología a la cabeza del entramado pastoral, del “arte de gobernar” al viviente, interiorizando en cada uno la ley como norma de su virtuosa realización individual, territorializando así el cuerpo y la imaginación viva. El pastoreo devenía así una tecnología, consolidándose como el “arte de las artes” —en la iglesia griega se hablaba de la τέχνη τεχνῶν, en la iglesia romana latina del *ars artium*.⁵ La universidad, su arte esencialmente “humanista” y espiritualizante, se ordenaría así a la imposición desmaterializante del orden de la representación como interdicto hermenéutico y normativo sobre el desorden de lo animal.

La antes descrita organización facultativa de la universidad medieval como función eclesiástica es heredada por las instituciones modernas de la universidad anexada como función de Estado, pero sufriendo un proceso de traducción y modalización del dispositivo como tal desde fines del siglo XVIII, proceso que cristaliza en las modulaciones típicas de la *universidad napoleónica* como dispositivo profesionalizante en función del progreso tecnoeconómico del Estado nacional (refundación de la Universidad de París en 1792) y la *universidad autónomo-crítica* como dispositivo que hace lugar en su seno al uso crítico de la razón (fundación de la Universidad de Berlín en 1810). El proceso de traducción de la universidad eclesiástica a la universidad estatal implica al menos dos transformaciones destacables: 1) la transformación de la Facultad de Artes Liberales en la Facultad de Filosofía; 2) el tránsito de la función de gobierno de las almas desde la Facultad de Teología a la Facultad de Economía.

La organización facultativa de la universidad estatal moderna en su versión alemana es retratada por Kant, y allí aparece la Facultad de Filosofía en un lugar peculiar. Mientras las facultades de teología, derecho y medicina son las *facultades superiores* —es decir, facultades de gobierno en función de la soberanía del Estado—, la facultad de filosofía es la *facultad inferior* —es decir, la facultad crítica de las condiciones de posibilidad y de los límites de los saberes que articulan el gobierno.

5 Michael Foucault, “Crítica y *Aufklärung*,” *Revista de Filosofía ULA* 8 (1995), 35.

Mientras las facultades superiores ejercen potestad pero no son libres —pues reproducen saberes autorizados, sujetos al control de la Iglesia y el Estado—, la facultad inferior es gubernamentalmente impotente pero libre —pues puede juzgar a las otras facultades sobre sus condiciones y límites, emancipada de la censura eclesiástica y la intervención de los gobiernos de turno en el Estado. En cualquier caso, el esquema de las facultades es un esquema biopolítico, y la universidad anexada al Estado cumple así una “función benefactora de la humanidad,” en cuanto tecnología *humanista* —tecnología de crianza de humanos—, mejoradora de la humanidad o derechamente humanizadora, mediante el gobierno de las almas, las conductas y los cuerpos. Escribe Kant en su célebre texto de 1798:

Conforme a la razón, esto es, objetivamente, los móviles que el gobierno puede utilizar para cumplir con su objetivo de influir sobre el pueblo serían los siguientes: en primer lugar el bien *eterno* de cada cual, luego el bien *civil* en cuanto miembro de la sociedad y, finalmente, el bien *corporal* —larga vida y salud. A través de las doctrinas públicas que atañen al primero, el gobierno puede alcanzar una enorme influencia hasta sobre los pensamientos más íntimos y las más reservadas decisiones de los súbditos, revelando aquellos y manejando éstas; por medio de las que conciernen a lo segundo, mantiene su conducta externa bajo las riendas de las leyes públicas; mediante el tercero se asegura la existencia de un pueblo fuerte y numeroso que sea útil para sus propósitos. De acuerdo con la *razón*, entre las Facultades Superiores debería darse la jerarquía admitida usualmente, a saber, primero, la *Facultad de Teología*, a continuación la de *Derecho*, y, por último, la de *Medicina*.⁶

Claro está que la “autonomía” de la facultad de filosofía crítica respecto de estas tres facultades de gobierno es acotada, por ejemplo, en la medida en que los filósofos deben limitarse a expresar sus críticas al interior del recinto universitario, cuidándose en todo caso de no “salir” e incitar al pueblo a la sublevación. Se trata, por consiguiente, de críticas que se tramitan como disquisiciones meramente académicas, en las que el “gobierno ilustrado” no se entromete en la medida en que se mantengan como tales.⁷

De modo que en la universidad alemana cuyo modelo es delineado por Kant, ya se pone de manifiesto la pérdida de poder de la teología como discurso con función veridictiva, en la medida en que, al menos formalmente, la teología queda sometida a la crítica desde la filosofía. Otro tanto ocurría en la universidad francesa, donde la teología no solo perdía su supremacía como discurso maestro

6 Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades de filosofía y teología*, trad. Roberto Aramayo (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 5.

7 Restrepo, “Universidad biopolítica,” 54.

de la verdad, sino que, como sostenía Condorcet,⁸ debía ser suprimida en nombre de la razón tecnocientífica apuntalada por la Ilustración y que marcará la posterior deriva del positivismo. El relevo de la función veridictiva de discurso maestro se producirá en el siglo XIX, cuando desde la Facultad de Teología —que si no desaparece se mantiene viva en las universidades confesionales católicas y protestantes— la función del *gobierno de las almas* pase a ser la función de un nuevo saber: el de la Facultad de Economía, que en conjunción con las nacientes ciencias sociales y las escuelas técnicas/ingenieriles de matriz militar constituirán los saberes-poderes que articularán el régimen avanzado de producción capitalista. Si la teología apuntalaba la soberanía política del Estado mediante el gobierno de las almas en la figura del cristiano fiel y obediente a todos los nombres del padre, ahora la economía apuntalará la soberanía del ensamble Estado/Capital mediante el gobierno de las almas en la figura del sujeto profesionalmente útil y progresivamente empresarizado, es decir, completamente productivizado en su forma de vida por el capital. Y es que los discursos de la teología y la economía tienen su raíz común en la antigua noción griega de *oikovoμία* como régimen de producción y estabilización del *habitus* de una *forma de vida* (*βίος*) y sus relaciones sociales jerárquicas —en Aristóteles, estas relaciones que conforman una economía de lo viviente son las relaciones “despóticas” entre amos y esclavos, las “paternales” entre padres e hijos, y las “conyugales” entre hombre y mujer.⁹ El orden de la *πόλις* —es decir, el orden del poder con sus clasificaciones y jerarquías— se articula según el *λόγος* —esto es, según el orden del saber como racionalidad hegemónica y compartida. La universidad, en cuanto dispositivo biopolítico que participa de la política de fundar soberanamente y administrar policialmente una economía de lo viviente, produce y productiviza a la *hūmānitās* como tal, donando forma a la vida mediante una razón que introyecta la ley como norma inseminada en el “corazón” y en la “mente” del hombre, diferenciándolo del animal en virtud de un interdicto normativo que, desde el interior de su alma, captura su cuerpo y su conducta. El hombre piensa (*homo intelligit*), esto es: descubre en sí mismo la ley y la verdad como regulación trascendental que lo constituye como persona, como ciudadano, como agente económico.

3. Del canon pastoral al estándar tecnocrático.

La universidad, en su deriva desde el siglo XIX y particularmente en virtud de la consolidación de su modelo napoleónico, se constituyó como dispositivo profesionalizante y “motor del progreso” del Estado nacional. Hoy asistimos a una nueva traducción, la de la universidad como dispositivo integrado al capitalismo

8 Nicolas Condorcet, *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, trad. Tomás del Amo (Madrid: Editorial Morata, 2001).

9 Giorgio Agamben, *Homo sacer II, 2. El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. Antonio Gimeno (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2008).

global: como fábrica de saber fetichizado como mercancía, y ante todo como fábrica de subjetividad. En relación con el actual despliegue global del capital, podríamos decir que tal como cayeron los muros del *κατέχον* estatal, así también cayeron los muros de la mentada autonomía universitaria, en esta ocasión frente al asedio del mercado. Las fuerzas de apropiación privada que antes se desplegaban imperial y colonialmente de la metrópoli a la periferia —manteniendo los Estados a sus metrópolis relativamente abrigadas de tales fuerzas en virtud del montaje del Estado del bienestar y sus derechos sociales—, tales fuerzas, digo, ahora se vuelcan sobre sus propias poblaciones metropolitanas. Algo análogo ocurre en la universidad: en su reorganización neoliberal es rebasada la vieja división jerarquizada del trabajo entre trabajo físico y trabajo intelectual —de matriz teológica (dualidad cuerpo/alma)—, y cae el muro de la autonomía universitaria frente a las lógicas empresariales del mercado, de modo que lo que acontece es una traducción del carácter corporativo de la universidad a su formato corporativo de corte capitalista-global, formato que implica la explotación desembozada del trabajo intelectual y la mercantilización de los servicios y la producción de saber universitario. Habría que pensar, pues, algunos momentos claves de la genealogía de este proceso de traducción. Me parece que uno de esos momentos decisivos es el de las reformas de la universidad norteamericana empujadas por los reformadores liberales de la Universidad de Harvard desde 1978, que flexibilizan el currículum al mismo tiempo que someten la producción universitaria de saber a estándares tecnocráticos; el otro momento clave es el del rediseño de la lógica universitaria de acuerdo al Plan Bolonia firmado por ministros de educación europeos en 1999, que integra mundialmente el aparato universitario al capitalismo cognitivo (mediante el principio de equivalencia general cifrado en el término “calidad”) y condiciona la formación universitaria a las exigencias del mundo empresarial.

Quisiera detenerme aquí en el primer momento señalado, el de las reformas de la universidad norteamericana empujadas por los reformadores liberales de la Universidad de Harvard desde 1978, que flexibiliza el currículum al mismo tiempo que somete la producción universitaria de saber a estándares tecnocráticos. Como muestra William Spanos,¹⁰ estas reformas universitarias fueron realizadas por burócratas universitarios liberales que, en tensa complicidad con los conservadores en su compromiso normativo con el *humanismo imperial* de Estados Unidos, las articularon para “paliar y corregir” o recentrar los discursos de las fuerzas disruptivas de aquel entonces (anticolonialismo, feminismo, antirracismo, etc.), incluyéndolos en la universidad —las reformas implicaron una “flexibilización curricular”—, pero sometiéndolos a una administración tecnocrática de su producción como saber-mercancía y, en términos de producción de subjetividad universitaria, producción y gestión de una subjetividad obediente, economizada en el “consentimiento espontáneo” de la normalidad funcionaria y de las lógicas

10 William Spanos, *El fin de la educación: la ocasión del posthumanismo*, trad. Sergio Villalobos-Ruminott (Santiago: Editorial Escaparate/ILAES Postgrados, 2009).

del poder que dan la medida del habitar —y, como tal, subjetividad dócilmente adaptada a las prácticas del capitalismo mundial integrado. Así, la vieja noción de “excelencia,” propia del léxico conservador, que indicaba jerarquía y excepcionalidad como medida y canon del saber centrado y autorizado, se traduce en la noción de “calidad,” interpolada o importada directamente del léxico empresarial al léxico universitario neoliberal. La flexibilización del currículum pone de manifiesto así que *el viejo canon del saber ha devenido nihilizado por una cultura más administrativa de acuerdo a cálculo que pastoral según principios*. El capitalismo como “religión sin dogma” (al decir de Walter Benjamin), en este caso operando universitariamente de un modo flexible como imperio del cálculo y la maquinación.

La función dispositiva del concepto de “calidad” me parece crucial.¹¹ La *calidad* se declara como *propiedad de una cosa producida* —por ejemplo, en el caso que aquí examinamos, como propiedad de la educación ofrecida en cada caso o del trabajo intelectual desarrollado en tal o cual departamento universitario. Pero la categoría de *calidad* nombra en su reverso declarativo un *operador de obediencia corporativa* —o coeficiente de adecuación a un determinado régimen de producción— y un *principio de equivalencia general* —cuya lógica contable da la medida a un valor de cambio que permite la circulación de mercancías académicas en el contexto de una universidad integrada a un dispositivo de interconexión corporativa capitalista-transnacional.

El léxico metafísico, en lo que se refiere a la categoría de cualidad, entrañó desde Demócrito y Aristóteles en adelante una polaridad interna entre lo inteligible y lo sensible, cuya tensión se resolvió en la moderna *reductibilidad de las cualidades secundarias a las primarias*. Las cualidades son propiedades del sujeto (cualidades sensibles) reductibles a otra serie de propiedades del objeto (cualidades mecánicas) y, cuando se conserva el nombre “cualidad” para ambos tipos de propiedades, se distingue entre cualidades primarias y secundarias. La reductibilidad de la cualidad a la cantidad abre la posibilidad de expresar la cualidad en términos cuantitativos. Ahora no solo se pueden medir cantidades extensivas como el área y el volumen, sino también cantidades cualitativas como la temperatura o la capacidad para algo. ¿Qué es precisamente lo que en términos intencionales se mide cuando se habla y se opera en pos de “medir la cualidad”? La respuesta es compleja, pero, considerando el catálogo de sentidos de la categoría de “cualidad” que articula el léxico metafísico de occidente, de manera sorprendentemente unitaria en lo que va de Aristóteles hasta la modernidad, podemos indicar que la medición de la cualidad decanta en al menos cuatro sentidos analíticamente discernibles: 1) las *cualidades secundarias*, matematizables en virtud de la reductibilidad de la cualidad sensible subjetiva a la propiedad mecánica objetiva (por ejemplo, medir el sonido no como sensación, sino como la longitud y frecuencia de una onda mecánica que se desplaza a modo

11 Gonzalo Díaz Letelier, “Calidad,” en *El ABC del neoliberalismo*, ed. Mary Luz Estupiñán (Viña del Mar: communes, 2016), 183-210.

de fluctuación en la presión del aire); 2) las *cualidades primarias* extensivas de figura y forma, matematizables geoméricamente (por ejemplo, la geometrización de situación, magnitud y movimiento de un cuerpo); 3) la *capacidad física* de entes inertes y vivientes (por ejemplo, medir las capacidades atléticas de un hombre o las de resistencia a la división de una piedra); y 4) el *coeficiente de adecuación de los hábitos a un determinado régimen de producción* (por ejemplo, cuando hoy se mide el comportamiento de estudiantes y trabajadores en términos de indicadores de productividad de acuerdo a estándares de “calificación”). De acuerdo a este catálogo podemos reconocer que, por un lado, las mediciones de cualidades primarias y secundarias operan ante todo en las ciencias naturales físicas y químicas —según la “clasificación” moderna de las ciencias—, mientras que *la medición de los hábitos de acuerdo a su correspondencia a un determinado régimen de producción opera en las ciencias sociales y económicas*. La medición de capacidades físicas se halla así en una situación intermedia, pues dependiendo de su aplicación a cuerpos inertes o a vivientes humanos, opera ya en las ciencias naturales, ya en las ciencias sociales, biomédicas y económicas.

El actual dispositivo universitario —mercantilizado y progresivamente burocratizado transnacionalmente— se ordena, en la reconfiguración de su léxico y de su praxis, hacia la producción de una *subjetividad emprendedora* de estudiantes y profesores: “capital humano.”¹² Pero lo que aquí me interesa apuntar es, sobre todo, cómo este dispositivo opera la instalación de la obediencia corporativa y, a su vez, el establecimiento del principio de equivalencia general que hace posible la intercambiabilidad de mercancías universitarias, precisamente en virtud del valor de cambio cuyo fantasma se plasma con la *medición de la cualidad actitudinal, conductual y productiva* de los sujetos universitarios. La situación hermenéutica nos remite aquí al concepto de cualidad como *hábito o disposición* —ἕξις y *habitus* son los términos aristotélico y escolástico para nombrar los modos de ser más o menos permanentes o pasajeros en que se dispone el comportamiento. De modo que la sanción administrativa de la “calidad” es una *calificación* de la vida misma en su habitar. Foucault parece entender esta *cualificación* de la vida como *normalización*:

Diferenciar a los individuos unos respecto de otros y en función de esta regla de conjunto —ya se la haga funcionar como umbral mínimo, como término medio que respetar o como grado óptimo al que hay que acercarse. Medir en términos cuantitativos y jerarquizar en términos de valor las capacidades, el nivel, la “naturaleza” de los individuos. Hacer que juegue,

12 Raúl Rodríguez Freire, “Arte, trabajo, universidad,” en *Archivos de frontera: el gobierno de las emociones en Argentina y Chile del presente*, coord. Iván Pincheira (Santiago: Ediciones Escaparate, 2012), 161-192; y “Notas sobre la inteligencia (o lo que los neoliberales llaman capital humano),” en *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, eds. Raúl Rodríguez Freire & Andrés Maximiliano Tello (Santiago: Sangría Editora, 2012), 101-155.

a través de esta medida valorizante, la coacción de una conformidad que realizar. En fin, trazar el límite que habrá de definir la diferencia respecto de todas las diferencias, la frontera exterior de lo anormal [...]. La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, *normaliza*.¹³

La tendencia a la universalidad (*ūiversālītās*) de la universidad (*ūiversitās*) moderna corresponde a su teleología —o como se dice usualmente, a su “misión histórica.” Al menos desde el siglo XVIII su misión ha quedado formulada en términos de fuente instituyente del saber facultativo, guía del espíritu del pueblo y motor del progreso. Institución del saber verdadero y del gobierno de los hombres en función de una filosofía de la historia. Lo que hoy la universidad en su función biopolítica universaliza es la producción de una *hūmānitās* como *subjetividad emprendedora* de estudiantes y profesores. Es aquí donde me parece preciso insistir en la noción de “calidad,” noción clave toda vez que, en conexión con la instalación de una cultura de obediencia corporativa, constituye una suerte de principio de equivalencia general que hace posible la intercambiabilidad de mercancías universitarias, y lo hace posible precisamente en virtud del valor de cambio que se define en función de una “contabilidad académica” consistente en la *medición de la cualidad* de los sujetos universitarios.

En este sentido, siguiendo a William Spanos,¹⁴ podemos observar que la institución universitaria hoy se mueve desde las formas conservadoras de exclusión del diferendo —es decir, la ordenación facultativa de la *institutio in bonas artes*, con sus formas pastorales en función del canon literario del “saber superior” y autorizado— hacia unas formas liberales de domesticación del diferendo —esto es, apertura a la “flexibilidad curricular,” pero adecuada a estándares tecnocráticos ordenados al funcionamiento de la máquina capitalista. En cualquier caso los sujetos universitarios terminan en alguna medida o pastoreados o gestionados, esto es, convertidos o en rebaño de pajes o en población intelectual gestionada con mil operadores sutiles de obediencia.

El ensamble soberano-empresarial refunda la universidad en clave mercantilista, claro está, pero como hemos visto aquí, ello implica la instalación de un *principio de equivalencia general* que haga posible la circulación transnacional de las mercancías universitarias y que, a su vez, haga de *operador de obediencia corporativa* para los sujetos universitarios, domesticando así su producción bajo estándares. Este principio de equivalencia general y operador de obediencia

13 Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón (Buenos Aires: Siglo XXI, 1976), 187-188.

14 William Spanos, *El fin de la educación*, 21 y ss. Véase también la Introducción (“Humanismo y razón imperial”) escrita por Sergio Villalobos-Ruminott, quien es además el traductor del libro de Spanos.

corporativa recibe el nombre de “calidad” y se inscribe en el léxico metafísico-categorial occidental que hace posible la *reductibilidad de lo cualitativo a lo cuantitativo*, específicamente como *medición del habitus*, en el sentido de un *coeficiente de adecuación procedimental al régimen de producción* capitalista mundial integrado. De modo que respecto de la universidad habrá que seguir pensando los caminos de la indocilidad reflexiva de la vida que la habita, que hoy parecen debatirse entre la secesión y la subversión: entre la *universidad nómada* como movimiento de fuga y éxodo desde una universidad colonizada por las lógicas biopolíticas del capital, y la *universidad en disputa* como movimiento de desactivación de sus lógicas corporativas biopolíticamente dirigidas.

El último mochlos

Universidad y poder entre Kant y Derrida¹

Mauro Senatore
Durham University - Universidad Diego Portales

En memoria de Giulio Regeni,
académico italiano asesinado en Egipto en febrero de 2016.

En el fondo, esta sería quizá mi hipótesis (es extremadamente difícil y casi im-probable, inaccesible a una prueba): cierta independencia incondicional del pensamiento, de la deconstrucción, de la justicia, de las Humanidades, de la Universidad, etc., debería quedar disociada de cualquier fantasma de soberanía indivisible y de dominio soberano.

DERRIDA, *La universidad sin condición*

La reflexión filosófica sobre el concepto moderno de la universidad se ha polarizado en torno a la cuestión de su relación con el poder. Si, a partir de Kant, una libertad incondicionada constituye la determinación esencial de la universidad, ¿cómo esta última se relaciona con el poder? En las páginas que siguen, abordaré esta pregunta rastreando a lo largo de la reflexión de Derrida sobre el concepto moderno de la universidad el camino que enlaza sus análisis de las filosofías kantiana y poskantiana de la universidad² (“Mochlos –o el conflicto de las facultades” y “Teología de la traducción”), con su última especulación acerca de la universidad contemporánea³ (*La Universidad sin condición*). En mi lectura, este camino no solo describe la trayectoria histórica del concepto filosófico de la universidad. También elabora el marco teórico para otro pensamiento de la

1 Este texto se inscribe en el marco del proyecto CONICYT/FONDECYT INICIACION n.11140145, desarrollado en el Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales (Santiago, Chile).

2 Jacques Derrida, “Mochlos – ou le conflit des facultés,” en *Du Droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), 397-438; Jacques Derrida, “Théologie de la traduction,” en *Du Droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), 371-396.

3 Jacques Derrida, *La universidad sin condición*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Madrid: Editorial Trotta, 2002).

universidad y su relación con el poder. Este camino arroja luz sobre el destino prescrito en el concepto kantiano de la universidad: el destino de ser abarcada por el poder, al cual ella se opone por definición y, sin embargo, se encuentra estructuralmente ligada. Desde esta perspectiva, la reflexión poskantiana sobre la universidad, por ejemplo, la de Schelling, se puede considerar tanto una crítica como una elaboración de la universidad kantiana. En última instancia, mediante la universidad sin condición, Derrida relanza el proyecto kantiano llevándolo más allá de sí, es decir, pensando en una libertad que ha sido absolutamente disociada del poder, una libertad sin poder.

La figura de la palanca

El camino mencionado anteriormente se desarrolla entre dos apariciones, distantes en el tiempo, de la figura de la palanca. En los dos casos, esta figura evoca la escena de la misma fundación. En el primero, el concepto kantiano de la universidad actúa como la base, es decir, como la palanca necesaria para dar un paso más allá, hacia la fundación de una nueva universidad. En el segundo caso, Derrida encuentra la misma palanca en la disociación de la incondicionalidad y la soberanía. Como él señala en su ensayo temprano sobre el concepto kantiano de la universidad, *mochlos* es el nombre para la figura de la palanca. “El *mochlos* podría ser un pedazo de madera,” él escribe, “una palanca para desplazar un barco, una especie de cuña para abrir o cerrar una puerta, algo, en fin, en que apoyarse para forzar y desplazar.”⁴ En las páginas finales del ensayo citado, Derrida evoca el *mochlos* para describir la fundación urgente de una nueva universidad que, según él, requeriría una negociación con el derecho tradicional (que Derrida identifica con el pensamiento kantiano). El *mochlos* representa el papel desempeñado por el derecho o la universidad tradicional en esta nueva fundación. “La ley tradicional debe ofrecer, en su propio suelo fundacional, un soporte para un salto hacia otro lugar fundacional [...] entonces podríamos decir que la dificultad consistirá, como siempre, en la determinación de la mejor palanca, lo que los griegos llamarían el mejor *mochlos*.”⁵ La segunda palanca, evocada en el último libro de Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*,⁶ profundiza la escena de la primera fundación. Aquí el *mochlos* constituye la palanca para otro pensamiento de la universidad que rompe con el concepto kantiano de libertad incondicionada empujándolo hasta sus límites. Derrida recuerda que, en un texto reciente, *La universidad sin condición*, había propuesto “una distinción difícil o frágil,” que él designa como “apenas imposible aunque esencial, incluso indispensable [...] una

4 Jacques Derrida, “Mochlos – ou le conflit des facultés,” 436. Los pasajes citados desde los textos de Derrida que no están traducidos en castellano son mis traducciones.

5 Ídem.

6 Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 2005).

palanca última.”⁷ Como explica en el párrafo siguiente, él alude a la distinción entre “soberanía” e “incondicionalidad [*inconditionnalité*].”⁸ Volveré a esta propuesta en la parte final del presente ensayo, dedicada a la última reflexión de Derrida sobre la universidad.

Las distinciones kantianas

En “Mochlos,” Derrida se centra en la tradición de los grandes discursos y textos acerca de la universidad occidental. Él inscribe esta tradición entre dos extremos: por un lado, *El conflicto de las facultades* de Kant (1798), por otro lado, *La autoafirmación de la universidad alemana* (1933) de Heidegger.⁹ Dicha tradición se presenta marcada por cierta interpretación de la relación entre la universidad y el poder cuya última elaboración se puede encontrar, según Derrida, en el texto mencionado de Heidegger. Como Derrida señala a lo largo de su análisis, entre Kant y Heidegger el concepto de la universidad no puede ser separado del poder.

Si me permito convocar aquí el gran fantasma y el evento siniestro [...] también es porque el discurso [...] heideggeriano acerca de la autoafirmación de la universidad alemana representa, sin duda, en la tradición de *El conflicto de las facultades* y los grandes textos filosóficos acerca de la Universidad de Berlín (Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel), el último gran discurso en el que la universidad occidental trata de pensar su esencia y su destino en términos de responsabilidad, con una referencia estable a la misma idea del saber [*savoir*], la técnica, el Estado y la nación.¹⁰

Por otra parte, Derrida apunta a un más allá de esta tradición, que coincide con el momento en que Heidegger se desmarca del concepto mismo de la universidad denunciando la incapacidad de este último para responder a la llamada del ser. Como Derrida señala, “la clausura de la universidad —como un lugar común y un contrato de poder con el Estado, con el público, con el saber, con la metafísica y la técnica— parecerá cada vez menos capaz de hacerse cargo de una responsabilidad más esencial, aquella responsabilidad que, antes de tener que responder para un saber, para un poder [*pouvoir*], para cualquier otra cosa determinada, [...] primero

7 Ibídem, 13.

8 Ídem.

9 Jacques Derrida, “Mochlos – ou le conflit des facultés,” 404: “Es el título del discurso tristemente famoso de Heidegger a propósito del cargo del Rectorado de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, el 27 de mayo de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana* (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*).”

10 Ídem.

debe responder al ser, a la llamada del ser.”¹¹ Este texto prefigura el paso dado por el mismo Derrida, veinte años más tarde, más allá de la tradición evocada. Él compartirá con Heidegger el rechazo de la síntesis tradicional de la universidad y el poder y, al mismo tiempo, llevará a cabo la concepción kantiana de la libertad incondicionada de la universidad.

“Mochlos” se centra en “los momentos de intraducibilidad”¹² de la representación kantiana de la universidad para nosotros hoy. De este modo, el análisis de Derrida arroja luz sobre “lo que tal vez excede esta misma racionalidad dialéctica”¹³ que fundó la universidad, y revela “la incapacidad de la universidad para comprenderse en la pureza de su interior, para traducir y transmitir su sentido propio.”¹⁴ Como veremos más adelante, la universidad kantiana está dividida y, por lo tanto, se trasciende a sí misma en la medida en que excluye el poder que ya está implicado en su propio concepto.

Derrida comienza analizando la operación de exclusión doble que Kant describe en la introducción al *Conflicto*. Antes de abordar la división general del cuerpo docente y los conflictos que pueden tener lugar dentro de ello entre sus diferentes elementos o poderes (es decir, facultades), Kant delimita dos veces la universidad respecto de lo que está fuera de ella. Esta doble delimitación intercepta la atención de Derrida, ya que representa uno de los rasgos intraducibles de la universidad kantiana. En el primer caso, Kant observa:

También puede haber estudiosos en general, que no pertenecen a la universidad, sino simplemente trabajan sobre una parte del gran conjunto del conocimiento, ya sea formando organizaciones independientes, como diversos talleres (llamados academias o sociedades científicas), o viviendo, por así decirlo, en un estado de naturaleza con respecto al conocimiento, trabajando cada uno por sí mismo, como un *amateur* y sin preceptos o reglas públicas, a extender y propagar [su campo de] el conocimiento.¹⁵

Derrida destaca que dichos “talleres” no están en conflicto con la universidad, pero se mantienen fuera de aquella. La representación de esta exterioridad, continúa él, constituye “un primer límite a la traducción del texto de Kant en nuestro espacio político-epistemológico.”¹⁶ De hecho, “hoy,” es decir, en el momento en que Derrida escribe “Mochlos,” la frontera entre la universidad y lo que, en la estela de Kant, él llama centros de investigación (un concepto que

11 *Ibidem*, 405.

12 *Ibidem*, 410.

13 *Ídem*.

14 *Ibidem*, 411.

15 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties / Der Streit der Fakultäten*, trad. Mary J. Gregor (New York: Abaris Books, 1979), 18. Los pasajes citados desde el *Conflicto*, que no está traducido en castellano, son mis traducciones.

16 Derrida, “Mochlos – ou le conflit des facultés,” 411.

recurre de forma significativa en *La universidad sin condición*), se encuentra en cuestión. Los centros de investigación abarcan la universidad fuera de la cual se situarían. De este modo, como parece ser el argumento de Derrida, aquellos llevan a cabo el concepto mismo de la universidad como una síntesis estructural del poder y el saber. En otras palabras, este destino es prescrito en el concepto mismo de la universidad kantiana. “Hoy en día,” escribe Derrida, “no puede haber conflictos muy serios de competencia y de frontera entre los centros de investigación [*centres de recherche*] no universitarios y las facultades universitarias que reclaman hacer a la vez investigación y transmisión de conocimientos, producir y reproducir el conocimiento.”¹⁷ Por lo tanto, la universidad —al menos algunos de sus departamentos— se ha convertido en los márgenes de lo que, según Kant, constituye sus márgenes. Su cuerpo propio se ve amenazado por un margen “invasivo.”¹⁸ Como explica Derrida, esta transición deriva de “los cálculos de rentabilidad tecno-política realizados por el Estado, o por los poderes capitalistas nacionales o internacionales, estatales o trans-estatales [...] en cuya base el académico debe abandonar cualquier representación de sí como ‘guardián’ o ‘administrador’ del conocimiento.”¹⁹ Suponiendo que la universidad de Kant es, por definición, indisociable del poder, el destino de ser invadida por sus márgenes, es decir, por los dichos centros de investigación es, por lo menos, como Derrida sugiere, singular e injusto:

Una amenaza singular e injusta, siendo la fe constitutiva de la universidad que la idea de la ciencia [*science*] está en la base misma de la universidad. ¿Cómo, entonces, esta idea podría amenazar la universidad en su desarrollo técnico, cuando uno no puede separar más el saber [*savoir*] del poder [*pouvoir*], la razón de la performatividad, la metafísica del dominio de la técnica? La universidad es un producto (finito). Casi me atrevería a llamarla el hijo de la pareja inseparable de la metafísica y la técnica. Al menos, la universidad proporcionó un espacio o configuración topológica para esta descendencia.²⁰

Esta síntesis de la universidad y el poder que Derrida descubre en el concepto kantiano de la universidad se basa en la hipótesis, atribuida a Heidegger, de que la idea de la técnica está implicada en el principio de la razón (que, como veremos, funda el concepto mismo de la universidad). “Ya no podemos disociar —y esto es finalmente lo que Heidegger recuerda y nos invita a pensar— el principio de la

17 Ídem.

18 “En la época de Kant, este afuera puede limitarse a un margen de la universidad. Esto ya no es tan seguro o simple. Hoy en día, en cualquier caso, la universidad es lo que se ha convertido en su margen. Ciertos departamentos de la universidad, al menos, se han reducido a esa condición” (Ibíd., 412).

19 Ídem.

20 Ibíd., 413-414.

razón de la idea misma de la técnica en el régimen de su modernidad”²¹ (*El principio de razón*), señala Derrida. Por lo tanto, la organización kantiana del conocimiento y de la universidad está destinada a ser invadida por los centros de investigación: convertirse en centros de investigación constituye su propio destino.²²

En segundo lugar, Kant separa los académicos propiamente dichos de aquellos que se han formado en la universidad y se han convertido en agentes del gobierno e instrumentos de poder. Esta separación se basa en el concepto kantiano de la universidad como disociada del Estado *qua* poder. Aquí Derrida encuentra otro momento de intraducibilidad del texto de Kant: la separación no tiene éxito, como se puede imaginar a partir del concepto kantiano de la universidad y de su implicación estructural con el poder. El pasaje de la introducción explica:

Hay que distinguir, además, entre académicos propiamente dichos y aquellos miembros de la intelectualidad (graduados universitarios) que son instrumentos del gobierno, investidos de un cargo para sus propósitos (que no son exactamente el progreso de las ciencias). Como tales, ellos deben de hecho haber sido educados en la universidad; pero pueden haber olvidado mucho de lo que han aprendido (la teoría), siempre que conserven lo suficiente para cumplir un cargo civil. Mientras que solo el sabio puede proporcionar los principios subyacentes a sus funciones, ya es suficiente si ellos retienen el conocimiento empírico de las funciones pertinentes a su cargo (de ahí lo que tiene que ver con la práctica). Por lo tanto, se les puede llamar *businessmen* o técnicos del conocimiento. Como herramientas de gobierno [...] ellos tienen influencia legal sobre el público y forman una clase especial de los intelectuales, que no son libres de hacer uso público de su conocimiento como mejor les parezca, pero están sujetos a la censura de las facultades. Por lo que el gobierno debe mantenerlos bajo estricto control, para evitar que ellos intenten ejercer el poder judicial que pertenece a las facultades; porque ellos tratan directamente con las personas, que son incompetentes [...] y comparten el poder ejecutivo, aunque ciertamente no el legislativo, en su campo.²³

Derrida parece sugerir que sería imposible mantener la distinción kantiana precisamente por la estructura misma del saber y de la universidad. “¿No es

21 Jacques Derrida, “Les pupilles de l’Université. Le principe de raison et l’idée de l’Université,” en *Du Droit à la philosophie* (París: Galilée, 1990), 480.

22 En un texto posterior, “El principio de razón y la idea de la universidad” (1983), Derrida observa que “es imposible, por ejemplo, distinguir los programas que uno consideraría ‘dignos,’ o incluso técnicamente rentables para la humanidad, de otros programas que serían destructivos. Esto no es nuevo; pero nunca antes la investigación científica básica propiamente dicha se ha comprometido tan profundamente con fines que son a la vez ‘militares,’ es decir ‘de seguridad nacional e internacional’” (Derrida, “Les pupilles de l’Université,” 482).

23 Kant, *The Conflict of the Faculties / Der Streit der Fakultäten*, 24.

imposible especialmente hoy en día,” se pregunta él, “por motivos relacionados con la estructura del saber, distinguir rigurosamente entre académicos y técnicos del saber, así como trazar el límite entre el saber y el poder?”²⁴ Derrida llama la atención sobre la organización de la relación entre la universidad, el Estado y sus funcionarios, que Kant propone en el pasaje citado. Dado que la universidad no tiene poder para afirmar su papel de censura sobre el conocimiento en general y, por lo tanto, puede ser usurpada en este papel por aquellos que tienen el poder, tales como los funcionarios, el Estado debería limitar el poder usurpador y garantizar que la universidad ejerza su función. “Kant demanda al poder gubernamental,” como Derrida explica, “que él mismo cree las condiciones para un contrapoder, que él asegure su propia limitación y garantice a la universidad, que no tiene poder, el ejercicio de su libre juicio para decidir sobre lo verdadero y lo falso.”²⁵

Aquí Derrida hace explícita la preminencia que la facultad de filosofía juega en el papel de censura de la universidad, facultad que él designa como lo “que dentro de ella es más libre y responsable con respecto a la verdad.”²⁶ Como él observa, esta organización no consiste en la realidad de una dictadura, en la medida en que el papel de la universidad y de la filosofía es puramente teórico (se trata de la verdad) y se separa de cualquier poder ejecutivo o coercitivo. Más bien, Kant entiende la universidad como el lugar de la resistencia a cualquier totalitarismo y abuso de poder. Vale la pena observar que aquí Derrida designa la resistencia de la universidad kantiana como “la más rigurosa e impotente [*impuissante*].”²⁷ “Rigurosa,” ya que se basa en la afirmación de la separación del poder; “impotente,” ya que esta separación implica cierta exposición al poder mismo. Como veremos, más tarde Derrida relanzará la resistencia de Kant empujando el concepto de la libertad incondicionada de la universidad más allá de la implicación del poder.

24 Jacques Derrida, “Mochlos – ou le conflit des facultés,” 415.

25 *Ibidem*, 416.

26 *Ídem*.

27 “Este sistema tiene la apariencia y tendría la realidad de la tiranía más odiosa si (1) el poder que juzga y decide aquí no se caracteriza por un servicio respetuoso y responsable a la verdad, y (2) si no ha sido despojado, desde el comienzo y por su estructura, de todo poder ejecutivo, de todos los medios de coerción. Su poder de decisión es teórico y discursivo, y se limita a la parte teórica del discurso. La universidad está ahí para decir la verdad, juzgar, criticar en el sentido más riguroso del término, a saber, discernir y decidir entre lo verdadero y lo falso; y si también tiene derecho a decidir entre lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral, esto es así en la medida en que la razón y la libertad de juicio están implicadas en esto también. Kant, de hecho, presenta este requisito como condición para luchar contra todos los despotismos, a partir de lo que los representantes directos del gobierno que son los miembros de las facultades superiores (teología, derecho, medicina) podrían hacer reinar dentro de la universidad [...] Kant define una universidad que es tanto una garantía para las más totalitarias de las formas sociales como un lugar para la resistencia más intransigentemente liberal contra cualquier abuso de poder, una resistencia que puede ser considerada como la más rigurosa y la más impotente. En efecto, su poder se limita a poder-pensar y juzgar, poder-decir, aunque no necesariamente decir en público, ya que esto implicaría una acción, un poder ejecutivo que se niega a la universidad.” (*Ibidem*, 417).

Es el momento de entrar en la universidad de Kant y examinar los conflictos en que sus poderes o facultades se pueden involucrar. Kant apunta que “la organización de la universidad en grupos y clases no depende enteramente del caso,” pero que el gobierno “logró llegar a priori a un principio de división” con el fin de realizar su propósito (lo de ejercer influencia sobre el pueblo mediante ciertas enseñanzas²⁸). Por lo tanto, las facultades asociadas al gobierno, las facultades superiores, se encuentran divididas “según razón” en la teología, el derecho y la medicina, mediante las cuales el gobierno orienta el bienestar eterno, civil y físico de las personas. Por otra parte, la universidad incluye la facultad de filosofía, que debe “responder por la veracidad de las enseñanzas que adopta o incluso permite” y debe ser “libre y sujeta solo a las leyes dadas por la razón, y no por el gobierno.”²⁹ Kant justifica esta inclusión en los siguientes términos:

Su papel [de la filosofía] en relación con las tres facultades superiores es el de controlar y, de esta manera, ser útil para ellas, dado que la verdad (condición esencial y primera de todo conocimiento) es lo más importante, mientras que la utilidad que las facultades superiores prometen al gobierno es de importancia secundaria. La facultad de filosofía puede, por lo tanto, reclamar frente a cualquier enseñanza, con el fin de probar su verdad. El gobierno no puede prohibir esto sin actuar en contra de su propio y esencial objetivo; y las facultades superiores deben hacerse cargo de las objeciones y dudas que ella les dirige en público, a pesar de que también pueden ser molestas para ellas, ya que, si no fuera por estas críticas, ellas podrían descansar sin ser molestadas en posesión de lo que una vez han ocupado, con cualquier título, y gobernar sobre esto despóticamente.³⁰

Esta organización implica la incondicionalidad de la filosofía, su relación con el gobierno en tanto poder y la posibilidad de los conflictos. Kant admite dos tipos de conflictos públicos entre facultades superiores e inferiores. El primer conflicto puede tener lugar cuando cada facultad trate de ejercer su influencia sobre el pueblo y convencerlo de que conoce mejor la manera de promover su bienestar. En este caso, mientras que la filosofía ofrece los preceptos que ella deriva de la razón, el pueblo busca propuestas más aceptables de las facultades superiores. Como Kant observa, “los empresarios de las tres facultades superiores siempre serán tales taumaturgos, a menos que se permita a la facultad de filosofía contrastarlos públicamente [...] negar el poder mágico que el pueblo atribuye supersticiosamente a estas enseñanzas.”³¹ Por lo tanto, el conflicto se produce cuando “las facultades

28 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties / Der Streit der Fakultäten*, 31.

29 *Ibidem*, 43.

30 *Ibidem*, 45.

31 *Ibidem*, 51.

superiores, adopten dichos principios,³² es decir, cuando se den este poder mágico. Este conflicto es ilegal, sostiene Kant, “pues las facultades superiores, en lugar de ver las transgresiones de la ley como obstáculos, les dan la bienvenida como ocasiones para mostrar su gran arte y habilidad para hacer todo tan bien como siempre, y, de hecho, mejor que como se podría hacer diversamente.”³³ Un gobierno que actuara sobre el pueblo a través de estas facultades y, por lo tanto, de acuerdo con sus principios “violaría la razón misma y, por ello, llevaría las facultades superiores en conflicto con la facultad inferior, un conflicto que [...] destruiría por completo la facultad de filosofía.”³⁴ Como dice Kant, la consecuencia terrible de este conflicto consiste en “poner en peligro la vida.”³⁵ El segundo conflicto se desprende de la divergencia entre la enseñanza de las facultades superiores y la de la razón. La facultad inferior tiene la obligación de someter a la prueba de verdad todo lo que se presenta en público y el gobierno debe concederle la plena libertad para llevar a cabo esta tarea. En este caso, las facultades inferiores y superiores pueden comprometerse en un conflicto legal entre sí. Kant ilustra este conflicto de la siguiente manera: “la facultad de filosofía nunca puede ser indiferente frente al peligro que amenaza la verdad confiada a su protección, ya que las facultades superiores nunca renunciarán a su deseo de gobernar [*Begierde zu herrschen*].”³⁶

La lectura de los conflictos de las facultades ofrecida por Derrida se centra en la relación entre la filosofía y el Estado (o el gobierno) y en el concepto de la razón filosófica. Derrida señala que las facultades superiores están “más cerca del poder gubernamental” y, por lo tanto, están asociadas al poder, mientras que la facultad inferior, es decir, la filosofía, se determina como “no poder.”³⁷ Sin embargo, como él sugiere remitiendo a la definición del papel de la filosofía, el “ideal político” de Kant es el de “una cierta reversión de esta jerarquía.”³⁸ La facultad de filosofía es libre y “el gobierno debe detener su propio poder, como diría Montesquieu, frente a esta libertad, debe incluso garantizarla.” En última instancia, el Estado “debe tener un interés en que la verdad se manifieste.”³⁹ En este marco, Derrida despliega el concepto de la razón filosófica que él interpreta como el fundamento del concepto kantiano de la universidad:

Esta libertad de juicio, que Kant identifica con la condición incondicionada [*inconditionnée*] de la autonomía universitaria, y esta misma condición incondicionada no son otra cosa que la filosofía. La autonomía es la razón filosófica en la medida en que se da a sí misma su propia ley, a saber, la

32 Ídem.

33 Ídem.

34 *Ibíd.*, 53.

35 Ídem.

36 *Ibíd.*, 55.

37 Jacques Derrida, “Mochlos – ou le conflit des facultés”, 425.

38 Ídem.

39 *Ibíd.*, 426.

verdad. Esta es la razón por la cual la facultad inferior se denomina facultad de filosofía; y sin un departamento de filosofía en una universidad, no hay ninguna universidad. El concepto de *universitas* es más que el concepto filosófico de una institución de investigación y enseñanza; *es el concepto de la filosofía misma, y es la razón, o más bien el principio de razón como institución.*⁴⁰

En este pasaje Derrida elabora el concepto de la razón filosófica como la facultad que se da la ley a sí misma, el cual traiciona una síntesis estructural de la razón y el poder y, por lo tanto, el destino prescrito en el concepto mismo de la universidad, es decir, de ser incorporada por los centros de investigación y los funcionarios. Según Derrida, la incondicionalidad (libertad incondicionada, autonomía, etc.) y el poder están irreductiblemente entretejidos en los conceptos kantianos de la razón filosófica y la universidad. Desde esta perspectiva, él llega a la conclusión de que los conflictos entre las facultades son inevitables debido a “la estructura paradójica” de los límites establecidos dentro de la universidad misma.⁴¹ “Aunque destinados a separar el poder del saber y la acción de la verdad, ellos [estos límites] distinguen conjuntos que están siempre de alguna manera en exceso con respecto a sí mismos, cubriendo cada vez el conjunto del que deberían representar solo una parte o un subconjunto.”⁴² Aquí Derrida anuncia la crítica de Schelling al concepto kantiano de la universidad como el desarrollo de las premisas implícitas en el concepto mismo de la razón filosófica.⁴³

La facultad de artes

Derrida observa que, en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802-1803), Schelling se desmarca de la organización kantiana de la universidad y al mismo tiempo lleva a cabo las implicancias de aquella. La piedra angular de la universidad de Schelling es la interpretación del concepto kantiano de la filosofía. Según Schelling, la filosofía no puede ser separada de las otras facultades que están implicadas en el poder y, por último, del Estado, pues la filosofía constituye su fundamento común. El concepto de la filosofía en Schelling neutraliza la oposición

40 *Ibidem*, 428. Énfasis agregado.

41 *Ibidem*, 430.

42 *Ídem*.

43 “Que la esencia de la universidad, es decir, la filosofía, debe, al mismo tiempo, ocupar un lugar particular y ser una facultad entre otras dentro de la topología de la universidad, que la filosofía debe representar una competencia especial en la universidad —esto plantea un serio problema. Este problema no escapó a Schelling, por ejemplo, que se opuso a Kant en una de sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (*Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 1802). Según Schelling, no puede haber una facultad particular (o, por lo tanto, un poder, *Macht*) para la filosofía: ‘Algo que es todo no puede, por esa misma razón, ser una cosa en particular’” (Derrida, Mochlos, 429).

al poder y hace hincapié en la síntesis implícita de la libertad incondicionada de la filosofía con el poder mismo. Desde esta perspectiva, el discurso idealista sobre la universidad no parece salir de la tradición que Derrida delimita entre Kant y Heidegger.

Derrida toma el pasaje específico en el que Schelling se refiere al *Conflicto* de Kant, como el punto de partida del análisis desarrollado en “Teología de la traducción.” Él resume este pasaje, al cual volveré más tarde, de la siguiente manera:

Lo que Schelling reprocha en la construcción y deconstrucción kantiana de la estructura de la universidad (en particular, las dos clases de facultades, las más altas, teología, derecho, medicina, ligadas al poder del Estado que representan y la más baja, la de filosofía, sobre la cual el poder gubernamental no tiene el derecho de censura, en tanto que la filosofía habla de la verdad dentro de la universidad), es la unilateralidad de la perspectiva topológica de Kant, su *Einseitigkeit*.⁴⁴

Como Derrida anota, la unilateralidad de la arquitectura académica diseñada por Kant refleja “la unilateralidad de la ‘crítica’ kantiana en su principio mismo,”⁴⁵ es decir, se funda sobre disociaciones que se deben pensar y, por lo tanto, presuponen una unidad originaria. Esta unidad es el punto de partida de Schelling y lo que Derrida llama “el idealismo alemán poskantiano”⁴⁶: la unidad originaria como el principio del conocimiento y de la organización de la universidad. Como consecuencia de esta premisa, “todas las diferencias solo serán traducciones (no necesariamente en un sentido lingüístico) de lo mismo [*du même*] que se proyecta o se refleja en diferentes categorías.”⁴⁷ Como Derrida explica, esto es la filosofía desde una perspectiva poskantiana o poscrítica: “saber iniciar desde aquello de lo cual habrá comenzado el saber, tomar nota de este saber originario presupuesto por toda delimitación crítica.”⁴⁸ Leamos de nuevo el pasaje mencionado anteriormente, donde Schelling se desmarca de Kant:

Para señalar lo necesario de las mismas, unas con otras, será especialmente útil el escrito de Kant, *Lucha de las facultades*, en el que parece haber contemplado esta cuestión desde puntos de vista muy parciales [...] En lo que se refiere a la filosófica, mi afirmación es que no hay ninguna, ni

44 Jacques Derrida, “Théologie de la traduction,” 375.

45 Ídem.

46 Ídem.

47 Ibídem, 376.

48 Ídem. Para la descripción del carácter del filósofo en Schelling, ver ibídem, 381.

debe haberla, y la prueba para ello es que aquello que es todo, no puede ser precisamente, debido a esto, nada en particular.⁴⁹

Derrida se refiere a la lección IV de Schelling como a la fuente de la presuposición filosófica de la organización poskantiana de la universidad. En particular, él se centra en la deducción de la posición que las matemáticas ocupan en el cuerpo del conocimiento y, por lo tanto, en relación con la filosofía. Desde el principio, Schelling sostiene que las ciencias emanan del uno, es decir, del saber originario, y vuelven a ello, y por lo tanto son constitutivas del cuerpo orgánico del conocimiento en el que se refleja lo absoluto.⁵⁰ Cada conocimiento determinado y condicionado se diferencia de todos los demás por la forma, ya que la esencia de la ciencia es única, es decir, el saber originario.⁵¹ Por lo tanto, el fundamento último del conocimiento es la idea misma del saber originario, la unidad de la esencia y la forma.⁵² En este marco, Schelling distingue las matemáticas de la filosofía a partir de su relación con lo absoluto. Las matemáticas muestran la identidad absoluta en su reflejo, mientras que la filosofía posee una intuición intelectual e inmediata del mismo objeto.

Filosofía y Matemática son iguales en esto: ambas están fundamentadas en la identidad absoluta de lo general y lo específico; tanto, en la medida en que cada unidad de esta clase es aprehensión, solo existen en la aprehensión; pero la aprehensión de la primera no puede ser reflejada como la de la última, es una aprehensión inmediatamente racional o intelectual que con su objeto, el protosaber mismo, es por lo demás idéntico.⁵³

Derrida deriva de esta lección la hipótesis de que la organización del saber según Schelling consiste en una teoría “reflexiva” [*reflexive*] y “reflejante” [*refléchissante*] de la traducción,⁵⁴ a partir de la cual las matemáticas y la filosofía son análogas. Mejor, “las matemáticas se parecen a la filosofía.”⁵⁵ De hecho, “su intuición,” Derrida observa, “no es inmediata, sino más bien reflejada (*reflektierte*). Pertenece al mundo de la imagen reflejada (*abgebildete Welt*) y solo manifiesta el saber originario en su identidad absoluta en la forma de la reflexión (*Reflex*).”⁵⁶

Schelling designa la esencia íntima de lo absoluto y del saber originario como *In-Eins-Bildung*. “De la esencia íntima de lo absoluto,” como él mismo explica, “hay en el mundo aparente una emanación en la razón y en la imaginación que

49 Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. María Antonia Seijo Castroviejo (Madrid: Editora Nacional, 1984), 73.

50 *Ibidem*, 37-38.

51 *Ibidem*, 38-39.

52 *Ibidem*, 39-40.

53 *Ibidem*, 44-45.

54 Jacques Derrida, “Théologie de la traduction,” 376.

55 *Ídem*.

56 *Ibidem*, 377.

son una y la misma, solo que aquella en lo ideal, esta en lo real.”⁵⁷ *In-Eins-Bildung* es la idea en tanto unidad de instancias disociadas: sus emanaciones son idénticas, análogas o traducibles la una en la otra. Por esta razón, Derrida ve este concepto como la clave de las *Lecciones* de Schelling, ya que “asegura la posibilidad fundamental de la traducción entre las diferentes categorías (entre lo real y lo ideal, y, por lo tanto, entre los contenidos sensibles e inteligibles, y, en las lenguas, entre las diferencias semánticas ideales y las formales, significantes, es decir, las diferencias sensibles).”⁵⁸ Por otra parte, la unidad de la razón y la imaginación implica la analogía entre la filosofía y la poesía, que Schelling profundiza a lo largo del texto. En la lección V, él reconoce que “hay un instinto artístico filosófico de la misma manera que existe uno poético”⁵⁹ y que “para la Filosofía se necesita la imaginación.”⁶⁰ Entre las consecuencias de esta analogía encontramos la idea de la originalidad formal de la filosofía. El privilegio de los filósofos sobre los matemáticos es que los primeros pueden ser originales, es decir, que pueden (y deben) dar una forma nueva al absoluto. “Cada susodicha nueva filosofía,” anota Schelling, “tiene que haber dado un nuevo avance a la forma.”⁶¹ Una filosofía debe ser formalmente original, es decir, debe ser una obra de arte o una obra poética y debe exponerse a la traducción. Esta observación capta el interés de Derrida, que enlaza la originalidad formal a la misma estructura analógica del conocimiento. “Tienen [los filósofos] la originalidad de poder ser originales porque son capaces de esta ‘transformación de las formas’ (*Wechsel der Formen*) que también exige una trans- o tra-ducción [*une trans- ou une tra-duction*].”⁶² Por último, él sugiere que el

57 Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 55.

58 Derrida señala que, por último, este principio de la traducción resiste a la traducción misma: en otras palabras, no detiene el proceso de la traducción. “Ello mismo resiste a la traducción. El hecho de que pertenece a la lengua alemana y a la explotación de los múltiples recursos de la *Bildung* en *In-Eins-Bildung* sigue siendo un desafío. La traducción francesa, uni-formación, aparte del hecho de que deforma la lengua francesa, ya que la palabra no existe, borra el recurso al valor de la imagen que es precisamente lo que marca la unidad de la imaginación (*Einbildungskraft*) y de la razón, su cotraducibilidad. No estoy tomando los traductores al juicio. Sin duda, la suya es la mejor opción posible. Solo quería subrayar una paradoja: el concepto de la traducibilidad fundamental está ligado poéticamente al lenguaje natural y resiste a la traducción” (Derrida, “*Théologie de la traduction*,” 378).

59 Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 53.

60 *Ibidem*, 55.

61 *Ibidem*, 53.

62 Jacques Derrida, “*Théologie de la traduction*,” 380. A propósito de la originalidad de los filósofos, Derrida escribe: “Cada ‘nueva’ filosofía, él observa, ha tenido que dar un nuevo ‘paso’ en la forma. Junto con una nueva filosofía debe haber una inventividad formal, una originalidad poética, y por lo tanto una provocación así como un desafío a la traducción. En este caso hay un problema de traducción filosófica, un problema interno y esencial que no se podía plantear entre los filósofos tradicionales, al menos en la medida en que no enlazan la racionalidad filosófica, o la semántica filosófica en general, con el cuerpo poético, con la realidad de una forma y un idioma. Esta es la originalidad de Schelling: la de decir que una filosofía puede y debe poseer originalidad, que la originalidad formal es esencial para ella,

fundamento de esta organización es la misma teología ya que el saber originario es el saber de Dios y, como Schelling plantea en el pasaje dedicado a Kant, “la teología en la que se ha hecho objetivo lo más íntimo de la filosofía, debe ser la primera y superior [facultad].”⁶³ Por lo tanto, desde el título de su análisis, Derrida propone que releamos la estructura analógica del conocimiento en Schelling como una “teología de la traducción.”

Dentro de esta estructura, como se lee en un pasaje citado anteriormente, no puede haber una facultad de filosofía (“no hay ninguna, ni debe haberla,”⁶⁴ en la medida en que la filosofía es la clave de la organización analógica (“aquello que es todo, no puede ser [...] nada en particular”⁶⁵). Como sugiere Derrida, el título mismo de la lección VII, en el cual se encuentra este pasaje, anuncia una contestación de la división kantiana de las facultades. “*Sobre algunas oposiciones externas a la filosofía, preferentemente las de las ciencias positivas,*”⁶⁶ nos hace pensar que las distinciones mencionadas no se entienden desde la perspectiva del *In-Eins-Bildung*, el saber originario, la filosofía, etc.⁶⁷ Es desde esta perspectiva que la arquitectura de la universidad debe ser rediseñada. Debido a la unidad de la filosofía y las artes, la división de las facultades consiste en la organización de las objetivaciones parciales y determinadas de la filosofía, comenzando con la más alta, la teología. Lo que sorprende de esta división es que “no podría haber, en caso alguno, ninguna facultad filosófica sino una facultad de las artes.”⁶⁸ Si la filosofía y las artes constituyen el principio de la traducción y la organización del conocimiento a través de las diversas ciencias, podemos admitir la idea de la facultad de artes (también para la filosofía) como una concesión a la unidad de la filosofía y el arte y, por lo tanto, a la *In-Eins-Bildung*.⁶⁹

La presuposición de la arquitectura institucional que Schelling ha desarrollado hasta ahora es que no puede haber una disociación entre la filosofía y el Estado como poder. La facultad de artes en la cual tendría lugar la filosofía guarda los

y, por lo tanto, ella es también una obra de arte” (Ibidem 379-380). También: “Es una vez más el *Bild* que garantiza la analogía de traducción entre el arte, especialmente la poesía, y la filosofía: la poesía y la filosofía, que otra variedad de diletantismo imagina ser opuestos, son similares en que ambas requieren una imagen [*Bild*] del mundo original, auto-producida” (Ibidem 383).

63 Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 73.

64 Ídem.

65 Ídem.

66 Ibidem, 65.

67 “El título de la lección indica claramente que esta oposición entre la filosofía y las ‘ciencias positivas’ es externa y, por lo tanto, filosóficamente injustificada, no suficientemente pensada. De hecho, el sistema de límites oposicionales sobre el que se construye el *Conflicto de las facultades* permanece externo e injustificado” (Derrida, “*Théologie de la traduction*,” 382).

68 Ibidem, 73.

69 Derrida observa: “Se trata solo de una concesión de paso, pues la lógica exigiría que no haya más un departamento tanto para esta traducción total como para la filosofía omnipresente” (Derrida, “*Théologie de la traduction*,” 383-384).

rasgos de la filosofía kantiana precisamente allí donde ella se desmarca de esta última. Por un lado, el Estado le concede una libertad incondicionada, por el otro, ella no se opone al poder gubernamental. Schelling escribe: “Solamente hay que precisar que las Artes no pueden ser nunca un poder externo y tampoco pueden ser privilegiadas ni limitadas por el Estado. (Solamente la Filosofía es deudora del Estado de una libertad no condicionada [*Nur der Philosophie ist der Staat unbedingte Freiheit schuldig*]).”⁷⁰ Esta hipótesis se basa en el concepto poskantiano e idealista de la filosofía como el pensamiento del saber y la unidad originaria: la disociación de las instancias del conocimiento y la acción es externa a la filosofía y, por lo tanto, el Estado resulta ser la traducción más general del saber originario en lo real. Schelling identifica la oposición conocimiento/acción como un legado de los últimos tiempos (lo que él llama “pseudo-Ilustración”⁷¹), que Kant hace explícito en la transición de la filosofía teórica a la moral. “Como una oposición externa a la Filosofía,” él afirma, “hay que considerar la ya mencionada del saber y el obrar en su aplicación.”⁷² El Estado es la realización u objetivación más general de la unidad entre el conocimiento y la acción. Dentro del Estado, las ciencias se hacen objetivas como ciencias positivas y así se disocian la una de la otra, es decir, de su unidad en el saber originario.

La conversión en real del saber sucede solamente por medio del obrar, que se expresa nuevamente y de forma externa mediante productos ideales. El más general de ellos es el Estado (...) Pero precisamente porque el Estado mismo no es más que un saber que se ha hecho objetivo, abarca necesariamente en sí, de nuevo, un organismo externo para el saber, como tal, al mismo tiempo un estado ideal y espiritual; las ciencias, sin embargo, en la medida en que ellas alcanzan la objetividad por, o en relación, con el Estado, se llaman Ciencias Positivas. El paso a la realidad plantea necesariamente la separación general de las ciencias como específicas, ya que solamente son una en el protosaber.⁷³

70 Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 73.

71 *Ibidem*, 64.

72 *Ídem*. “Esta no es que estuviera fundamentada, de ninguna manera, en el espíritu de la cultura moderna, es un producto de la época más reciente, un vástago de la ya conocida pseudo-Ilustración. Conforme a ella no hay más que una Filosofía práctica y ninguna teórica. A la manera de Kant, que tras haber convertido en la Filosofía teórica, la idea de Dios, la eternidad del alma, etc., en simples ideas, buscaba darles a éstas en el credo ético una especie de confirmación, de esta manera se expresa en aquellas aspiraciones solo el logro finalmente feliz de la liberación completa con respecto a las ideas, para las que debería servir de equivalente una supuesta moral” (*Ibidem*, 64-65).

73 *Ibidem*, 71-72. Derrida parafrasea este pasaje de la siguiente manera: “¿Qué es el Estado? El devenir-objetivo del saber originario en el modo de la acción. También es la más universal de las producciones ideales que objetivan y, por lo tanto, traducen el saber. El Estado es una forma de conocimiento, traducido de acuerdo con el arquetipo del mundo de las ideas. Sin embargo, ya que solo es el devenir-objetivo del saber, el Estado mismo es a su vez transportado

Derrida recuerda que la idea de “libertad incondicionada” como el privilegio de la filosofía se hace eco de una “afirmación de Kant, al menos para la filosofía ya que juzga la verdad.”⁷⁴ Pero aquí podemos encontrar también el punto de separación entre Schelling y Kant. Como Derrida explica, Schelling rechaza el concepto de la filosofía como separada del poder del Estado y, por consiguiente, expuesta a esto. En última instancia, esto significaría la clausura de la filosofía teórica. Como observa Derrida, “Schelling insinúa que Kant somete el departamento de filosofía, en un edificio público, a la potencia externa del Estado.”⁷⁵ Por el contrario, el concepto de Estado, ya que es elaborado por Schelling desde la perspectiva del saber originario y la *In-Eins-Bildung*, parece comprometer la libertad de la filosofía y dejar que esta sea abarcada por su afuera (es decir, por el poder gubernamental). Según Derrida, la implicancia más relevante de este concepto sería la soberanía absoluta del Estado. “El pensamiento schellingeano de la uni-totalidad o de la uni-formación como la traducción generalizada, traducción ontoteológica sin rupturas, sin opacidad, una traducción universal reflexiva, puede conducir a la absolutización totalizadora del Estado que Kant a su vez consideraba peligrosa y anti-liberal.”⁷⁶ Si pensamos con Schelling que el Estado es el devenir-objetivo del saber y que incluye las ciencias positivas, entonces no se pueden admitir las distinciones rigurosas y los conflictos virtuales descritos por Kant. Por el contrario, podemos suponer que la filosofía y el Estado comparten un fundamento teológico. Derrida escribe:

Las facultades superiores ya no se pueden separar de la facultad inferior. La diferenciación de las ciencias positivas se hace a partir del saber originario, en la imagen del modelo inferior de la filosofía. Las tres ciencias positivas no son otra cosa que la diferenciación, la traducción diferenciada del saber originario y, por lo tanto, de la filosofía. Hay una identidad profunda y esencial entre la filosofía y el Estado. Es el mismo texto, el mismo texto original, si uno sabe cómo leer su identidad desde el punto de vista del *Ur-Wissen*.⁷⁷

El concepto de Estado en Schelling y sus consecuencias para la organización del saber se empujan más allá de los puntos intraducibles del proyecto kantiano (es decir, las distinciones entre la universidad y su afuera), cuyo anacronismo ellos contribuyen a denunciar. Al mismo tiempo, también parecen llevar a su

o transpuesto en un organismo externo con el fin del saber como tal, en una especie de estado espiritual e ideal, y estas son las ciencias positivas, es decir, la universidad, que es finalmente una parte del Estado, una figura del Estado, su *Übertragung*, las *Übersetzungen* que transponen el Estado en las ciencias positivas. El Estado-como-saber es aquí una transposición del Estado-como-acción” (Derrida, “Théologie de la traduction,” 388-389).

74 Jacques Derrida, “Théologie de la traduction,” 385.

75 *Ibidem*, 388.

76 *Ídem*.

77 *Ibidem*, 389.

cumplimiento del destino implícito en aquel proyecto, el destino de la invasión de la universidad por su afuera o el poder. Es por esta razón, creo, que Derrida propone extender de un nivel “especulativo” e “idealista” a uno “realista” y “moderno”⁷⁸ la formulación de Schelling de que el Estado es el devenir-objetivo del saber. “Una politología hoy en día no puede construir el concepto de Estado sin incluir en ello la objetivación del saber y su objetivación en las ciencias positivas,” afirma Derrida. “Sería fácil mostrar hoy en día,” continúa, “en qué medida un Estado moderno es la realización [*mise-en-oeuvre*] de un saber. No solo porque tiene una política de la ciencia que él quiere guiar por sí mismo, sino porque se forma y transforma por sí mismo, en su concepto, su discurso, su retórica, sus métodos, etc., según el ritmo de la techno-ciencia.”⁷⁹

El derecho a la deconstrucción

En *La universidad sin condición*, esta es mi última hipótesis, Derrida desarrolla su propia contribución al discurso sobre la universidad moderna. Él pretende romper con la tradición delimitada entre Kant y Heidegger, asumiendo la afirmación kantiana de la libertad incondicionada de la universidad y empujándola hasta sus límites, es decir, disociándola de su relación implícita con el principio de razón y el poder. Mediante esta disociación, Derrida nos ofrece la palanca para otro pensamiento de la universidad, la universidad sin condición, y de su relación con el poder. Él elabora el concepto de una libertad que ya no remite a una razón que se da la ley a sí misma, sino se enlaza con el derecho a la deconstrucción.

Desde la primera página del texto, Derrida evoca la tradición de la universidad moderna en que él sitúa su escritura. “El largo título propuesto significa, en primer lugar, que la universidad moderna *debería ser sin condición* [*sans condition*].”⁸⁰ Derrida reproduce la afirmación kantiana de la incondicionalidad de la universidad, también refrendada por Schelling. Como explica Kant, la

78 *Ibidem*, 391.

79 *Ibidem*, 392. Sobre este punto: “Un discurso político que no hable de la ciencia se perdería en la charla y la abstracción. Hoy más que nunca la determinación del Estado incluye el estado de la ciencia, de todas las ciencias, de la totalidad de la ciencia. La forma en que el Estado se estructura (no hablemos del gobierno) depende esencialmente y concretamente del estado de todas las ciencias y techno-ciencias. Las ciencias llamadas ‘fundamentales’ [*fondamentales*] ya no pueden distinguirse de las ciencias ‘finalizadas’ [*finalisées*]. Y lo que con razón se ha llamado el complejo militar-industrial del Estado moderno presupone esta unidad del fundamental y el finalizado” (*Ibidem*, 391). Estas conclusiones parecen preocupar a Derrida, así como preocuparon a Kant. En una nota, él observa: “El principio de uni-formación o uni-totalidad también puede ser preocupante, desde el punto de vista de Kant así como desde nuestra perspectiva actual. Como veremos, en este principio el Estado puede recuperar subrepticamente todo su poder, el poder mismo de la totalidad” (*Ibidem*, 386). Como trataré de demostrar en la sección final de este ensayo, es precisamente a esta preocupación que Derrida responde en *La universidad sin condición*.

80 Derrida, *La universidad sin condición*, 9.

universidad se despega de su afuera, es decir, del poder y del Estado, y reclama para sí el papel de la censura a la luz de la verdad. Derrida reformula este concepto de la universidad en los siguientes términos: “Dicha universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad *incondicional* [*inconditionnelle*] del cuestionamiento y de proposición e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*.”⁸¹ Pero esta incondicionalidad es también el punto de fractura entre Derrida y la tradición kantiana y poskantiana de la universidad. Él desarrolla las implicancias de esta tradición llevándola más allá de sí. Por lo tanto, la libertad incondicionada de la universidad es más que crítica, es deconstructiva. Ella consiste en el derecho a la deconstrucción, es decir, a denunciar la síntesis de la libertad y el poder en la universidad de Kant y, más en general, en la crítica. Derrida lo define como el “derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no solo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento.”⁸²

Las consecuencias de esta interpretación de la incondicionalidad de la universidad son la disociación absoluta del poder y la exposición a este último. En primer lugar, la universidad sin condición se opone a todos aquellos poderes cuya apropiación de la universidad, como Derrida señala en los ensayos anteriormente examinados (en el marco de la crítica poskantiana), se encuentra prescrita en el concepto kantiano de la misma. Además, la universidad sin condición se opone a la crítica y, en particular, a la libertad incondicionada de la universidad de Kant. Entonces ella se desmarca del poder, como la universidad de Kant y aún más allá de esta última.

Consecuencia de esta tesis: al ser incondicional, semejante resistencia podría oponer la Universidad a un gran número de poderes: a los poderes estatales [...], a los poderes económicos [...] a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir. La universidad debería, por lo tanto, ser también el lugar en el que nada está a resguardo de ser cuestionado, ni siquiera la figura actual y determinada de la democracia; ni siquiera tampoco la idea tradicional de crítica, como crítica teórica, ni siquiera la autoridad de la forma “cuestión,” del pensamiento como cuestionamiento. Por eso, he hablado sin demora y sin tapujos de deconstrucción.⁸³

81 *Ibidem*, 9-10. Derrida evoca la tradición kantiana también en la siguiente formulación: “en principio y de acuerdo con su vocación declarada, en virtud de su esencia profesada, esta debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica —*más que crítica*— frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos” (*Ibidem*, 12). El pasaje entre guiones (énfasis agregado) anuncia el paso dado más allá de la crítica.

82 *Ibidem*, 12.

83 *Ibidem*, 14.

Una vez más, Derrida liga la universidad sin condición al derecho a deconstruir la síntesis de la libertad y el poder en la crítica, así como la síntesis de la democracia y el poder en las figuras históricas de la democracia. En segundo lugar, al ser sin poder, la universidad sin condición puede ser apropiada por cualquier poder. Por esta razón, ella no existe *de facto*. Una vez más como la universidad kantiana y aún más allá de esta última, la universidad sin condición está expuesta al poder.

Hay que insistir más en ello: si dicha incondicionalidad constituye, en principio y *de jure*, la fuerza invencible de la Universidad, aquella nunca ha sido, de hecho, efectiva. Debido a esa invencibilidad abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. Exhibe la impotencia de la universidad, la fragilidad de sus defensas frente a todos los poderes que la rigen, las sitúan y tratan de apropiársela. Porque es ajena al poder, porque es heterogénea al principio de poder, la universidad carece también de poder propio.⁸⁴

Derrida retoma el concepto de centros de investigación que había elaborado antes, en su lectura de la universidad kantiana, para mostrar la intraducibilidad de esta universidad y su destino de ser incorporada por el poder. Aquí él desmarca la universidad sin condición de los centros de investigación, así como reconoce la exposición de la primera a la invasión de estos últimos. De nuevo, esto se debe leer en el marco y, sin embargo, más allá del concepto kantiano de la universidad, así como en el marco y, sin embargo, más allá de lo que Derrida identifica, en su ensayo sobre Schelling, con una proposición moderna sobre la universidad. “Digo bien ‘la universidad,’ porque distingo aquí, *stricto sensu*, la universidad de todas las instituciones de investigación que están al servicio de finalidades y de intereses económicos de todo tipo,” afirma Derrida. “Yo digo ‘sin condición,’” él continúa, “tanto como ‘incondicional’ para dar a entender la connotación del ‘sin poder’ o del ‘sin defensa’: porque es absolutamente independiente, la universidad también es una ciudadela expuesta. Se ofrece, permanece expuesta a ser tomada, con frecuencia se ve abocada a capitular sin condición.”⁸⁵

En este punto Derrida se pregunta cómo podemos afirmar la universidad sin condición, esta incondicionalidad que existe solo *de jure*, que se opone y, por

84 *Ibidem*, 16.

85 *Ídem*. “Sí, se rinde, se vende a veces, se expone a ser simplemente ocupada, tomada, vendida, dispuesta a convertirse en la sucursal de consorcios y de firmas internacionales. Hoy en día, en Estados Unidos, y en el mundo entero, juega una baza política importante: ¿en qué medida la organización de la investigación y de la enseñanza debe ser sustentada, es decir, directa o indirectamente controlada, digamos, con un eufemismo ‘patrocinada,’ con vistas a intereses comerciales e industriales? Dentro de esta lógica, como sabemos, las Humanidades son con frecuencia los rehenes de los departamentos de ciencia pura o aplicada que concentran las inversiones supuestamente rentables de capitales ajenos al mundo académico” (*Ibidem*, 17).

lo tanto, se somete a todo poder. “¿Puede (y, si así es, ¿cómo?) la Universidad,” escribe Derrida, “afirmar una independencia incondicional, reivindicar una especie de soberanía, una especie muy especial [...] sin correr nunca el riesgo de lo peor, a saber, de tener que rendirse y capitular sin condición, que permitir que se la tome o se la venda a cualquier precio?”⁸⁶ Él parece sugerir una respuesta al determinar las humanidades como “lugar de resistencia irredenta e incluso, analógicamente, como una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento.”⁸⁷ En la estela de Kant y, de nuevo, más allá de él, Derrida imagina un conflicto entre la universidad —en particular, las humanidades— y los poderes, en la forma de la desobediencia civil. Esta última consiste en autorizarnos “a deconstruir todas las figuras determinadas que esa incondicionalidad soberana ha podido adoptar a lo largo de la historia.”⁸⁸ Desde esta perspectiva, Derrida está reescribiendo el concepto tradicional de desobediencia civil en el momento en que identifica la ley superior, en la base de la cual se desobedece, con el concepto de la justicia o del derecho a la deconstrucción, y piensa en la desobediencia misma como el trabajo de la deconstrucción, es decir, de la disociación de la incondicionalidad y el poder.

En lo que sigue Derrida propone una transformación y extensión de las humanidades, más allá de su “concepto conservador y humanista,”⁸⁹ como el lugar privilegiado de este trabajo de deconstrucción.⁹⁰ En el marco de este nuevo concepto de las humanidades, él recupera el tema de la originalidad formal que Schelling exige a las obras filosóficas. En este caso, no solo la filosofía, sino también las humanidades transformadas inventan formas nuevas para afirmar la incondicionalidad sin poder, la disociación de la incondicionalidad y del poder, y no su unidad originaria. Esto no sería “para cerrarse ni para reconstruir ese fantasma abstracto de soberanía,” explica Derrida, “sino para resistir efectivamente, aliándose con fuerzas extra-académicas, para oponer una contraofensiva inventiva, con sus obras, a todos los intentos de reapropiación (política, jurídica, económica, etc.) a todas las demás figuras de la soberanía.”⁹¹

86 *Ibidem*, 17.

87 *Ibidem*, 19.

88 *Ibidem*, 20.

89 *Ídem*.

90 “Ese nuevo concepto de las Humanidades, sin dejar de permanecer fiel a su tradición, debería incluir el derecho, las teorías de la traducción así como lo que se denomina, en cultura anglosajona —una de cuya formaciones originales constituye—, la ‘theory’ (articulación original de teoría literaria, de filosofía, de lingüística, de antropología, de psicoanálisis, etc.), pero también, por supuesto, en todos esos lugares, a prácticas deconstructivas” (*Ídem*).

91 *Ibidem*, 76.

Contra la universidad operacional

Marilena Chaui
Universidade de São Paulo

1. Las transformaciones de la universidad: del espacio público a la privatización del saber

Desde su surgimiento (en el siglo XIII europeo), la universidad siempre fue una institución social, es decir, una *acción* social, una *práctica* social fundada en el reconocimiento público de su legitimidad y de sus atribuciones, en un principio de diferenciación que le confiere autonomía frente a otras instituciones sociales, y estructurada por ordenamientos, reglas, normas y valores de reconocimiento y de legitimidad propios. La legitimidad de la universidad moderna se fundó en la conquista de la idea de autonomía del saber frente a la religión y al Estado, por lo tanto, en la idea de un conocimiento guiado por su propia lógica, por necesidades inmanentes a él, tanto desde el punto de vista de su invención o descubrimiento como desde el de su transmisión. Por eso mismo, la universidad europea se hizo inseparable de las ideas de *formación*, *reflexión*, *creación* y *crítica*. Con las luchas sociales y políticas de los últimos siglos, con la conquista de la educación y de la cultura como derechos, la universidad devino una institución social inseparable de la idea de democracia y de democratización del saber: sea para materializarla, sea para oponerse a ella, la institución universitaria no puede sustraer la referencia a la democracia como idea reguladora, ni puede eludir responder, afirmativa o negativamente, al ideal socialista.

Hoy, sin embargo, la universidad pasó a ser afrontada como una organización social.¹ ¿Qué significa, entonces, pasar de la condición de institución social a la de organización social? Antes que nada significa pensar una institución a partir de la idea y de la práctica de la administración. Como mostró la Teoría crítica

1 La oposición entre institución social y organización social como definición de la universidad es propuesta por Michel Freitag, *Le naufrage de l'université* (Paris: La Découverte, 1995) [Trad. esp.: *El naufragio de la universidad y otros ensayos de epistemología política* (Barcelona: Pomares, 2004)], siguiendo varias de las ideas de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Aquí trabajaremos a partir de la oposición realizada por el autor.

de la Escuela de Frankfurt, la idea de administración es inseparable del modo de producción capitalista como producción de equivalencias para el mercado. El capitalismo estableció una mercancía como equivalente universal que sirve para establecer el valor de todas las otras mercancías, el dinero, generalizador del intercambio de equivalencias. La universalización de los equivalentes hace que todo sea equivalente a todo o que cada equivalente pueda ser considerado homogéneo a cualquier otro. Esa homogeneización permite el surgimiento de la idea y de la práctica de la administración como un conjunto de reglas y principios formales idénticos para todas las instituciones formales. Así, no hay diferencia entre administrar una ensambladora de vehículos, un centro comercial o una universidad. Es la administración la que transforma una institución social en una organización.

De hecho, una organización difiere de una institución al definirse en relación a otra práctica social, o sea, la de su instrumentalidad: ésta refiere al conjunto de medios particulares, para la obtención de un objetivo particular. No refiere precisamente a acciones articuladas a las ideas de reconocimiento externo e interno, de legitimidad externa e interna, sino a operaciones definidas como estrategias jalonadas por las ideas de eficacia y de éxito en el empleo de determinados medios para alcanzar el objetivo particular que la define. Está regida por las ideas de gestión, planeamiento, previsión, control y éxito. No le compete discutir o cuestionar su propia existencia, su función, su lugar en el interior de la lucha de clases, pues aquello que para la institución social universitaria es crucial, es, para la organización, un dato fáctico. Ella sabe (o juzga saber) porqué, para qué y dónde existe.

La institución social aspira a la universalidad. La organización sabe que su eficacia y su éxito dependen de su particularidad. Eso significa que la primera tiene a la sociedad como su principio y su referencia normativa y valorativa, mientras que la segunda se tiene nada más que a sí misma como referencia en un proceso de competición con otras que fijarán los mismos objetivos particulares. En otras palabras, la institución se percibe inserta en la división social y política, y busca definir una universalidad (sea imaginaria o deseable) que le permita responder a las contradicciones impuestas por la división. La organización, en cambio, pretende dirigir su espacio y tiempo particulares aceptando como dato bruto su inserción en uno de los polos de la división social y su objetivo, lejos de responder a las contradicciones, es ganar la competencia con sus supuestos iguales. En síntesis, la institución está orientada hacia el espacio público, en tanto la organización está determinada por la privatización de los conocimientos.

¿Cómo fue posible ese paso de la idea de la universidad como institución social a su definición como organización prestadora de servicios?

La forma actual del capitalismo se caracteriza por la fragmentación de todas las esferas de la vida social, partiendo de la fragmentación de la producción, de la dispersión espacial y temporal del trabajo, de la destrucción de los referentes

que marcaban la identidad de clase y las formas de la lucha de clases. La sociedad *aparece* como una red móvil, inestable, efímera de organizaciones particulares definidas por estrategias y programas particulares compitiendo entre sí. Sociedad y Naturaleza son reabsorbidas la una en la otra y la una por la otra porque ambas dejaron de ser un principio interno de estructuración y diferenciación de las acciones naturales y humanas para volverse, abstractamente, “medio ambiente”; y “medio ambiente” inestable, fluido, permeado por un espacio y un tiempo virtuales, que nos alejan de cualquier densidad material; “medio ambiente” peligroso, amenazador y amenazado, que debe ser dirigido, programado y controlado por estrategias de intervención tecnológicas y juegos de poder. Por eso mismo, la permanencia de una organización depende muy poco de su estructura interna y mucho más de su capacidad de adaptarse rápidamente a los constantes cambios de la superficie del “medio ambiente.” Lo que interesa es la idea de flexibilidad, que indica la capacidad adaptativa a los cambios ininterrumpidos e inesperados. La organización pertenece al orden biológico de la plasticidad del comportamiento adaptativo.

En Brasil, este paso de la universidad, de una condición de institución a la de organización, se insertó en ese cambio general de la sociedad bajo los efectos del neoliberalismo, por tanto, del encogimiento del espacio público de los derechos y de la expansión del espacio privado de los intereses de mercado. Ese cambio, iniciado bajo la dictadura, fue consolidado a fines de los años noventa con los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso. Aunque en los gobiernos de Lula (2003-2011) y Dilma Rousseff (2012-2016) se haya intentado recuperar el sentido de universidad pública como institución social,² el proceso de transformación en una organización ya había sido consolidado por los propios dirigentes universitarios que lo impusieron como si fuese un movimiento natural y necesario de la historia y de la sociedad.

Podemos decir que ese cambio de la universidad pública brasileña se dio en tres fases sucesivas. La primera, anterior al neoliberalismo, y las dos siguientes ya bajo el modelo neoliberal. En la primera fase, durante la dictadura (1964-1980), se volvió una *universidad funcional* volcada hacia la formación rápida de profesionales requeridos por el mercado de trabajo como mano de obra altamente calificada; adaptándose a las necesidades del mercado, la universidad alteró sus currículos, programas y actividades para garantizar la inserción profesional de los estudiantes en el mercado de trabajo, separando cada vez más docencia e investigación. En la segunda fase, durante la Nueva República (1985-1994), se convirtió en *universidad de resultados*, esto es, sin preocupación por la calidad de la docencia y volcada

2 En estos dos gobiernos fue ampliada la red de universidades públicas federales (programa REUNI), creado el programa de becas de estudio universitario para jóvenes de familias de bajos ingresos (PROUNI), así como los programas de cuotas universitarias para estudiantes negros y para aquellos provenientes de las escuelas públicas de enseñanza secundaria (ENEM), transformando la composición de clase social de las universidades.

hacia la investigación, en conformidad con las ideas de eficiencia, productividad y competitividad, es decir, adoptando el modelo de mercado para determinar la calidad y cantidad de la investigación. Finalmente, en la tercera fase (1994-2002), se consolidó como *universidad operacional*, entendida como una organización social y, por tanto, volcada hacia dentro en cuanto estructura de gestión y de arbitraje de contratos.

¿Cómo opera esta universidad? Regida por contratos de gestión, avalada por índices de productividad, calculada para ser flexible, la universidad operacional está estructurada por estrategias y programas de eficacia organizacional y, por lo tanto, por la particularidad e inestabilidad de los medios y de los fines. Definida y estructurada por normas y patrones administrativos enteramente ajenos al conocimiento y a la formación intelectual, está pulverizada en micro organizaciones que ininterrumpidamente ocupan a sus docentes y curvan a sus estudiantes a exigencias exteriores al trabajo del conocimiento. La heteronomía de la universidad es visible a simple vista: el aumento insano de las horas-aula, la disminución del tiempo para maestrías y doctorados, la valoración por la cantidad de publicaciones, coloquios y congresos, la multiplicación de comisiones e informes, etc. Volcada hacia su propio ombligo, pero sin saber dónde se lo encuentra, la universidad operacional opera y por eso mismo no actúa. No sorprende, entonces, que ese operar coopere con su continua desmoralización pública y degradación interna.

¿Qué se entiende por docencia e investigación en la universidad operacional, productiva y flexible?

La primera es entendida como transmisión rápida de conocimientos, consignados en manuales de fácil lectura para los estudiantes, de preferencia, ricos en ilustraciones y con duplicado en CDs o directamente virtuales, gracias a las tecnologías electrónicas. El reclutamiento de profesores es realizado sin tener en cuenta si dominan o no el campo de conocimiento de su disciplina y las relaciones entre ella y otras disciplinas afines —el profesor es contratado ya sea por ser un investigador promisorio que se dedica a un tema muy especializado, o porque, sin tener vocación para la investigación, acepta ser aplastado y arrinconado por contratos de trabajo temporales y precarios, o mejor, “flexibles.” La docencia es pensada, en primer lugar, como habilitación rápida para graduados, que necesitan entrar prontamente en un mercado de trabajo del cual serán expulsados en pocos años, pues se volverán, en poco tiempo, jóvenes obsoletos y descartables; y, en segundo lugar, como correa de transmisión entre investigadores y el entrenamiento de nuevos investigadores. La docencia se reduce a transmisión y adiestramiento. Desapareció, por tanto, su marca esencial: la formación.

¿El detrimento de la docencia habría significado la valoración excesiva de la investigación? Y bien, ¿cómo es entendida la investigación en la universidad operacional?

A la fragmentación económica, social y política impuesta por la nueva forma del capitalismo, corresponde una ideología autodenominada posmoderna. Esa nomenclatura pretende marcar la ruptura con las ideas clásicas e ilustradas que cimentaron la modernidad. Para esa ideología, la razón, la verdad y la historia son mitos totalitarios; el espacio y el tiempo son sucesiones efímeras y volátiles de imágenes veloces —el espacio se reduce a la comprensión de los lugares y el tiempo a la comprensión de instantes sin pasado y sin futuro—, o sea, estamos inmersos en una realidad virtual que borra todo contacto con el espacio-tiempo en tanto estructura del mundo; la subjetividad no es la reflexión, sino la intimidad narcisista, y la objetividad no es el conocimiento de lo que es exterior de y diverso al sujeto, sino un conjunto de estrategias montadas sobre juegos de lenguaje, que representan juegos de pensamiento. La historia del saber aparece como intercambio periódico de juegos de lenguaje y de pensamiento, esto es, como invención y abandono de “paradigmas,” sin que el conocimiento jamás toque la propia realidad. ¿Qué puede ser la investigación en una universidad operacional bajo la ideología posmoderna? ¿Qué puede ser la investigación cuando razón, verdad e historia son tomadas como mitos, cuando el espacio y el tiempo se convirtieron en superficies achatadas por la sucesión de imágenes, cuando pensamiento y lenguaje se volvieron juegos, constructos contingentes cuyo valor es apenas estratégico?

En una organización, una “investigación” es una estrategia de intervención y de control de medios o instrumentos para la obtención de medios limitados. En otras palabras, una “investigación” es un *survey* de problemas, dificultades y obstáculos para la realización de los objetivos, y un cálculo de medios para soluciones parciales y locales de problemas y obstáculos igualmente locales. La investigación en este tipo de universidad no es conocimiento de alguna cosa, sino tenencia de instrumentos para intervenir y controlar alguna cosa. Por eso mismo, en una organización no hay tiempo para la reflexión, la crítica, el examen de conocimientos instituidos, su transformación o su superación. En una organización, la actividad cognitiva no tiene por qué realizarse. En contrapartida, en el juego estratégico de la competencia en el mercado, la organización se mantiene y se afirma si es capaz de proponer áreas de problemas, dificultades, obstáculos siempre nuevos, lo que es posible gracias a la fragmentación de los antiguos problemas en novísimos micro-problemas, sobre los cuales el control parece ser cada vez mayor. La fragmentación, condición de sobrevivencia de la organización, se torna real y propone la especialización como estrategia principal y entiende por “investigación” la delimitación estratégica de un campo de intervención y control. Es evidente que la valoración de ese trabajo solo puede ser hecha en términos comprensibles para una organización, esto es, en términos de costo-beneficio, pautada por la idea de productividad, que tasa el tiempo, el costo y la cantidad producida. He ahí la “investigación” en la universidad operacional.

En suma, si por investigación entendemos la investigación de algo que nos lanza a la interrogación, que nos pide reflexión, crítica, confrontación con lo instituido, descubrimiento, invención y creación; si por investigación entendemos el trabajo

del pensamiento y del lenguaje para pensar y decir lo que aún no ha sido pensado ni dicho; si por investigación entendemos una visión comprensiva de totalidades y síntesis abiertas que suscitan la interrogación y la búsqueda; si por investigación entendemos una acción civilizatoria contra la barbarie social y política, entonces, es evidente que no hay investigación en la universidad operacional.

La paradoja consiste en que la universidad operacional —lugar donde todas las cosas se transforman en objetos de conocimiento— no consigue colocarse a sí misma como objeto de conocimiento e inventar los procedimientos para la investigación de sí misma. Frente a la universidad, los científicos e investigadores parecen tomados por la ignorancia y la perplejidad, como si estuviesen frente a un fenómeno opaco e incomprensible. Como consecuencia tenemos que la universidad no parece capaz de crear sus propios indicadores y pasa básicamente a adoptar los indicadores de las empresas, la llamada “productividad,” sin saber cuál sería el sentido de éstos para la docencia y para la investigación. Por ende, los resultados de la evaluación universitaria han sido:

1. Con relación al autoconocimiento de la universidad (autoevaluación universitaria): casi nada es conseguido en la medida en que, en lugar de una interpretación de datos cualitativos y cuantitativos propuestos por la universidad, la evaluación propone un catálogo que va acompañado de un conjunto de conceptos abstractos: Bueno, Aceptable, Regular, Malo, como si un catálogo de actividades ofreciese las informaciones necesarias para la interpretación y permitiese que esta última hiciese auto-evaluación universitaria. Los informes obtenidos de este procedimiento no se distinguen de las guías telefónicas y tienen incluso menos utilidad.
2. Con relación a la especificidad de la acción universitaria: ¿cuál es la especificidad y el bien más preciado de la universidad? Ser una institución social constituida por diferencias internas que corresponden a las diferencias de sus objetos de trabajo, cada cual con una lógica propia de docencia e investigación, al contrario de las empresas que, por fuerza de la lógica del mercado, operan como entidades homogéneas para las que los mismos patrones de evaluación pueden ser utilizados en cualquier parte: costo-beneficio, cantidad, calidad, velocidad de la producción, velocidad de la información, eficiencia en la distribución de tareas, organización de la planta industrial, modernización de los recursos de información y conexión con el sistema mundial de comunicación, etc. En el caso de la universidad, más allá de que los criterios no pueden ser los mismos de la producción industrial y de la prestación de servicios post-industrial, la peculiaridad y la riqueza de la institución están justamente en la ausencia de homogeneidad, pues sus objetos de trabajo son diferentes y regidos por lógicas, prácticas y finalidades diferentes. Las evaluaciones en curso abandonan esa especificidad y, en lugar de valorar la diferencia y la heterogeneidad, las evaluaciones las consideran un obstáculo y se proponen producir, de cualquier manera, la homogeneidad.

2. Algunas posibilidades contra la universidad operacional

Cambiamos ahora nuestro foco a fin de proponer un conjunto de preguntas que nos ayuden a enfrentar la universidad operacional. Estas preguntas son de dos tipos: un conjunto de cuestiones se refiere a la definición de calidad académica y otro propone el tema de la compatibilidad o incompatibilidad entre la dimensión humanística y científica y la dimensión política de la universidad.

Comencemos por las preguntas relacionadas con la calidad académica.

1. ¿Los profesores e investigadores tienen condiciones efectivas de trabajo —salario, carrera, infraestructura de laboratorios? ¿Los estudiantes tienen condiciones efectivas de trabajo —salas de clase, equipamiento en los laboratorios, bibliotecas, computadores, instrumentos de precisión, vehículos para trabajo de campo?
2. ¿Los profesores están sumergidos en actividades administrativas y burocráticas o disponen de tiempo y recursos para variar los contenidos de sus cursos, preparar sus clases, investigar para nuevos cursos, introducir nuevas preguntas para los alumnos? ¿Exigen investigaciones de sus estudiantes, transmiten los clásicos de su área, las principales interrogantes e impases, las innovaciones más significativas? ¿O prevalece la falta de condiciones que llevan a la rutina, repetición, poca exigencia en la evaluación de los alumnos, poco conocimiento de los clásicos y de los principales problemas e innovaciones del área?
3. ¿Los cursos son capaces de mezclar información y formación? ¿Los estudiantes son introducidos, por medio del estilo de la clase y del método de trabajo del profesor, al estilo académico, o no? ¿Cuál es la bibliografía empleada? ¿Cómo es introducido el estudiante al trabajo de campo y de laboratorio? ¿Cómo enfrentan el profesor y los alumnos la precariedad de segundo grado en cuanto a informaciones y desconocimiento de lenguas extranjeras? ¿Qué tipos de trabajos se les exige a los alumnos?
4. ¿Cuáles podríamos considerar elementos indispensables de la excelencia del trabajo docente? Pensemos que, entre otros aspectos, la docencia excelente sería aquella que:
 - introduce a los estudiantes en los clásicos, los problemas y a las innovaciones del área;
 - varía y actualiza cursos y bibliografía, aprovechando los trabajos de investigación que el profesor está realizando (para una tesis, un libro o un artículo);
 - inicia al estudiante en el estilo y las técnicas de trabajo propios del área;
 - informa y forma nuevos profesores o profesionales no académicos del área;
 - fuerza a los estudiantes al aprendizaje de otras lenguas y consigue que los departamentos de lengua les ofrezcan cursos gratis;

- exige trabajos escritos y orales continuos de los estudiantes, ofreciéndoles una corrección explicativa de cada trabajo realizado, de modo que cada nuevo trabajo pueda ser mejor que el anterior, gracias a las correcciones, observaciones y comentarios del profesor;
- el profesor incentiva los diferentes talentos, sugiriendo trabajos que, posteriormente, ayudarán al estudiante a optar por un área de trabajo académico, o un área de investigación o un aspecto de la profesión escogida y que será ejercida después de la graduación —en suma, la docencia forma nuevos docentes, incentiva nuevos investigadores, y prepara profesionalmente para actividades no académicas.

En el caso de la investigación, también podemos formular un conjunto de interrogantes sobre su calidad:

1. ¿Los temas escogidos son relevantes en el área, ya sea porque enfrentan impases y dificultades teóricas y prácticas existentes, ya sea porque innovan en métodos y resultados, abriendo camino para nuevas investigaciones?
2. ¿Conoce el investigador varias alternativas metodológicas y sus implicaciones científicas, políticas e ideológicas, de modo que al escoger la metodología, lo hace con conocimiento de causa?
3. ¿El investigador conoce el estado del arte en el tema que está investigando: las discusiones clásicas y las discusiones más recientes sobre el asunto? ¿El investigador dispone de tiempo para varias horas seguidas de trabajo? ¿Recibe apoyo financiero para ello?
4. ¿El profesor guía y estimula nuevas líneas para sus orientados y es científicamente receptivo a otras conclusiones, incluso cuando estas contrarían sus propios resultados e ideas? ¿El orientador estimula estadias en el extranjero, escogiendo los lugares donde, de hecho, el tema trabajado por sus orientados han sido objeto de investigaciones importantes? ¿El orientador lucha para que haya condiciones de infraestructura para su trabajo y el de sus orientados?
5. ¿El profesor guía tiene clara la necesidad de diferenciar los plazos para sus tesis, en virtud del tema por ellos escogido, de las diferentes condiciones de vida y de trabajo de sus tesis, de las facilidades o dificultades de expresión de cada uno de ellos, de la infraestructura y de la bibliografía disponible para los diferentes trabajos de sus tesis?
6. ¿El profesor guía y estimula la formación de pequeños grupos de discusión y de seminarios de sus tesis? ¿Respeto la investigación solitaria, conforme al tipo de tema de sus tesis? ¿El profesor guía no se apropia de los trabajos de sus tesis y las publica a su nombre? ¿No explota a sus tesis como fuerza de trabajo?
7. ¿La universidad reconoce la importancia de la investigación y crea condiciones para que se realice, se renueve y se amplíe (mediante bibliotecas, laboratorios,

instrumentos y equipamiento, intercambios nacionales e internacionales, presupuesto para la publicación de revistas, para editoriales universitarias, para coediciones con editoriales comerciales, becas)?

8. ¿El investigador puede contar con el reconocimiento público de su trabajo, tanto por la publicación como por el empleo académico, profesional o social que de él es o será hecho? ¿El investigador puede tener la expectativa de reproducir su aprendizaje y formar nuevos investigadores porque otras universidades del país pueden contratarlo, o porque su propia universidad tiene una previsión de ampliación de los cuadros? ¿El investigador tiene clara la diferencia entre investigación y consultoría, entre investigación y asesoría?

Indagaciones como estas pueden ayudarnos a formular un concepto de excelencia en la investigación y encontrar criterios cualitativos para evaluarla, como por ejemplo:

1. *La innovación*: sea por el tema, por la metodología, por el descubrimiento de dificultades nuevas, por realizar una reformulación del saber anterior sobre el tema;
2. *La durabilidad*: la investigación no es servil a las modas y su sentido no termina cuando la moda académica se esfuma porque no nace de ella;
3. *La obra*: la investigación no es un fragmento aislado de ideas que no tendrán secuencia, si no que crea pasos para trabajos siguientes, del propio investigador o de otros, sean sus tesis, sean los participantes del mismo grupo o sector de investigación; hay obra cuando hay continuidad de preocupaciones e investigaciones, cuando alguien retoma el trabajo de otro, y cuando se forma una tradición de pensamiento en el área;
4. *Pensabilidad*: la investigación hace que nuevas cuestiones conexas, paralelas o del mismo campo puedan ser pensadas, aunque no hayan sido trabajadas por el mismo investigador; o que cuestiones ya existentes, conexas, paralelas o del mismo campo puedan ser percibidas de manera diferente, suscitando un nuevo trabajo de pensamiento por parte de otros investigadores;
5. *Efecto social, político o económico*: la investigación alcanza receptores extra académicos para los cuales el trabajo pasa a ser referencia de acción, sea porque asume la idea de investigación aplicada, a ser realizada por otros agentes, sea porque sus resultados son percibidos como directa o indirectamente aplicables e diferentes tipos de acción;
6. *Autonomía*: la investigación suscita efectos más allá de los pensados o previstos por el investigador, aunque lo esencial es que haya nacido de exigencias propias e internas al mismo investigador y al de su área de actividad, de la necesidad intelectual y científica de pensar sobre un determinado problema, y no por determinación externa al investigador (incluso aunque hayan sido otros sujetos académicos, sociales, políticos o económicos los que puedan haber despertado en el investigador la necesidad y el interés de la investigación, ésta solo deviene

excelente cuando es nacida de una exigencia interna al pensamiento y a la acción del propio investigador);

7. *Articulación de dos lógicas diferentes, la lógica académica y la lógica histórica* (social, económica, política): la investigación innovadora, durable, autónoma que produce una obra y una tradición de pensamiento y que suscita efectos en la acción de otros sujetos es aquella que busca responder a las indagaciones surgidas de la experiencia histórica y para las cuales la experiencia, como experiencia, no posee respuestas; en otras palabras, la calidad de una investigación se mide por la capacidad de enfrentar los problemas científicos, humanísticos y filosóficos puestos por las dificultades de la experiencia de su propio tiempo; una investigación es menos perecible y significativa cuanto más reflexión, investigación y respuesta a su tiempo ofrezca.
8. *Articulación entre lo universal y lo particular*: la investigación excelente es aquella que, tratando de algo particular, lo hace de tal manera que su alcance, su sentido y sus efectos tienden a ser universalizables —cuanto menos genérica y más particular, mayor posibilidad de poseer aspectos o dimensiones universales (es por eso, y no para medir puntos, que podrá llegar a ser publicada y conocida internacionalmente, cuando el tiempo de esa publicación advenga). Es ahí donde la preocupación de los directores de tesis debe converger en el momento en que los estudiantes escogen un tema de iniciación a la investigación, que anticipa el futuro magíster o futuro doctor, de modo que el primer tema sea un ejercicio preparatorio para las elecciones siguientes, garantizando, al final del transcurso, un nuevo investigador en condiciones de realizar nuevos trabajos en los cuales la articulación entre lo particular y lo universal se torne perceptible para él por haber aprendido, en la iniciación y en el magíster, a trabajar sobre lo particular con rigor y originalidad.

Ese conjunto de aspectos nos encaminan, entonces, hacia la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad entre la dimensión académica y la dimensión política de la universidad.

3. Dimensión académica y dimensión política de la universidad

La articulación de las dos dimensiones de la universidad, cuando se realiza desde y por iniciativa de ella, tiende a ofrecernos la compatibilidad de las dos dimensiones, pues la universidad asume explícita y públicamente tal articulación como algo que la define internamente. Por el contrario, cuando las dos dimensiones de la universidad se realizan bajo el prisma de la reproducción socio-política y de la formación de un grupo social específico —lo que llamo intelectuales orgánicos de la clase dominante— tiende a ofrecer el lado oscuro de la compatibilidad, pues la articulación es tácita, implícita y, muchas veces, secreta y, a menudo, determinada por la vía indirecta del modo de subvención y financiamiento de las investigaciones.

La compatibilidad de las dos dimensiones también aparece bajo otras dos formas: por los servicios —esto es, la extensión— que la universidad presta a la sociedad bajo la orientación del poder político, o en cooperación con él y por el suministro de cuadros universitarios para funciones al interior de la administración pública. Sin embargo, en la medida en que esas formas de absorción de los cuadros científicos y servicios universitarios se realizan por iniciativa del Estado y no como proyecto interno a la propia universidad, esto es, no por una decisión que la universidad tome explícitamente, la percepción de la relación entre las dos dimensiones tiende a diluirse, apareciendo o como acción fortuita del Estado o como carrera individual y personal de algunos cuadros universitarios.

Es más, la compatibilidad también aparece internamente a la universidad. De hecho, por más selectiva y excluyente que sea la universidad, incluso así, en su interior, reaparecen las divisiones sociales, diferencias políticas y proyectos culturales distintos, o sea, la universidad es una institución social y, en esa cualidad, expresa en su interior la realidad social de las divisiones, de las diferencias y los conflictos. Lo que es angustiante es que la universidad siempre quiera esconder eso y dejar que esos aspectos afloren solo en momentos específicos —por ejemplo, en la elección de un rector, en la discusión de un estatuto o en una huelga. Por ese motivo, la universidad nunca trabaja sus propios conflictos internos. Ella periódicamente opera con ellos, pero se resiste, en nombre de su supuesta vocación científica, a aceptar aquello que es la marca de Occidente: la imposibilidad de separar conocimiento y poder.

En lo que se refiere a la incompatibilidad entre la dimensión académica y la política, la primera de ellas surge cuando examinamos la diferencia entre la temporalidad que rige la docencia y la investigación y la que rige la política. El tiempo de la política es el aquí y el ahora. El planeamiento político, aún cuando distinga el corto, el mediano y el largo plazo, es elaborado con un calendario completamente distinto del planeamiento científico, pues el tiempo de la acción y el tiempo del pensamiento son completamente diferentes. Más allá de eso, la acción política se realiza como toma de posición y decisión acerca de los conflictos, demandas e intereses, privilegios y derechos, debiendo realizarse como respuesta a la pluralidad de exigencias sociales y económicas simultáneas. La acción política democrática es, al mismo tiempo, heterónoma y autónoma. Heterónoma, pues el origen de la acción se encuentra fuera de ella, en los grupos y en las clases sociales que definen sus carencias, necesidades, intereses, derechos y opciones. Autónoma, pues el origen de la decisión política se encuentra en los grupos que detentan el poder y que evalúan, según sus propios criterios, la deliberación y la decisión. De todos modos, la velocidad, la premura de la respuesta política y su impacto simbólico son fundamentales, y su sentido solo aparecerá tiempo después de la acción realizada. Por el contrario, el tiempo de la docencia y de la investigación sigue otro patrón y otra lógica. Los años de enseñanza y formación para la transmisión de los conocimientos, la invención de nuevas prácticas de enseñanza, las alteraciones curriculares exigidas por las consecuencias y las innovaciones de

las investigaciones del área que está siendo enseñada y aprendida, las condiciones materiales de trabajo, bibliotecas y laboratorios exigen que el tiempo de la docencia se constituya según su lógica y sus necesidades internas específicas. Del lado de la investigación, la preparación de los investigadores, la recolección de datos, las decisiones metodológicas, las experiencias y las verificaciones, el ensayo y error, la necesidad de rehacer transcurros ya realizados, el retorno al punto cero, la recuperación de las investigaciones anteriores en las nuevas, los cambios de paradigma en el pensamiento, el descubrimiento de nuevos conceptos realizados en otros campos del saber (no directamente vinculado al campo investigado, sino con consecuencias directas o indirectas sobre el curso y las conclusiones de la investigación), la exigencia lógica de interrupciones periódicas, la necesidad de discutir los pasos efectuados y controlarlos, en fin, todo aquello que caracteriza la investigación científica —sin hablar aquí de las condiciones materiales de su posibilidad, como la inexistencia de recursos para continuar en una línea que deberá ser abandonada por otra para la cual sí existen recursos materiales y humanos, más allá del saber acumulado— hacen que el tiempo científico y el tiempo político sigan lógicas y patrones de acción diferentes.

Así como sería un suicidio político pretender actuar mediante ideas claras, distintas y absolutamente precisas, rigurosas y lógicamente verdaderas, también sería un suicidio teórico pretender someter el tiempo de la investigación a la velocidad y al inmediatez de la acción política. La política parece no tener tiempo para adelantarse a los resultados de su propio trabajo. Es por eso, además, que la política no es una ciencia, aunque exista una ciencia política que no es una política propiamente dicha (es una ciencia sobre la política y no de la política). Tal diferencia sobre las temporalidades lleva a suponer que la dimensión política de la universidad necesita subordinarse a su dimensión académica, o sea, la acción política solo puede apropiarse de la investigación científica después de que esta estuviese consolidada y no puede imponerle otro ritmo que no sea el del pensamiento. Esto tiene dos consecuencias. La primera, que los objetivos de una política pueden auxiliar materialmente el tiempo de la investigación, haciéndolo más rápido, gracias a las condiciones materiales de su realización; la segunda, que la investigación científica puede orientar proyectos políticos, en la medida en que puede ofrecer elementos de elucidación de la propia acción política.

La segunda incompatibilidad entre estas dos dimensiones deriva de la naturaleza de la política democrática, fundada en la alternancia periódica de los ocupantes del poder. Esa alternancia, esencial a la democracia, significa que, periódicamente, la sociedad puede decidir, sea por la continuidad, sea por la discontinuidad de las políticas, esto es, de un proyecto político o de un conjunto de políticas públicas. La dimensión humanística y científica de la universidad, por lo tanto, solo puede realizarse si hubiese continuidad de los proyectos y programas de formación e investigación. Evidentemente una política no necesita ser exclusivamente la que emana de los órganos públicos dirigentes del Estado, pudiendo tener otros orígenes y finalidades. En ese caso, la incompatibilidad

de las dos dimensiones puede ser superada en la medida en que la universidad se comprometa en políticas de largo plazo que no sean sometidas al tiempo discontinuo de la política estatal.

En Brasil, la tercera incompatibilidad entre las dos dimensiones surge de la estructura de nuestra sociedad. La sociedad brasileña es una sociedad autoritaria, oligárquica, jerárquica y vertical, tejida por desigualdades profundas que genera un sistema institucionalizado de exclusiones sociales, políticas y culturales. Ello hace que la dimensión académica tienda a reforzar la exclusión social. Y esa exclusión puede aún ser aumentada si la dimensión política de la universidad se mantiene en la misma dirección excluyente que la sociedad impone a las clases sociales, esto es, favoreciendo privilegios oligárquicos e intereses privados que definen el mercado. Sin embargo, la verdadera dimensión política de la universidad, en su compromiso con la democracia, exige que ella entre en tensión con el autoritarismo social, y lo hará si la dimensión política se propone disminuir el sistema de exclusiones y, por lo tanto, contestar el carácter excluyente atribuido a la dimensión humanística y científica. Pero, como sabemos, la ampliación social de la universidad puede no corresponder a las condiciones exigidas para el trabajo de formación y de investigación científica. Ello parece colocarnos frente a una ecuación perversa, o sea, que la buena realización de la dimensión académica es incompatible con la dimensión democrática de la universidad y refuerza la ideología de conservación de desigualdades culturales, fundada en las desigualdades sociales y económicas.

Este refuerzo ideológico viene sobre todo de la clase media, que ve en la universidad simplemente el diploma para la ascensión social individual. Por no ocupar un lugar definido en la división social de las clases que definen el núcleo del capitalismo, la clase media se ve excluida del poder político (ella no tiene el poder del Estado) y del poder social (ella no tiene la fuerza de los movimientos sociales de los trabajadores organizados). Ella busca compensar esa falta de lugar ejerciendo un poder muy específico: el poder ideológico. Como sabemos, la clase media tiene un sueño y un miedo: sueña con volverse burguesía y tiene miedo, pánico de proletarizarse. Por eso, actualmente, ella se vuelve el soporte social y político de la ideología neoliberal, individualista y competitiva que produce la reducción del espacio público y la expansión del espacio privado. La adopción y defensa de esa ideología lleva a la clase media a afirmar la incompatibilidad entre las dos dimensiones de la universidad y proponer que se deje por cuenta del mercado al definición de las prioridades de formación académica y de investigación. Esa posición antidemocrática significa la defensa de la universidad operacional y de la privatización del saber que choca con una política de apertura y expansión de la universidad como un espacio social de creación y de afirmación de derechos y de inclusión.

He ahí las razones por las que creo que nuestra acción universitaria, como acción del saber y de la política, debe combatir en todos los frentes la universidad operacional y la ideología conservadora que la sustenta.

Traducido por Mary Luz Estupiñán Serrano

Kant, las facultades de la contienda¹

raúl rodríguez freire

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Y con el humor que le conocemos, abreviando una historia más laboriosa y tortuosa, [Kant] finge tratar esta idea [de la universidad] como un hallazgo, una feliz solución que hubiese concebido una persona muy imaginativa, como la invención, en suma, de algo bastante racional que un ingenioso operador [bricoleur] habría propuesto al Estado para patentar. Y en occidente el Estado habría adoptado el concepto de esta muy ingeniosa máquina. Y la máquina habría marchado [marché]. No sin contienda, no sin contradicción, sino quizás, precisamente, debido a la contienda y al ritmo de sus contradicciones.

JACQUES DERRIDA, *Mochlos, ou le conflit des facultés*.

I

1. Haciéndose llamar filósofo, nombre irremediamente pagano, la figura del universitario debe de haber sido muy particular en el momento de su emergencia y constitución, tan particular que Geoffrey Chaucer decidió ficcionalizar a unos cuantos en sus *Cuentos de Canterbury*. Como recordarán, es un maestro el que también cabalga en la peregrinación hacia el santuario, y de él se nos dice en el prólogo

que había acabado tiempo atrás los estudios de filosofía. Su caballo era delgado como un palillo y os aseguro que él no estaba más gordo. Tenía un aspecto enjuto y atemperado. Se cubría con una capa corta muy raída [...] Prefería tener en la cabecera de su cama unos veinte libros de Aristóteles [...] antes que vestidos lujosos, una zanfonía y un llamativo salterio. A

1 Este ensayo se inscribe en el marco de un proyecto titulado “Ficciones académicas. Representaciones del trabajo universitario en la literatura hispanoamericana del siglo XXI” financiado por FONDECYT, Chile (número 11150405).

* *Marché* refiere en primer lugar: mercado, trato, acuerdo, negocio.

pesar de toda esta sabiduría, guardaba poco dinero en su cofre. Gastaba en libros y erudición todo lo que podía conseguir de sus amigos y, en pago, rezaba activamente por las almas de los que le facilitaban dinero para proseguir su formación [...] Disfrutaba estudiando y enseñando.²

2. No es casual que Chaucer colocara junto a este paupérrimo ser, en la misma sección, al mercader, “de vestido multicolor, botas con hermosas y limpias hebillas” y que lleva “sobre la cabeza, un sombrero flamenco,” un hombre que solo hablaba de sus beneficios económicos y “utilizaba su cerebro en provecho propio.”³ Y no podían faltar imágenes de un estudiante o de un médico. El primero obviamente era pobre y tenía la mala fortuna de alquilar un cuarto en la casa de un “rústico adinerado.” Era “muy entendido en las artes liberales” y le llamaban Nicolás *el Espabilado*. Ello porque “aunque al mirarle parecía poseer la mansedumbre de una niña, tenía una gracia especial para secretas aventuras y placeres del amor.”⁴ En cuanto al Doctor en medicina, “no tenía rival en cuestiones de fisiología y cirugía, pues poseía buenos fundamentos en astrología [...] Tenía gran destreza en calcular la posición planetaria más propicia para administrar tratamientos [...] raramente se le veía con la *Biblia* en las manos.”⁵ Otro universitario que aparece es el quinto y último esposo de la comadre de Bath, antiguo estudiante de Oxford que no dejaba nunca de leer, un guapo veinteañero que logró despertar sus apetitos. De manera que en Chaucer encontramos uno de los primeros relatos ficticiales que figuran al universitario como alguien carente de medios materiales, pero atravesado por una extraña pasión, tan extraña que le lleva incluso a desarrollar una lengua enrarecida. “Contadnos un estupendo cuento de aventuras,” le espeta al maestro el Molinero que también marcha en la peregrinación, pero “guardaos vuestra terminología, florilegios y figuras retóricas,” pues “este no es momento para estudiar.” “No queremos sermones cuaresmales de frailes que nos hacen llorar por nuestros pecados, ni un relato que nos haga caer dormidos.” Más bien “contadnos un cuento divertido.”⁶

3. Si he comenzado, estando en Santiago de Chile, este pequeño ensayo refiriendo la naciente figura ficcional del universitario, es, por una parte, porque las universidades que hoy y a lo largo de todo el orbe dicen responder a su nombre, fueron constituidas a partir de la universidad europea, en particular de su forma moderna, y cuyo modelo hoy está asediado, invadido, tomado por el discurso y la práctica empresarial, discurso y práctica que ya Chaucer, guardadas obviamente las diferencias con el presente, percibía muy cerca del saber. Tal asalto, sin embargo,

2 Geoffrey Chaucer, *Cuentos de Canterbury*, trad. Pedro Guardia Massó (Madrid: Cátedra, 2011), 73-74.

3 *Ibidem*, 73.

4 *Ibidem*, 136.

5 *Ibidem*, 77.

6 *Ibidem*, 261.

no ha logrado borrar del todo la herencia que los “primeros” universitarios legaron al porvenir, una herencia que la idea de *universitatis* guarda en su étimo y luego, ya instalada, en su *afterlife*: facultad, colegio, bachillerato, licenciatura, doctorado, programa de estudios y cátedras o lecciones son nociones que, inventadas en el alba de la universidad, aún hoy empleamos, si bien ya no en latín, pero hemos olvidado que tales ocurrencias, al decir de Kant, lograron existencia mediante una multiplicidad de contiendas que solo libradas de forma común permitieron su victoria. Por otra parte, lo hago también porque algunos expertos en “mercados educativos,” de los que el nombre de José Joaquín Brunner es quizá uno de sus máximos exponentes (no solo de Chile), secundado por supuesto por el Rector Carlos Peña, insisten en señalar que, dado que los maestros de las primeras organizaciones universitarias recibían sus honorarios de los propios estudiantes, desde sus inicios la universidad ha sido privada, pero con vocación pública.⁷ Sin embargo, en su “revisión histórica” han obliterado, entre otras cosas, que junto a la autonomía —también por estos días defendida por Brunner ante la reforma “pública” que se viene— y la facultad de otorgar títulos, el derecho a huelga fundaba uno de los tres pilares de su levantamiento. Sin esas huelgas, famosas algunas por su extensión (la gran dispersión en París, por ejemplo, que va de 1229 a 1231), y que arrojaron, por cierto, varios muertos, la universidad no habría existido.

4. La contienda y el enfrentamiento colectivo, por tanto, han sido y son el *modus vivendi* de eso que todavía llamamos universidad, de manera que la desaparición del conflicto implicaría también la desaparición de la universidad o su transformación en algo que le es heterogéneo. Y a ello es que se ha abocado la universidad *managerial*, pero esta no ha sido la primera ni será la última lucha que los universitarios deban dar en pos de su supervivencia. Así como antes el discurso teológico intentó, sin lograrlo completamente, capturar la universidad, hoy lo intenta el capitalismo postsoberano. La contienda es la condición de posibilidad de la comunidad universitaria. Tal es la tesis que Kant esgrime en su famoso texto. Y para argumentarla, entra en un juego retórico cargado de ironía que llevó a

7 Solo operando con un ahistoricismo digno de un rancio estructuralismo, Brunner & Peña pueden afirmar, en su introducción a *El conflicto de las universidades, entre lo público y lo privado* (Santiago: UDP, 2011) por ejemplo, que “las primeras universidades y las de posterior fundación, dan origen a un estamento de indudable repercusión pública, el de los intelectuales de la edad media” (21). Obviamente “siguen” aquí el trabajo de Jacques Le Goff, que sin duda yerra al emplear el término “intelectuales” cuando en verdad está refiriéndose, como veremos luego, a filósofos. Pero Brunner & Peña hacen olímpica omisión de tal error, que Le Goff comenta en su segunda edición, y continúan su cruzada por mostrar que instituciones privadas tienen o pueden tener perfectamente fines públicos. “Las universidades debieron forjar un espacio frente a —y a veces en contra de— aquellos dos poderes mayores [el *Sacerdotium* y el *Imperium*], afirmando simultáneamente sus raíces privadas en la sociedad urbana y su proyección e impacto en el ámbito de los intereses públicos” (26). Así las cosas, pareciera que para Brunner & Peña la Universidad Diego Portales es una de las pocas instituciones en Chile que mantiene esta relación medieval entre lo público y lo privado.

Derrida a señalar que estaba escrito “con el humor que le conocemos.” Pero no solo con gracia, sino también asumiendo riesgos. Kant antepone un prólogo a la reunión de sus escritos universitarios donde pone en escena la censura de la cual ha sido objeto *La religión dentro de los límites de la mera razón*, así como las medidas que habrá de padecer si no se retracta: “De no ser así, vuestra reticencia habría de contar irremisiblemente con ingratas disposiciones,”⁸ es decir, tendrá que atenerse a las consecuencias. “Muy graciosa [*Allergnädigster*] la orden que vuestra augusta majestad me hizo enviar...” le responderá Kant valientemente, parresíasticamente, a Federico Guillermo, Rey de Prusia. Al igual que en su respuesta a la pregunta por la ilustración, el filósofo de Königsberg pone límites a quienes quieren limitar el pensamiento, esa experiencia o esa actitud incondicional de decirlo todo y que desde distintos frentes y de múltiples formas se la ha querido reducir, pues lo que él llamó Ilustración no ha prosperado desde que la reivindicara con fuerza hacia fines del siglo XVIII. Imaginándolo recorrer un congreso erigido en su nombre dos siglos más tarde, Peter Sloterdijk se preguntaba, también irónicamente, ¿quién “tendría los nervios suficientes para informarle sobre el estado de la ilustración? [...] ¿Quién sería lo suficientemente frívolo para explicarle las tesis marxianas sobre Feuerbach?”⁹ Seguramente más de alguno de los reunidos en el Coloquio “La universidad posible” lo haría, y le comunicaría, de paso, la triste noticia de la extendida renuncia de la crítica que recorre nuestras universidades, pues asumirla solo cuando no se corre peligro prácticamente no es ejercerla. Derrida le llamó franqueza (*franchise*¹⁰) y Foucault la equiparó a la parresía, esto es, “una forma de crítica, tanto hacia el otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación en la que el hablante o el que confiesa está en una posición de inferioridad con respecto al interlocutor. El parresiasés es siempre menos poderoso que aquel con quien habla. La parresía viene de ‘abajo,’ como si dijéramos, y está dirigida hacia ‘arriba.’”¹¹ Así las cosas, ser crítico implica “contar irremisiblemente con ingratas disposiciones,” esto es, atenerse a las consecuencias.

5. Bueno, luego de aquel prólogo, Kant escribe una pequeña y concentrada introducción, donde, a la vez que asume una política de interrupción enunciativa, también inscribe una cierta escritura performativa, pues las dos primeras páginas de la introducción son una proclama por donde se la mire. Kant nos dice, en primer lugar, que el saber, por lo menos en esto que llamamos universidad, se trata “fabrilmente” [*fabrikenmäßiĝ*] (*mass production* dice una traducción

8 Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, trad. Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2003), 51.

9 Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, trad. Miguel Ángel Vera (Madrid: Editora Nacional, 2002), 12.

10 Jacques Derrida, *Inconditionnalité ou souveraineté. L'université aux frontières de l'Europe* (Atenas: Patakis, 2002), 18.

11 Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes Mejías (Barcelona: Paidós, 2012), 43-44.

inglesa), lo que instala al profesor como un trabajador público, afectado por su correspondiente división laboral, cuestión, por cierto, que la radical precarización contemporánea hace imposible desconsiderar. Nada de torres de marfil ni castillos bibliotecas. Entonces como hoy, un simple trabajador que para darse forma, debió junto a otros de su mismo oficio constituirse en comunidad, en una *universitas*, en un gremio similar al que constituyeron herreros y artesanos. Solo así podían adquirir reconocimiento, que es como decir autonomía y dominio sobre la creación de doctores o, en la lengua del siglo XII, profesores. Pero esta misma comunidad comienza a compartir el trabajo del saber con otras que no necesariamente se dedican a la enseñanza. Academias o Sociedades, les llama Kant (*freie Corporationen*). Finalmente, las comunidades de maestros también forman a “esos otros *letrados* (con estudios) que, al verse revestidos con un cargo, actúan como instrumentos del gobierno y en provecho propio (no precisamente en aras de la ciencia) [...] de modo que también se les puede llamar *negociantes* [*businessmen*, en inglés, *Geschäftsleute* en el original, que también se puede traducir por *empresarios*] o peritos [*Werkkundige*, también expertos, donde *werk* se traduce como fábrica] del saber.”¹² Estos, una vez obtenido sus títulos, devienen “órganos del gobierno (eclesiásticos, magistrados y médicos),” de manera que hacen de “mediadores” entre el soberano y el pueblo. Y como tales, no pueden ejercer un uso público de la razón sino privado, pues, como señaló Kant en 1884, no son más que *funcionarios*. Y como adivinarán, muchos de estos empresarios del saber se quedan, incluso mucho antes de la crítica de Kant, pululando en la universidad, en esas Facultades llamadas superiores, y cada vez más también en las inferiores, haciéndose de sus cátedras y haciendo del saber un fin utilitarista, cuestión que modifica radicalmente la idea de formación. “Desde luego,” señalaba Kant hace más de dos siglos, “las facultades superiores no tienen que responder ante el gobierno sino de la instrucción que imparten públicamente a su clientela”¹³ (y aquí emplea nuevamente la palabra *Geschäftsleuten*, esto es, empresarios). Revisada escuetamente esta pequeña, pero radical proclama, no debemos pensar que el giro empresarial de la universidad ya se encontraba en aquellos estudiantes y aquellos profesores, puesto que tal mutación, como veremos luego, solo es posible bajo la lógica del capital humano. Sí muestra muy bien Kant, por un lado, que la universidad moderna surge *con* la industria moderna, y, por otro, que la comercialización siempre ha asediado al pensamiento y ello desde la emergencia de las universidades, pero entonces el trabajo común y colectivo permitió enfrentar las contiendas mejor de lo que ahora podríamos hacerlo. Para aprender de aquellas luchas, entonces, debemos retornar al siglo XII y ver cómo se dieron forma, en la contienda, las primeras universidades. Debemos, por tanto, preguntarnos qué referían entonces nociones tales como *facultas* y *universitas*.

12 Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. Roberto R. Aramayo (Madrid: Trotta, 1999), 63.

13 *Ibidem*, 85.

6. El *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* señala que *facultas* tenía que ver, en primer lugar, con “temas de discusión escolares” y luego “ramas de una universidad, colegio de doctores,” entendiéndose por tales a eruditos y sobre todo a maestros que lograban lo que hoy llamaríamos una plaza y, en sus inicios, de derecho; por último, también refiere facultad, en tanto posibilidad o poder de actuar.¹⁴ En cuanto a *universitas*, no tiene que ver con la posibilidad de enseñar el saber en su heterogeneidad o la totalidad de las ciencias (*universitas litterarum*); se trata más bien, en su primera acepción, y según este diccionario, de un ensamble (*ensemble*), esto es, de un gremio que acoge o recibe a todos, y solo secundariamente refiere al mundo o al universo. Pero hay una acepción más, que entronca con la primera: comuna (*commune*), reunión de habitantes de una villa. Solo en penúltimo lugar refiere a universidad o academia, y entendiéndose por tal “reunión [*ensemble*] de personas, maestros y estudiantes [*élèves*], que participan de la enseñanza en una villa.”¹⁵ De manera que la idea de universidad nombra una comunidad, una comunidad que, para el caso que nos preocupa, se da entre aquellos que enseñan y aquellos que aprenden. Y si se quiere dar con el nombre con el que primero se conoció “formalmente” en sus inicios la enseñanza superior, en tanto institución del saber, es el de *Studium generale*, que no nombra una abstracción sino una materialidad. Por eso las *universitas* eran de maestros o de estudiantes o de ambos, como también lo eran de carpinteros y comerciantes. Y en algún momento terminó asumiendo la forma de los estudios en general o generales.

7. No es difícil percibir que es al derecho romano a quien se le debe reconocer que *facultas* y *universitas* hayan terminado dando lugar a una arquitectura que aún resiste, y por ello no es casual que la primera *universitas* emergiera en Bolonia, pero para ello se necesitó más que un interés por la enseñanza. Algunas ciudades de Italia, como de Francia y otros países europeos, vivieron una especie de revolución urbana hacia el siglo XII, una época que marca el paso de la monástica (por lo general rural y aislada, cuando no encerrada) a la escolástica (completamente urbana y abierta), así como un crecimiento económico que hizo de los abogados una profesión bien cotizada, siempre en su versión civil, contra la cual la canónica no dejó de protestar, hasta el punto que hubo algunos *Studium* que la prohibieron. Como sea, en Bolonia ya existía una fuerte enseñanza privada del derecho, particular y personal, por lo menos bien entrado el siglo XI. Y fue en esta ciudad donde Irnerio, profesor de la llamada Escuela de Bolonia, tuvo la osadía y la fortuna de realizar una gran reestructuración del *Digesto* (*codex secundus*) o *Corpus iuris civilis*, que encontró por azar en una biblioteca de Pisa. El *Digesto* constituye la mayor compilación del derecho romano llevada a cabo por el

14 Albert Blaise, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* = *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge* (Turnholt: Typographi Brepols, 1975), 370.

15 *Ibidem*, 940.

emperador Bizantino Justiniano I, y si buscamos en él el término *universitas*, en traducción de Pedro Gómez de la Serna, encontramos lo siguiente:

Universitatis sunt, non singulorum, veluti quae in civitatibus sunt, ut theatra, stadia, et similia, et si qua alia sunt communia civitatum.

Son cosas de corporación, y no particulares, los objetos que en las ciudades son comunes á sus moradores: á esta clase pertenecen los teatros, los estadios, y para decirlo de una vez, todo lo que corresponde al común de las ciudades (*Digesto* 1.8.6.1).¹⁶

Otra traducción, la de Bartolomé Agustín Rodríguez de Fonseca (1872), escribe:

De tal suerte son comunes, y no de cada uno en particular los teatros, estadios, y otras cosas semejantes, que son de todos en las ciudades.¹⁷

Más adelante, cuando Gómez de la Serna intenta comparar el derecho español con el romano respecto al dominio de ciertas cosas, señala que: “En cuanto á las cosas de corporación, entendida esta palabra en el sentido que los romanos daban á la de *universitas*, está muy generalizada en España una clase de bienes conocida bajo el nombre de comunes.”¹⁸ Y en otro lugar, afirma que “estas instituciones por lo general eran libres, y no debían su fundación al poder: bastaba que se reuniera cierto número de discípulos ó maestros ó colegios, y que se constituyeran en corporación.”¹⁹ De manera que podríamos decir que lo propio de la *universitas* es su im-propiedad, y ya veremos porqué es importante resaltar este punto, el de la im-propiedad. Pero antes de continuar, quizás valga la pena agregar algo más sobre lo común, término que comprendemos siguiendo la etimología propuesta por Émile Benveniste.²⁰ En su estudio sobre el *Régimen jurídico de las vías públicas en derecho romano*, Vanessa Ponte da cuenta de cómo aquello que era considerado público se sustraía completamente al mundo de los negocios, pues era *rex extra commercium*²¹ y, como tal, se sustraía también y de manera indefectible a “la disponibilidad privada,” cosas que tampoco quieren recordar Brunner y Peña, pues el interés que persiguen en la presentación a *El conflicto de las universidades*,

16 Pedro Gómez de la Serna, *Curso histórico-exegético del derecho romano comparado con el español*, tomo I (Madrid: Imprenta de la V. é hijas de A. Peñuelas, 1874), 318.

17 Bartolomé Agustín Rodríguez de Fonseca, *El Digesto del Emperador Justiniano (nueva edición)* (Madrid: Imprenta de Ramón Vicente, 1872), 57.

18 Gómez de la Serna, *Curso histórico-exegético*, 375.

19 *Ibidem*, 106.

20 Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. Mauro Armiño (Madrid: Taurus, 1983), 64.

21 Vanessa Ponte, *Régimen jurídico de las vías públicas en derecho romano* (Madrid: Dykinson, 2007), 53.

es dismantelar lo que llaman la “identificación ideológica de intereses entre el Estado, la nación y la ciudadanía democrática,”²² identificación que repercutiría en la homologación entre “universidades estatales y universidades públicas,” dado que para ellos, lo público no se reduce a lo estatal, por lo que las universidades privadas, o ciertas universidades privadas, también podrían tener un carácter público, afirmación realizada a partir de un supuesto trabajo conceptual e histórico que no han hecho sino tergiversar. Uno se pregunta, a partir de una reciente columna de Brunner en *El Mercurio*, significativamente titulada “Autonomía o dependencia de las universidades,” cómo se puede pretender lo público

promoviendo formas de gobernanza de las universidades que aseguren responsabilidad (*accountability*) en los planos legal (incluyendo probidad y transparencia), de la eficiencia (uso de medios y recursos, productividad [lo que en inglés se llama *Reengineering*]) y de la efectividad (calidad, pertinencia de los títulos, impacto regional, contribución a la integración social y a la deliberación democrática),²³

propuestas y conceptos todos tomados del *New Public Management*, esto es, de un dispositivo de radical neoliberalización de lo público y que hoy dominan las administraciones universitarias, gracias a que, como veremos luego, así lo requiere en Banco Mundial. Casualmente Brunner olvida señalar que *Accountability* y *Reengineering* van de la mano con *Downsizing* (reducción de personal), *Outsourcing* (subcontratación y/o externalización) y *Benchmarking* (ser excelente y competitivo), pero recuerda muy bien que la tendencia de la OCDE, es decir, el modelo que nosotros debiéramos “seguir,” consiste en “sistemas mixtos de financiamiento público-privado.”²⁴

8. Pero veamos qué encontramos revisando los mismos conceptos y la misma historia que Brunner y Peña. En primer lugar, podemos ver que las *rex extra commercium* adquirirían dos formas, las divinas y las humanas (*rex extra commercium humani iuris*), y estas a su vez estaban constituidas por las *res communes omnium*, las *res publicae* y, para nosotros las más importantes, las *res universitatis*, las cosas de un gremio.²⁵ Ahora bien, aunque se trate de cosas

22 Brunner y Peña, *El conflicto de las universidades*, 11.

23 José Joaquín Brunner, “Autonomía o dependencia de las universidades,” *El Mercurio*, 3 de abril de 2016.

24 Ídem.

25 En uno de sus comentarios, Pedro Gómez de la Serna se refiere a lo *Extra nostrum patrimonium* de la siguiente manera: “Bajo esta denominación se comprenden las cosas que, ó por ser de uso comun á todos, ó por estar fuera del comercio de los hombres, no son susceptibles de propiedad ni de derechos. Llámanse sin embargo cosas, res, porque existen y son necesarias y útiles al hombre; pero no *bona* ni *pecunia*, bajo cuyas palabras solo se comprenden las que son objeto de propiedad y de derechos. Las cosas que están fuera del patrimonio reciben

humanas, Justiniano inicialmente opuso en su recopilación de *Instituciones* la *res publicae* a lo común y universitario (“corporativo”), quizá porque, y ello no es claro, mientras la primera refiere a cosas del pueblo, cosas que no pertenecen a nadie, las segundas sí tienen pertenencia, así sea colectiva, dado que pertenecen a un grupo de particulares. Sin embargo, en el *Digesto* terminará homologándolas, pues por lo público entenderá lo *universitas*, “sin distinguir,” señala Vanessa Ponte, “si esta corporación es el propio Estado u otra congregación.”²⁶ Así las cosas, las *res universitatis* terminan correspondiendo a ese tipo de bienes que los romanos llamaban “*res publicae in usu publico*,” y en la época de César prácticamente son indistinguibles, como lo serán también cuando los Flavios, que las referían sin mucha dificultad como *res communes* o simplemente como *communia*, dado que para los juristas clásicos restringir lo público a los bienes de la ciudad era abusivo. De manera que lo común está en la base de lo que hoy conocemos como universidad y, de cierta manera, entronca con algunos pensadores estoicos, para quienes lo público también se sustraía al comercio.²⁷ De manera que lo común o la cosa común tiene una inextricable filiación filosófica, aunque Justiniano asume la distinción que Marciano esgrimiera al respecto: “*Quae dam naturali iure communia sunt omnium, quaedam universitatis*” (*Digesto* 1.8.2),²⁸ esto es, “Algunas cosas son comunes á todos por derecho natural: otras son de la comunidad,”²⁹ y aquí lo común es aquello que jurídicamente *debería* sustraerse a lo económico, porque es gratuito, no permutable e indispensable para la vida³⁰ y si bien ciertas formas comunes, como los gremios, pueden adquirir bienes, estos son de la colectividad, no de sus miembros singulares (son *non singulorum*³¹). Se comprenderá, indica Ponte, la dificultad que tendrá lo común para armonizar con lo público. Como sea, ahora veremos que de ciertas maneras, lo común, lo público, lo gremial (*universitatis*), constituye la base de las primeras agrupaciones

en general el nombre de públicas, si bien especialmente se subdividen en las que son de uso común á todos, *res communes*; las que pertenecen á un pueblo y se llaman públicas, *res publicae*, en el sentido estricto de la palabra; las que son de una corporacion, *res universitatis*; y las que se llamaban por excelencia *nullius*, en virtud del destino que se les había dado” (314).

26 Ponte, *Régimen jurídico*, 55.

27 *Ibidem*, 67.

28 Gómez de la Serna, *Curso histórico-exegético*, 313.

29 *Ídem*.

30 Ponte, *Régimen jurídico*, 68.

31 Al respecto, señala Gómez de la Serna: “Las corporaciones tenían dos clases de cosas. Unas, de que podían usar todos sus miembros, y á veces los que no lo eran: tales son las que el texto [el *Digesto*] pone por ejemplo; tales serían también los pastos comunes de un pueblo. A esta clase se refiere el presente párrafo. Las otras son aquellas de que no puede usar cada individuo de la corporacion; como su tesoro, y todos los bienes que constituyen su patrimonio particular: éstos solo pueden llamarse *universitatis* en el sentido de tener la propiedad una corporacion; pero en los efectos legales son de igual condicion que los de los particulares, *singulorum*, á cuya clase realmente pertenecen” (319).

universitarias, aunque para existir hayan tenido que recurrir a los poderes que les permitían constituirse como personalidad jurídica.³²

9. Junto a una cierta revolución urbana, el siglo XII también fue escenario de una gran movilidad humana, lo que dio lugar a una especie de cosmopolitismo que terminó favoreciendo a ciertos puntos de reunión. Uno de ellos fue París. Y “esta especie de nomadismo,” afirmó en su *Historia de la educación* Emile Durkheim, “no podía dejar de servir a los intereses de los estudios,”³³ pues en lugar de dispersarse, los deseos de aprender, provenientes de distintos puntos, tendieron a reunirse en torno a lugares y nombres. Así es como la Escuela de París, vinculada inicialmente a la catedral de Notre-Dame, comenzó a tener fama cuando Abelardo enseñó en ella como maestro laico a inicios del siglo XII. “Los filósofos de la antigüedad,” escribió Durkheim, “igual que los de los tiempos modernos, solo fueron conocidos y admirados por un círculo limitado de mentes selectas; Abelardo fue ídolo de verdaderas multitudes”³⁴ y ello antes de que los universitarios cobraran existencia. Contribuyó a su popularidad la irreverencia con que asumió su trabajo, su oficio, una irreverencia que para Jacques Le Goff contribuiría a una cierta toma de conciencia “profesional” que los egos (la gloria) no harían sino deformar. Abelardo se llamó a sí mismo filósofo, reinscribiendo así una supervivencia del paganismo antiguo que terminaría conteniendo y desarmando el suelo teológico entonces dominante.

Incluso adoptando las precauciones necesarias —sin otorgar al vocabulario del siglo XII una significación y un alcance anacrónicos— [dice Le Goff], hay que reconocer aquí la innovación, la osadía, el largo alcance. En los medios sigerianos [herederos del averroísta Siger o Sigerio de Brabante, un radical aristotélico], encontraremos un nuevo progreso del *filósofo* —y entonces subrayaremos las armónicas e históricas prolongaciones—.

32 No he logrado clarificar en qué momento *universitas* comenzó a ser traducida como “corporación,” asumiendo una cierta forma teológica. La incomodidad con dicha traducción es tal que hay quienes prefieren mantenerla en latín, pues su forma principal refiere a un gremio y no de curas sino de artesanos, como también a pueblo. Por otra parte, en el Concilio de Lyon (1245), Inocencio IV declaró que las *universitas* carecen de cuerpo, no son más que *persona repraesentata* o *persona ficta*. Es decir, no son más que una ficción legal. Al respecto, ver Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, trad. Susana Aikin y Rafael Blásquez (Madrid: Akal, 2012 [1957]), 310. Kantorowicz traza la historia de la relación entre *corpus mysticum* (la totalidad de la sociedad cristiana) y *universitas* (agrupaciones menores), en p. 222 y ss.

33 Émile Durkheim, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*, trad. María Luisa Delgado y Félix Ortega (Madrid: La Piqueta, 1982 [1938]), 104.

34 *Ibíd.*, 107.

Filósofo: es un nombre por el que no solamente se toma conciencia, sino también por el que uno se compromete [*s'engage*].³⁵

10. Los filósofos de aquel entonces prefiguran, para Le Goff, a los pensadores de la *Aufklärung*, que, como hemos visto a partir de la figura de Kant, también se opondrán a los teólogos y a los poderes que intenten coartar el desarrollo del pensamiento. Abelardo, y quienes le siguieron, provocaron que los escolares aumentaran a tal punto que iglesias, monasterios y otros establecimientos religiosos ya no fueron capaces de recibirlos, escolares, por cierto, que no buscaban el saber teológico ni a sus profesores, obligando así a que se autorizara a maestros particulares a enseñar en sus casas, siempre y cuando estas se encontraran en la isla de la *Cité*, de lo contrario, tenían que usar los puentes. Y así fue. La *Rue du Petit Pont* se convirtió en el centro de una gran revolución. Al decir de Durkheim, “a partir de ahora, se va a encontrar fuera de la atmósfera eclesiástica un numeroso personal de maestros y alumnos; aunque todavía permanezcan, obligatoriamente, muy vinculados a la catedral, sin embargo son, en gran medida, independientes a ella; son laicos que llevan una existencia laica.”³⁶ Tal acontecimiento, un tipo de enseñanza que podríamos llamar *extra* iglesia, indefectiblemente posibilitó pensar nuevos deseos y nuevas formas para el saber, permitió pensar un tipo de organización que se opusiera a aquel del cual se estaban desprendiendo. Ahora bien, tal conciencia solo aconteció cuando estos maestros seculares quisieron ser ellos mismos, y no la iglesia, que tenía el monopolio de investir doctores, quienes recibieran en su seno a los maestros del por-venir, los estudiantes de ayer. En otras palabras, necesitaban ser ellos los que detentaran el poder de conferir el derecho a enseñar, y es en este punto, dice Durkheim, donde se percibe “un cierto sentimiento de solidaridad profesional y la reivindicación de un verdadero monopolio, primer germen de toda vida corporativa.”³⁷ *Inceptio* se llamó a la ceremonia en la que los maestros recibían a un nuevo compañero (ceremonia que, nos es casual, comparte muchos rasgos con la que realizaba el gremio de la caballería, pues con una espada y un anillo se investía a los nuevos maestros), de manera que fue esta práctica la que, de manera espontánea, según el sociólogo francés, dio lugar a la necesidad de pensarse desde la *universitas*, esto es, gremialmente, pero ello, que en concreto implica el monopolio de la enseñanza, no podía suceder sin contiendas, pues una cosa es que puedan poner el saber en circulación, y otra que quieran dominarlo. Y fue esta contienda la que levantó a un poderoso y real enemigo, un enemigo al que la resistencia contra él ejercida les llevó a replegarse sobre sí colectivamente, porque lo que les “dio su fisonomía propia, lo que le[s] obligó a hacer rápidos

35 Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, trad. Mauro Armijo (Madrid: Taurus, 1983 [1978]), 178. Cita levemente modificada según el original: *Pour un autre Moyen Âge* (Paris: Gallimard, 1977), 186.

36 Durkheim, *Historia de la educación*, 117.

37 *Ibidem*, 119.

progresos fue la guerra que sustuv[ieron] contra otro cuerpo: este cuerpo era la iglesia. Porque aunque los maestros se establecían ahora fuera de la catedral, conservaban vínculos con ella que solo podían romperse tras una lucha de varios siglos.”³⁸ De manera que fue “a lo largo de esta lucha [que] la corporación naciente se afirmó, se templó, tomó conciencia de sí misma y se forjó una personalidad.”³⁹

11. En cuanto a los estudiantes, fue en Bolonia donde primero se federaron, es más, fue en Bolonia donde se dio la primera *universitas* en el campo del saber. Ocurría que allí los alumnos eran algo mayores, y con cierto dinero, de manera que, en tanto futuros abogados, asumieron la lógica de que el que paga tiene la razón, e impusieron sus exigencias, hasta el punto de llegar a controlar toda la organización de sus estudios.⁴⁰ Muy distinto es el caso de París, que acogía a una gran cantidad de estudiantes pobres, muchos campesinos, como recuerda la práctica de aquello que hoy conocemos como “mechoneo.” De todas maneras, en ambos casos las universidades tenían por cometido protegerles de los abusos de los burgueses locales, de manera que además de lograr sustraerse a su poder, entre otras cosas lograron, *en el siglo XII*, fijar el precio de los arriendos y de los alimentos. Otros prefirieron la vida comunitaria. “Alquilaban un local común,” dice Durkheim, “y formaban allí una especie de comunidad, muy frecuentemente con sus maestros, que comían su misma comida y vivían su misma vida. Esto se llamaba un *hospitium*.”⁴¹ Aquí las relaciones eran completamente democráticas, y ello con tanta fuerza que cuando más tarde surjan los colegios sus directores serán elegidos por sus alumnos y los reglamentos estaban salvaguardados por la colectividad. Ello implicaba cierta sabiduría a la hora de castigar a quienes infringiesen las directrices que autónomamente se daban. Así, por ejemplo, muchas veces, ante una reincidencia, las multas obligaban a regalar a la comunidad una cierta cantidad del mejor vino que se pudiese encontrar.

12. Y como por aquel tiempo la economía y la sociedad estaban bajo una fuerte mutación, y, por tanto, otros oficios también necesitaban otorgarse formas independientes del poder eclesiástico, la *universitas* se presentó como la mejor estrategia, pues solo mediante una duradera y sólida asociación podían lograr que se les reconociera y respetara, solo así podían obtener autonomía. Universidad, por tanto, nombra una agremiación, un sindicato, y que ello es así lo confirma el

38 *Ibíd.*, 120.

39 *Ibíd.*, 123.

40 Al respecto, escribe Jacques Verger: “eran [los estudiantes] los que contrataban a los profesores, por medio de un contrato anual que fijaba su salario y les obligaba a un estricto horario para la enseñanza de los libros especificados en el *Corpus iuris civilis* o en el *Corpus iuris canonici*... Así fue como nació la universidad que iba a servir como modelo para toda Europa meridional,” “Esquemas,” en *Historia de la universidad en Europa*, vol 1, ed. Hilde de Ridder-Symoens (Bilbao: Universidad del País Vasco, 1994 [1992]), 55.

41 Durkheim, *Historia de la educación*, 149.

que el filósofo del siglo XII se viera así mismo como un artesano en un taller, un hombre de oficio (*negotia scholaria*) que, como tantos otros, se gana la vida con su *ars*, con su especialidad, y sus herramientas, sus caras herramientas, son sus libros.⁴² Estudiar costaba dinero, y ello implicó muchas veces, recuerda Le Goff en *Tiempo, trabajo y cultura*, afrontar la pobreza, “no la *paupertes voluntaria* que será la de los mendicantes, sino la pobreza inevitable del estudiante sin dinero.”⁴³ Por otra parte, en tanto comunidad, maestros y estudiantes tenían muy en claro la necesidad de protegerse, razón por la cual dos gremios de maestros, el de derecho y el de artes, centro de la vida universitaria, juraban que no admitirían a ningún religioso a examen, cualquiera fuese su procedencia.

13. Para concluir esta rapidísima revisión de la universidad medieval, quisiera referirme a la idea de *impropiedad*. Cuando se señala que la universidad era inicialmente una comunidad de maestros, incorpórea, lo que con ello se quiere decir es que materialmente la universidad no existe. No cuenta con edificios, ni siquiera con salas, de manera que las clases o reuniones tenían lugar en iglesias o conventos o, iniciado el siglo XIV, en las casas o cuartos que para dar sus clases los maestros arrendaban colectivamente, clases, por cierto, que no eran muy distintas a las de hoy, por lo menos para quienes nos inscribimos en las humanidades. Solo en el siglo XV comienzan a tener propiedades, pero esa es otra historia. “La universidad medieval está, pues, casi completamente desprovista de todo patrimonio. No tenía raíces en el suelo,” recuerda Durkheim. “Estaba exclusivamente constituida por un grupo de personas sin activo común.”⁴⁴ Pero ello, lejos de implicar una dificultad, les otorgaba una radicalidad que logró desestabilizar a las fuerzas más poderosas de su época. Cuando entraban en conflicto con las autoridades eclesiásticas o seculares, “la mejor arma de que [se] disponía para hacer entrar en razón a sus adversarios, era la huelga. Suspendía sus lecciones y se iba a otra parte o bien se dispersaba.” Esta universidad, por tanto, solo la constituían personas que así como se habían reunido, podían, luego de repartirse lo poco material que compartían, separarse para volverse a reunir en otro tiempo o en otro lugar, o armar otras universidades junto a otros maestros. Para ello solo requerían de un local adecuado, pues ni sillas necesitaban; los estudiantes se sentaban en el suelo y si querían suavizarlo con paja, tenían que pagarla aparte. “Hay circunstancias en que la pobreza es una fuerza para los grupos,” concluye Durkheim, “les da una movilidad que acrecienta su capacidad de resistencia.”⁴⁵ En síntesis, aquí *universitas* o *universitatis* excluye cualquier tipo de establecimientos, y nombra exclusivamente una asociación de personas, lo que, a su vez, implica que esta forma organizativa no era exclusiva del saber, sino que se la toma de otras comunidades. Esta pequeña historia de

42 Le Goff, *Los intelectuales*, 68-69.

43 *Ibidem*, 179.

44 Durkheim, *Historia de la educación*, 129.

45 *Ídem*.

subversión y democracia es una historia de largas contiendas, pues son estas las que fundaron la universidad. Son bastantes las que se dieron para que ello fuera posible y no cuento aquí con el espacio para traerlas a colación. Sería importante, por ejemplo, profundizar en el lugar del papado cuando comenzó a otorgar la personalidad jurídica, pues lo hizo inicialmente sin inmiscuirse mucho en los asuntos de la universidad y cuando intentó hacerlo, la comunidad optó por la secesión y la disolución. Pero el Renacimiento pondría fin a estas prácticas, pues el poder público logró finalmente domesticar a las universidades, lo que para Le Goff se evidenció en la fuerza extrauniversitaria que se empleó para restringir los motivos y las posibilidades del conflicto. El renacimiento transformará radicalmente la figura del maestro filósofo, al retirarla de la urbe para reinsertarla en el confort de la corte.

14. Ahora daré un largo salto, para llegar al siglo XXI, y ello con el fin de ver qué ocurre hoy con lo común, la autonomía y la contienda. No es necesario referir la gran historia que media. Otros lo han hecho mejor de lo que yo podría. Parto entonces señalando que si bien hoy también los estudiantes pagan la universidad, la antropología instalada por el dispositivo del capital humano hace imposible pensar que se pudiera tratar de una lógica similar.⁴⁶ El estudiante medieval estaba lejos de verse como un capitalista que necesitaba invertir sobre sí para obtener mejores rentas a futuro, pues cuando sea maestro sus honorarios, que recibirán el nombre de *collecta*, serán una remuneración por un tiempo de trabajo. Es un trabajador, no un empresario. Por eso es que Le Goff diferencia entre salario y beneficio, obtenido por quien “no vive de su actividad pero puede ejercerla porque es rentista.”⁴⁷ Con las precauciones debidas, ese trabajo está más cerca de Kant que de Brunner o Pilar Sordo, pues operaba bajo unas condiciones que ya no son las nuestras, partiendo por la idea misma de trabajo, como también la del sujeto que lo ejercía. Muy por el contrario, bajo la lógica de la gubernamentalidad neoliberal hoy dominante, solo hay emprendedores, cuestión que oblitera completamente la distinción entre profesor y estudiante, pues, para el capital, sus diferencias posibles son únicamente cuantitativas. Ambos están constantemente invirtiendo sobre sí, calculando los costos y los beneficios de cada movimiento, aunque no lo vean así. El *benchmarking* nos confirma que no somos más que un número que sube o baja en un ranking y en función de eso aportamos a los procesos de acumulación en curso.

15. La autonomía defendida por los mandarines del mercado académico, que ven en el Estado al verdugo de la libertad universitaria, al querer encerrarla en una nueva jaula de hierro, encuentran su principal aliado en las recomendaciones de

46 raúl rodríguez freire, “Capital humano,” ed. Mary Luz Estupiñán Serrano, *El abc del neoliberalismo* (Viña del Mar: communes, 2016), 101-125.

47 Le Goff, *Los intelectuales*, 96.

la OCDE y el Banco Mundial, prontos a entregar la emancipación del saber. Pero una vez más obliteran las condiciones bajo las cuales esa “libertad” tendrá lugar. Brunner y tantos otros expertos que valoran la “autorregulación” y la supuesta independencia pasan por alto, por ejemplo, las condiciones que implican los préstamos que el Banco Mundial, como si fuera el papado del siglo XIV, viene realizando desde hace casi dos décadas al gobierno chileno y cuyo principal objetivo (cito un documento de 1999) es “mejorar el desempeño del sistema universitario y, en particular, su calidad, coherencia, eficiencia, relevancia y equidad,”⁴⁸ como si calidad, coherencia, eficiencia, relevancia y equidad fuesen conceptos neutros que favorecen la autonomía en lugar de la competencia exigida por el libre mercado. Uno de sus objetivos secundarios, si bien no explícito, es la integración de Chile a un mercado global del conocimiento, un mercado al cual por supuesto no solo aportaríamos como consumidores, sino también, una vez más, como conejillos de indias, pues, como señala el convenio que dio lugar a MECESUP 2, “Chile ofrece la oportunidad de poner a prueba [*pilot*, es decir, un nuevo experimento] riesgosos [*up-stream*] instrumentos en educación.”⁴⁹ De manera que los fondos que el Banco Mundial ha venido aportando en los últimos años, vía MECESUP, fondos que hoy han recibido gran parte de las universidades “públicas” de Chile, han sido una forma de someternos a los criterios con que opera la producción de cualquier empresa *retail*, pues la universidad es una fábrica y nosotros somos sus emprendedores obreros.

16. “Lo que una vez fue la fábrica hoy es la universidad,” es lo primero que señala el manifiesto del colectivo Edu-factory.⁵⁰ Ahora bien, si la universidad es una fábrica, entonces produce y su producto, por tanto, no corresponde solo a libros, publicaciones o patentes, pues estos son, de alguna manera, subproductos o derivados; todo ello se puede hacer sin ningún problema fuera de la universidad, y la actual jerarquización en curso que intenta diferenciar jerárquicamente entre profesores e investigadores, lo afirma. Su principal producto, por tanto, es muy concreto: subjetividad, sujetos deseosos de inscribirse en el capitalismo de consumo. Que ya no se aprueben asignaturas sino créditos es un indicio. Que la universidad se gestione a partir del *dictum* de la llamada Nueva Gestión Pública es otro. Pero que opere bajo los parámetros de un toyotismo articulado junto a un neotaylorismo transforma los indicios en pruebas. Algunos de los procesos del

48 Banco Mundial, “Loan Agreement (Higher Education Improvement Project) between REPUBLIC OF CHILE and INTERNATIONAL BANK FOR RECONSTRUCTION AND DEVELOPMENT,” 15 de enero de 1999, 8.

49 Banco Mundial, “Project Appraisal Document on a Proposed Loan in the Amount of US\$25.13 Million to the Republic of Chile for a Tertiary Education Finance for Results Project in Support of the First Phase of the Tertiary Education Finance for Results Program,” 19 de mayo de 2005, 5.

50 Edu-factory Collective, “Edu-factory Manifiesto,” 2006, fecha de acceso 17 de octubre de 2007, http://www.edu-factory.org/?option=com_content&task=view&id=5&Itemid=6

llamado *Toyota Production System* (TPS), creados para producir autos cada vez mejores, los encontramos en nuestras universidades, cuestión que releva que el saber NO es lo principal de la universidad, dado que bajo las actuales condiciones este no solo no “mejora,” sino que es irrelevante para el modo de subjetividad que se está produciendo. El ahora famoso ingeniero Taiichi Ohno fue quien implantó en la Toyota, otrora una fábrica de *textiles*, dos principios que, a partir de la exigencia de una *mejora continua*, dieron lugar a una serie de transformaciones e invenciones que revolucionaron el mundo de la producción, trátase de una camioneta o de un profesor de lenguaje y comunicación. El primer principio responde a lo que Ohno llamó *autonomización*. “La idea consiste en dotar de cierta ‘autonomía’ a las máquinas automáticas, a fin de introducir un mecanismo de autodetención en caso de funcionamiento defectuoso.”⁵¹ Su objetivo es evitar los desperdicios y las fallas (como sería un curso reprobado, la demora en tiempos de graduación, la deserción, etc.), así como desespecializar a los operarios, transformándolos en multifuncionales. Aquí se trata, dice Benjamin Coriat, “de atacar el saber complejo del oficio de los obreros calificados, a fin de lograr el objetivo de disminuir su poder sobre la producción y de incrementar la intensidad del trabajo,”⁵² cuestión que a su vez implicaba reducir también su poder de negociación. Esto claramente lo vemos en el remplazo de contenidos por competencias, pues su “enseñanza” ya no requiere de la teoría ni de la crítica. Es más, un mismo currículum por competencias se puede descargar y presentar en varias universidades... y para qué hablar del negocio de la lecto-escritura y otras promesas de los comerciantes de la lengua partiendo por la RAE. En cuanto al segundo principio, el *Jidoka*, conocido en inglés como *Just-in-time* y en español como “justo a tiempo,” su máxima revolución consiste en dejar de producir “de arriba hacia abajo,” es decir, desde la oferta, y hacerlo “desde abajo hacia arriba,” esto es, desde la demanda. Algunas de las implicancias de esta inversión son, además de la polivalencia, la “reintroducción en las funciones de los operadores directos de *tareas o funciones de diagnóstico, reparación y mantenimiento*,”⁵³ actividades que hoy conoce, antes que cualquier otra cosa, el estudiante que ingresa a la universidad, que lo tienen un día completo respondiendo test y pruebas; luego tenemos la exigencia de altos (excelentes) niveles de calidad, seguida de su continua evaluación, con vistas a una mejora continua, la principal preocupación del toyotismo. Y para todo ello por supuesto que hay que agregar específicas y puntuales dosis de flexibilización y “libertad” de acción para versátiles trabajadores, siempre y cuando tales disposiciones vayan en directo beneficio de una reducción de los tiempos de fabricación (esto es, de titulación) y minimicen los tiempos de entrega de un producto *uniforme* o *normalizado*, esto es, lo que el Plan Bolonia denominó 3+2 y que Chile quiere replicar. Los grados, por

51 Benjamin Coriat, *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, trad. Rosa Ana Domínguez (México D.F.: Siglo XXI, 2011 [1991]), 40.

52 *Ibíd.*, 41.

53 *Ibíd.*, 47.

ejemplo, pueden ser de 180 créditos (3 años) o de 240 créditos (4 años), mientras el magíster puede tener 60 créditos (1 año) o 120 créditos (dos años). Habría, por último y si tuviera tiempo, que señalar también otras estrategias del toyotismo, como que si hay mayor demanda, se contratan más obreros. De lo contrario, se los reduce. Estar cerca del cliente, etc.

17. “Para los establecimientos educacionales los procesos de Mejoramiento Continuo, significan avanzar hacia la instalación, mejoramiento, consolidación y articulación de Prácticas Institucionales y Pedagógicas y procesos de calidad, que forman parte de las Áreas y Dimensiones de la gestión institucional,” rezan las *Orientaciones Técnicas Para la Elaboración del Plan de Mejoramiento Educativo* que el Ministerio de Educación chileno puso en circulación en 2012 (6). Para ello por supuesto se piensa en un “ciclo anual de mejora continua” verificable a partir de un cierto tipo de indicadores cuantificables. Esto, sumado a las nuevas implicancias neotayloristas que instala la noción de crédito, en tanto unidad de control que busca medir e imponer ritmos a las actividades de estudiantes y profesores, da lugar a una muy dudosa libertad y autonomía universitarias. Pues el sistema de créditos, a la vez que estandariza (normaliza) las asignaturas bajo una vacía numeración intercambiable, conduce a una “proliferación de cursos, seminarios, módulos, tests y prácticas que dificultan compatibilizar los estudios con otro tipo de trabajo, con actividades extra-curriculares o, simplemente, con el tiempo libre,”⁵⁴ lo que oblitera el tiempo-crítico que podría dar lugar a una formación más independiente. Este sistema, en síntesis, tiene como meta, por un lado, producir determinados sujetos en función de las necesidades de las empresas, en función de las habilidades y competencias del capital. Por otro, les disciplina sometiendo a estudiantes y profesores a ritmos productivos que obliteran la posibilidad de organizar el tiempo propio. En conjunto, se producen sujetos dispuestos a asumir la precariedad y la flexibilización como norma, todo lo cual indica, por un lado, que el capital desarrolla y expande la educación, y, por otro, que hoy la universidad no es un lugar de prestigio ni la mentada gratuidad una concesión de un gobierno democrático. De ahí que la pretendida equidad, supuesta política democrática, no sea sino un gancho con el cual se busca masificar la universidad, masificación que implica buscar siempre nuevos nichos en pos de un radical decrecimiento salarial, y eso ha hecho, por ejemplo, la Universidad de Viña del Mar, que contrató a un ejecutivo de LAN para vender el sueño de la universidad en sectores pobres a los que ni siquiera se les había ocurrido que podrían ingresar a ella. Tomo un extracto de su página web: “Consuelo Carvallo, orientadora del Liceo Felipe Cortes de El Melón, agradeció esta inclusiva instancia, concluyendo que ‘esto es un sueño que yo deseo que se concrete y todos puedan ser profesionales exitosos. Tengo la

54 Joseba Fernández y Víctor Valdés, “Deuda, precariedad y flexibilidad: la nueva condición estudiantil en España,” en Françoise Delapierre, *La bomba de la deuda estudiantil* (Barcelona: Icaria, 2015), 88.

esperanza puesta en la UVM, ya que este tipo de iniciativas abre las puertas a estudiantes con una alta tasa de vulnerabilidad.”⁵⁵ Ese sueño de la universidad recuerda, por cierto, el estado de ensoñación del que hablara Walter Benjamin en *El libro de los pasajes*. “Este colectivo,” señaló al respecto Susan Buck-Morss, “que sueña era reconocidamente ‘inconsciente’ en un doble sentido: por un lado, por su distraído estado de ensoñación, y por el otro porque era inconsciente de sí mismo, compuesto por individuos atomizados, consumidores que imaginaban que su mundo soñado, mundo de mercancías era distintivamente personal (a pesar de toda la evidencia en contrario) y que vivían su pertenencia a la colectividad solo en el aislado y alienante sentido de ser un componente anónimo de la multitud.”⁵⁶

18. No podemos obviar que las universidades, como ha señalado irónicamente Faustino Oncina, “están masificadas hasta la elefantiasis, y cada vez se confunde más su tarea con la escolarización,”⁵⁷ pero Benjamin no veía ese estado de ensoñación únicamente desde el punto de vista de la dominación. De manera que este reencantamiento que la equidad le da a la universidad alberga también una vertiente revolucionaria. “Lo que una vez fue la fábrica, hoy es la universidad. Donde una vez la fábrica fue un sitio paradigmático de lucha entre trabajadores y los capitalistas, ahora la universidad es un espacio clave de contienda, donde la propiedad del conocimiento, la reproducción de la fuerza de trabajo y la creación de estratificaciones sociales y culturales están en la palestra [*stake*]. Es decir, la universidad no es solo una institución sujeta a controles de soberanía y de gobierno, sino un sitio crucial, en el cual las luchas sociales más amplias se ganan o se pierden.”⁵⁸ Y una contienda de este tipo aún es posible, de lo contrario, no estaríamos participando de este coloquio, pues sabemos que lo común entorpece los procesos de acumulación, al ralentizarlos, pero nuestros egos y narcisismos los benefician, al entrar en el juego de la competencia y ello incluso cuando pretendemos contenderlos, pues la universidad, como adelantaron Lyotard y Readings, ya no es una instancia de formación, ni la información, como pensaba Lyotard, su mayor preocupación. No, la universidad es una fábrica de producción de subjetividad neoliberal que no se combate solo publicando en medios no indexados o enseñando a los maestros de la sospecha, cuestiones sin duda fundamentales, cuando no imprescindibles. Si las humanidades se emparentan etimológicamente con humildad, entonces, creo, una de las primeras contiendas

55 Universidad Viña del Mar, “UVM da inicio a una nueva versión del Propedéutico,” 7 de septiembre de 2015, fecha de acceso 14 de septiembre de 2015, [http://www.uvm.cl:80/uvm/noticias.shtml?cmd\[386\]=i-386-379fe3226407a89cd9965ac7fde97fa0](http://www.uvm.cl:80/uvm/noticias.shtml?cmd[386]=i-386-379fe3226407a89cd9965ac7fde97fa0)

56 Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, trad. Nora Rabotnikof (Madrid: Machado, 2006 [1989]), 276.

57 Faustino Oncina Coves, “La filosofía clásica alemana y su idea de la universidad ¿un anacronismo viviente,” en *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad: (de Kant a Nietzsche)*, ed. Faustino Oncina Coves (Madrid: Dykinson, 2009), 45.

58 Edu-factory, “Edu-factory Manifiesto.”

es de uno consigo mismo, pues mientras no resolvamos este impostergable punto, el por-venir de lo común, de aquello que ha estado siempre ahí, en la palabra que hoy nos reúne, será solo un sueño, uno de los tantos sueños que impiden que las facultades de la contienda revivan la contienda de las facultades, pues por ahora estamos siendo los vencidos de una guerra que no nos permite distinguir a los amigos de los enemigos, es más, que nos ha transformado, bajo la lógica del capital humano, a cada uno en el enemigo del otro.

Feminismo y universidad. Discursos, escrituras promiscuas y emancipación política en un contexto de educación autoritaria

Cristian Cabello¹

Colectivo Universitario de Disidencia Sexual

Introducción

Habitamos la emergencia de discursos políticos feministas y universitarios que son parte de las rasgadas que el feminismo ejecuta en los territorios de la universidad chilena. Me interesa abordar el asedio, la moderación y la rebeldía con que el feminismo fragmenta la universalidad de la institución universitaria en Chile, para —por un lado— comprender la multiplicidad de feminismos que entrecruzan la universidad pública; y, por otro, observar cómo la institución universitaria sobrelleva la crítica emancipadora feminista. ¿Acaso se trata de escrituras y discursos uniformes?

Es una tarea compleja que escribo desde mi experiencia como universitario y activista. Me detendré en expresiones contemporáneas de los feminismos donde obviamente tomo posición. El ser y decirse *feminista* en Chile significa posicionarse en una zona inestable, espacio de un no-saber, un territorio político minoritario e inexistente para muchos. Política traspasada por una angustia que refuerza la idea de la ausencia de un *nosotros* feminista, marcada por una “no identidad” que caracteriza la negación política de las feministas.²

En cambio, los feminismos locales del siglo XXI —aunque permanecen con un estatus marginal— han generado conflictos políticos, sociales y culturales. Estos activismos han utilizado a la universidad posible, esa universidad no oficial, como un lugar de reelaboración, experimentación y acción de un saber institucionalizado en la década de los noventa. A diferencia del escenario que enfrentaba Julieta Kirkwood en los años 80, en plena dictadura, el escenario de hoy hace evidente por parte del movimiento estudiantil una mayor toma de conciencia de la opresión contra las mujeres y de las reivindicaciones feministas. Incluso la crítica

1 Magíster en Comunicación Política, periodista, Universidad de Chile. Activista del Colectivo Universitario de Disidencia Sexual (CUDS).

2 Julieta Kirkwood. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos* (Santiago: Lom, 2010), 23.

feminista universitaria se ha expandido a quienes no somos heterosexuales, ya que, a diferencia del tiempo feminista de Kirkwood, el feminismo post-transición no es solo de mujeres. No pertenece tan solo a las mujeres políticas, sino también al Estado, al mercado, a la disidencia sexual o a la publicidad. El feminismo en la universidad no se acomoda en una comunidad de mujeres: “necesitamos compartir entre *todos* (y no únicamente entre *todas*) [...] el feminismo no solo atañe a la condición de las mujeres sino que interpela la distribución general de los roles, categorías y propiedades que ordenan los sujetos, es decir, el reparto mismo de ‘lo político.’”³

Enfrentamos un giro de la política sexual de los márgenes, pasamos de “la vergüenza experimentada por la condición disminuida, —‘nosotras no somos nada, no hacemos nada importante’— versus la percepción de que esta vergüenza puede ser transformada en *instrumento de lucha*.”⁴ Significa apropiarse políticamente de esa vergüenza y la humillación permanente como herramienta de confrontación política.

Feminismo y Universidad son dos espacios de saber en confrontación permanente en la universidad contemporánea, donde la palabra que enuncia el cuerpo sexuado se convierte en ese territorio discursivo en disputa.⁵ Me interesa penetrar en el conflicto que levanta la escritura y la producción de textos sobre la política del cuerpo, sobre la emergencia de múltiples formas de crítica feminista que asedian a la universidad. Una universidad que, aunque posea centros de estudios de género o manuales que “combatan” la desigualdad de género, sigue sin transformar sus prácticas, continúa acallando discusiones o problemas tan privados como aquellos que tienen relación con prácticas sexuales no-reproductivas, subordinación femenina en el hogar, la maternidad obligatoria, falta de acceso a anti-concepción en educación, la sexualización de las mujeres y la exclusión de mujeres de espacios de saber, etc.

3 Nelly Richard, *Crítica y política* (Santiago: Palinodia, 2013), 105.

4 Kirkwood, *Ser política en Chile*, 34.

5 Nelly Richard explica por qué la universidad es un campo político para el feminismo: “el ‘adentro’ de las instituciones universitarias —un adentro situado bajo el dominio de los sistemas de control y vigilancia del poder/saber constituido e instituido académicamente— es tan político como su ‘afuera’, aunque habitualmente no lo crean así ni el feminismo militante ni el activismo gay. Ambos movimientos suelen oponer la calle (marchas, protestas) al cierre/encierro de la academia, como si la institución universitaria que estructura lo académico no fuera en sí mismo y de por sí el estratégico campo de batallas que es: un sitio de pugnas en torno a la legitimidad de los saberes considerados socialmente transmisibles y sus escalas de valoración social”. Ver Richard, “Postfacio / Deseos de... ¿Qué es un territorio de intervención política?”. *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito de Disidencia Sexual* (Santiago: CUDS, 2011).

No existe un único feminismo, sino distintos feminismos

Teorías, discursos, polémicas y prácticas políticas feministas circulan de forma tanto marginal como institucional en las universidades; se corresponden con lenguajes políticos de rebeldía feminista que implican, por ejemplo, al cuerpo pornográfico o, también, pueden tomar forma como discursos de equidad de género que verifican una relación desigual entre hombres y mujeres, ambas producciones sociales de un sentido político del feminismo denuncian la violencia sexual contra mujeres y personas no-heterosexuales en espacios de educación. Quiero decir que son, a lo menos, dos formas de practicar un pensamiento feminista. Inmediatamente el feminismo en la universidad surge escindido, no como corrientes que sean parte de una misma familia o un árbol genealógico, sino más bien como un modo rebelde de practicar el feminismo versus un feminismo menos corporal, más heterosexual y moderado. Rescato el concepto de *rebeldía* que utiliza Kirkwood para describir una práctica política negativa, para esta pensadora feminista chilena la “praxis política de las mujeres en tanto proceso y proyecto debiera ser el *acto de negación* permanente de aquello que se interpone a su liberación.”⁶ Esto se diferencia a una “política de señoras” o un tiempo político de mujeres atadas “a la familia y los hijos.”⁷ Como dirá Alejandra Castillo, se trata de la oposición entre un feminismo negativo (la sustracción) y un feminismo afirmativo (la política del “más mujeres al poder”). La paradoja de las políticas feministas es la siguiente: a “mayor inclusión, a mayor visibilidad de la ‘mujer,’ más se acentúa y consolida el discurso del amor romántico y de las políticas del cuidado asociadas a él.”⁸

El feminismo se expresa hoy en las universidades chilenas —principalmente públicas, donde la religiosidad no imprime un sello inmediatamente censurador— a través de talleres autogestionados sobre sexualidad, publicaciones independientes, congresos, centros de estudios, marchas estudiantiles, organizaciones universitarias de mujeres/feministas/ disidentes sexuales, charlas, conversatorios, clases, performances, escrituras, alguna cátedra, funas y fiestas son parte de las acciones que conforman un espacio múltiple de expresiones políticas feministas universitarias. La universidad a través del feminismo se vuelve porosa a las transgresoras, moderadas o señoriles formas de activismo político-sexual. La universidad como espacio de apropiación y contención de los conflictos produce la dominación masculina en una universidad regida, pensada y recordada por los hombres. Emergen polémicas que cuestionan el lugar de ética en investigaciones que aseguran la homosexualidad como una enfermedad⁹ o instituciones donde

6 Kirkwood, *Ser política en Chile*, 165.

7 *Ibidem*, 168.

8 Alejandra Castillo. *Nudos feministas. Política, filosofía, democracia* (Santiago: Palinodia, 2011), 14.

9 En el año 2008 con activistas CUDS participamos en una funa contra la psicóloga Marcela Ferrer quien postuló su ingreso a la Sociedad Chilena de Bioética de Chile “con su tesis de post

aún se censura la discusión o investigación sobre aborto. El feminismo, como ese saber residual que quedó marginado y que se reconstruye conflictivamente en la universidad, actúa muchas veces como veneno que reduce conductas patriarcales.

Aclaro que se trata de prácticas feministas diferentes entre sí, pero que, sin embargo, coinciden en generar contratiempos al modo heterosexual de educarnos. Son prácticas feministas —reitero— muy disímiles entre sí en sus modos de hacer, más o menos rebeldes, pero que comparten un ejercicio común de politización de la sexualidad y de discusión compartida sobre el sexo en los espacios de la educacionales. Es este espacio abierto de circulación de debates donde la escritura y los lectores feministas se intersectan.

Mi perspectiva política apunta a las prácticas políticas feministas universitarias no familiares, que promueven más la emancipación del género que la igualdad de género. Son tres los relatos políticos que agitan hoy el feminismo y que interpelan los modelos autoritarios, es decir masculinos, de la educación: la educación no sexista, el acoso sexual y la disidencia sexual. Estos feminismos universitarios ponen en jaque el hábitat masculino y son políticas que *corporalizan* una educación que se piensa solo desde la razón. Requieren de la producción y el compartir discursos feministas; es decir, la creación de textos (hablados o escritos), consignas, palabras, testimonios y discusiones que son compartidas y dirigidas a un mismo público, que a veces se expande al extramuros de la universidad. En los espacios educacionales son la educación no sexista, el acoso sexual y la disidencia sexual los tres discursos políticos reconocibles en el debate crítico a la universidad, demandas que cuestionan posiciones estructurales de la universidad, una universidad que ha excluido el saber sobre feminismo y las disidencias sexuales dentro de sus relatos oficiales. Son políticas que describen un quehacer feminista universitario, que ha generado movimientos por fuera de la universidad. Discursos políticos que incluso han desbordado los límites de una academia a través de la politización y el contagio con el feminismo presente en los movimientos sociales estudiantiles. El feminismo es un saber que encontramos en talleres independientes, acciones de protesta, prácticas artísticas, donde el dolor del cuerpo y el deseo contra-normativo nos reúnen; en libros traficados entre amigas, donde el deseo de una transformación de espacios masculinos genera otros modos de vincularse; todas estas prácticas extra-ordinarias permiten crear prácticas políticas que surgen más de la urgencia de quienes buscamos enfrentar, a través de lazos afectivos, las opresiones cotidianas contra mujeres y personas no-heterosexuales.

Enfrentamos la emergencia de “ciudadanías sexuales” que exigen ampliar los modos de decir una sexualidad conflictiva en un entramado de poder

grado donde propone revertir la homosexualidad, toda vez que, a su juicio, esa orientación sexual no es natural”. Ver “Minorías sexuales protestaron contra psicóloga que busca curar la homosexualidad”. <http://www.movilh.cl/minorias-sexuales-protestaron-contra-psicologa-que-busca-curar-la-homosexualidad/>

masculino donde la sexualidad se exhibe dentro de cánones familiares. Escrituras feministas, discursos feministas y públicos feministas proliferan en la universidad contemporánea, la crítica contra los privilegios masculinos circula en mediáticas políticas contra el acoso sexual callejero, polémicas universitarias sobre alumnas que protestan por el acoso sexual de sus profesores. No existe un único feminismo, sino distintos feminismos que circulan a través de fanzines que comparten teoría de Emma Goldam hasta fotocopias de teoría trans-feminista del español Beto Preciado. Y como una epidemia se reproducen organizaciones políticas como secretarías de género, organizaciones de mujeres lesbianas, varones feministas, feministas disidentes y activistas transexuales que en conjunto nos movemos implicados en la producción de discursos locales del feminismo. Colectivos, grupos y activistas feministas y disidentes que se conforman en distintas universidades del país.

No es mi interés identificar estos feminismos, ni demarcar fronteras o corrientes, sino destacar un estado de proliferación de discursividades críticas feministas en los espacios universitarios, movimientos que son contradictorios, marginales y que requieren de una reflexión detenida ¿Cómo abordar estos debates feministas que generan aceptación pública, pero al mismo tiempo introducen divisiones y recelos internos sobre las prácticas feministas en la Universidad? La práctica feminista genera atentados a espacios normalizados que no son bien entendidos por comunidades heteronormativas. Como feministas nos enfrentamos a espacios de la universidad acostumbrados a desplazar a las mujeres y a personas no-heterosexuales. No basta detenerse en una escritura sobre el sexo, sino comprender las relaciones político-social-afectivas que rodean estos feminismos trans-académicos.

Políticas feministas contra el acoso sexual: lo privado es político

Actualmente la universidad pública en Chile está siendo cuestionada por el feminismo. Situaciones de acoso y violencia sexual contra mujeres revelan una estructura patriarcal de dominación mantenida por profesores, funcionarios y alumnos. Se trata de unas prácticas mantenidas en secreto en la comunidad universitaria, en las zonas de *lo que no se dice*, en los cuartos propios, en el más allá de los libros y en las hablas menores que circulan como chismes en pasillos o salas de clases. A partir de episodios de denuncia ocurridos en la Universidad de Chile, el semanario *The Clinic* calificó esta situación como “la crisis que tiene divididas las aguas en la casa de Bello.”¹⁰

10 Reportaje de Daniela Yañez y Marcelo Salazar, “Alumnas de la U. de Chile denuncian acoso de profesor de historia,” *The Clinic*, 31 de marzo de 2016, <http://www.theclinic.cl/2016/03/31/alumnas-de-la-u-de-chile-denuncian-acoso-de-profesor-de-historia/>

Nos dicen que en la universidad no hay goce, pero el deseo vertical de la cofradía masculina¹¹ queda en evidencia en casos de acoso. Los textos, los ensayos, las enciclopedias, las discusiones virtuales y los archivos son escritos promiscuos que se tropiezan con la sexualidad. Hay una elaboración de atracción y deseo en la figura de algunos maestros, atracción que ciertos profesores administran para erotizar los cuerpos de sus estudiantes. Fue el caso de Felipe Ramírez académico de Historia de la Universidad de Chile, quien poseía una suerte de plusvalía al *hacerse* de cierto saber de las humanidades. Es el sujeto masculino apropiándose de un saber atractivo que genera la posibilidad de elegir con qué estudiantes trabajar en investigaciones, con quiénes hacer aparecer el deseo al interior de la universidad. Luego de meses de manifestaciones y presiones por parte de los estudiantes el profesor fue apartado de la Universidad. Sin embargo, no es el único.

La crítica feminista hace exhibir los nudos de una estructura patriarcal. Genera enfrentamientos que corroen la imagen transparente de algunos maestros intocables de la intelectualidad nacional. Es en la comunidad universitaria donde lo ilustrado se entiende como un saber des-sexualizado. El maestro/profesor y la circulación del saber con estudiantes en la universidad son parte de un mismo proceso que está “supuestamente descorporalizado, [porque] es todo cabeza.”¹² Pero la educación se ve atravesada por las marcas de los cuerpos, es decir el color de piel, el tono de voz y la sexualidad, que son dimensiones sociales que intervienen en el proceso educacional. Nos educamos repudiando nuestros cuerpos.

Debo advertir, que si continuamos con la valorización del saber académico como un saber extra-ordinario, un saber que *trasciende* lo meramente vulgar, la figura del maestro seguirá adquiriendo un estatus superior que facilita prácticas de dominación sexo-genérica. Como estudiantes feministas no debemos ser cómplices en borrar toda la materialidad y vulgaridad del saber. El maestro-intelectual tiende a confundirse con “un estatus divino oculto o de celebridad [que] trasciende la pálida normatividad de la vida secular.”¹³ Será esta divinidad del maestro-intelectual lo que otorga un estatus privilegiado a hombres en la institución educativa. Cabe advertir que es la aceptación positiva o transcendental de la autoridad masculina académica la que seguirá deslegitimando los discursos feministas contra el acoso y, por otro lado, mantendrá como intocables a intelectuales públicos.

Estas políticas contra el acoso han estallado generando resonancias más allá de los “espacios de mujeres.” A modo de ejemplo de este impacto del discurso político feminista surgido en la Universidad, el año 2015 la Federación de Estudiantes de

11 Para revisar la conformación de cofradías masculinas coloniales que ejercen un dominio violento a través de discursos mediáticos y culturales, donde el secreto es una de las estrategias de subordinación, ver Rita Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en ciudad de Juárez* (Buenos Aires: Tinta Limón: Buenos Aires, 2014).

12 Diana Taylor, *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2015).

13 Ídem.

la Universidad de Chile señaló su alerta sobre los casos de abuso sexual. En su declaración la federación de los estudiantes reclamaba la falta de reacción por parte de las autoridades universitarias ante denuncias de acoso: “Vemos con preocupación e indignación que este tipo de situaciones no hayan resultado en acciones inmediatas por parte de las autoridades y que incluso se intente negar la realidad de los hechos, evadiendo las responsabilidades que tenemos como comunidad universitaria.”¹⁴

Las políticas contra el “acoso callejero” en Chile se inician como una moderada crítica feminista, discutida públicamente y con recepción en el poder ejecutivo, mediático y en movimientos sociales donde esta consigna se transformó rápidamente en una demanda política que derivó en discusiones legales en el congreso.¹⁵ Es importante detenerse en este discurso porque el discurso contra el acoso sexual transformó en una de las políticas feministas contemporáneas más visibles, más que otras demandas feministas (como el aborto). Los discursos políticos contra el acoso se instalaron en la política estudiantil y han activado gran participación social coordinada por organizaciones y secretarías estudiantiles de género, sexualidad y feminismo.

La política del acoso sexual es otro discurso feminista que emergió desde los espacios universitarios como una respuesta a un daño cotidiano que organiza a grupos y colectivos de mujeres. Se trata de jóvenes mujeres con conciencia feminista que expresan su rechazo total a conductas de violencia sexual patriarcal. Esta política denuncia la disputa con corporalidades femeninas que enfrentan y cuestionan prácticas naturalizadas por los hombres en los espacios públicos, en la calle o en el transporte. Violencias que son cotidianas en la familia, en el liceo o el trabajo.

Sin embargo, la politicidad feminista permite politizar lo privado: “el feminismo tuvo que hacer explotar lo privado. Por eso el feminismo ha visto lo personal como lo político.”¹⁶ En la *universidad posible* el feminismo ha puesto en escena algo común, algo demasiado corriente como un insulto adornado de amor romántico, una relación íntima que se expone públicamente. Lo privado expuesto en situaciones de acoso sexual donde el profesor y la estudiante se confunden

14 FECH, “Declaración FECH 2015 en el Día Internacional contra la violencia hacia las mujeres,” 25 de noviembre de 2015, fecha de acceso 1 de mayo de 2016, <http://fech.cl/declaracion-fech-en-el-dia-internacional-contra-la-violencia-hacia-las-mujeres/>

15 El Observatorio Contra el Acoso Callejero (OCAC Chile) es una organización no gubernamental sin fines de lucro, fundada el año 2013 en Santiago de Chile con el objetivo de visibilizar el acoso sexual callejero como una forma de violencia de género y legislar para eliminar estas prácticas. En su manifiesto esta organización de mujeres declara: “Si el espacio es público, entonces nos pertenece a todas y todos. No es posible que la calle sea un lugar de privilegios, un lugar donde un grupo ataca y otro es vulnerado.” OCAC Chile, “La lucha por erradicar la violencia sexual de las calles, un manifiesto,” fecha de acceso 17 de abril de 2017, <https://www.ocac.cl/el-observatorio/>

16 MacKinnon en Michael Warner, *Público, públicos, contrapúblicos* (México: FCE, 2012), 32.

en una relación de amistad que aparece en otra zona, por fuera de las lecturas, por fuera de las horas de clases, como si se tratara de unas relaciones ajenas a la universidad que no hacen sino disminuir el valor negativo de la práctica de dominación masculina.

De pronto la crítica feminista hizo visible el acoso sexual y muchos casos aparecieron como una epidemia en la universidad. Expusieron prácticas donde sexualidades anómalas se introdujeron en la educación. Groserías, dominación, fiestas, deseos, relaciones afectivas intergeracionales, amistades entre profesores y alumnas, mensajes de texto, celos, alcohol y otras drogas, son parte de esos otros elementos que han expuesto casos de abuso sexual en la universidad. Prácticas sociales que exponen una heterosexualidad patológica, escenas que hacen evidente lo vulgar, el mal gusto y la transgresión de las normas de lo sexual.

Luego de la emergencia de los testimonios, posteriormente surgen acusaciones a académicos identificando nombres específicos de profesores acosadores. Alrededor de estos eventos se organizan funas y movilizaciones internas donde estudiantes coordinadas exigen la expulsión de los académicos. Un feminismo rebelde se construye en el siglo XXI donde hay “un mundo que está *por hacerse* y que no se construye sin *destruir* al enemigo.”¹⁷ Intervenciones que incomodan las pautas de conducta jerárquica y des-corporalizadas de la universidad. Un feminismo que se organiza a través de movimientos virtuales y que transforma su intensidad virtual en agitaciones políticas que logran organizar movimientos feministas y oponerse a prácticas de autoritarismo sexual, “demostrando, su capacidad de gatillar acciones que salen de la virtualidad de las redes y afectan la materialidad de la vida en común.”¹⁸

De lo que nos hablan estas situaciones de abuso patriarcal contra las mujeres por parte de maestros ubicados en posiciones de saber-poder —además de una violencia que se naturaliza—, es de la circulación del deseo en las relaciones que tejen la estructura de la universidad. Una circulación de la sexualidad más o menos restringida. Podríamos pensar incluso preguntarnos por el rol de los centros de estudios de género en la Universidad, ¿qué ocurrió con la creación de centros de estudio de la mujer? En Chile los centros de estudios de género creados en la década de los noventa han servido —en parte— para promover un saber despolitizado del feminismo y también han sido espacios de aislamiento de unas mujeres que consiguieron un cómodo cuarto propio, centros de pensamiento sobre la mujer que funcionan para el Estado, y es la universidad “pluralista” la que otorga este espacio para que el feminismo se concentre y conserve en una departamentalización más de la universidad. La antropóloga feminista Eliana Largo expresa esta crítica de forma contundente en su libro *Calles caminadas*:

17 Kirkwood, *Ser política en Chile*, 56.

18 Fábrega y Paredes en Catalina Büchner. “Selfie de protesta y construcción social de sentido: Un acercamiento desde la semiótica social,” *Comunicación y Medios* 25, núm. 35 (2016): 35-53.

los programas o estudios de género en las universidades (antes Estudios de la Mujer) no logran ser transversales en carreras relacionadas con personas y actividades humanas. En general, tales programas —algunos instituidos en centros de estudios de género— continúan siendo espacios guetizados donde predominan mujeres con poderes y recursos limitados y patriarcalmente disputados, como ocurre también en instituciones gubernamentales para el adelanto de la mujer, y en variadas organizaciones y ONG de mujeres y feministas. Diferencias potencialmente fructíferas que derivan de la experiencia y el conocimiento acumulado, en los hechos significa disociar teoría y práctica en función de intereses político-partidarios, currículo, carrera, acceso a recursos y competencia de egos desde nociones jerárquicas del poder. Acceso al poder desde lógicas patriarcales. Dominación, violencia simbólica. Realidades concretas que contribuyen al descrédito del campo y al desempoderamiento de las propias mujeres. “Somos malhechas de patriarcado,” decía Julieta Kirkwood, recuperando lo planteado por Simone de Beauvoir respecto a las raíces de la alienación: “somos todas las que estamos culturalmente mal hechas.” Ese sería el primer desmontaje a realizar para que fructifique lo que postula el feminismo —el feminismo radical—, como cambio civilizatorio, cambio de paradigma.¹⁹

En este esfuerzo por describir ciertas trayectorias de los discursos políticos feministas que remueven a la universidad posible, considero un desacierto y un síntoma de un sesgo científico-objetivista, la columna de opinión escrita por una académica premio nacional y directora de un centro de estudios de género, a propósito de la convulsión que generaron las denuncias de acoso en la Universidad de Chile, un debate universitario que se volvió de pronto de interés público. En la columna, Sonia Montecino atribuye la emergencia de políticas contra el acoso y la consecuente “libertad” política de estudiantes como un efecto directo del desarrollo de los “estudios de género” en la universidad:

Hemos conocido estos últimos meses, a través del Clinic, denuncias sobre acoso sexual —es decir de hostigamiento reiterado hacia una persona, por parte de quien posee poder, para conseguir una relación sexual o amorosa no consentida— y el principal escenario de estas acusaciones ha sido la Universidad de Chile, tal vez porque allí hay una mayor libertad para expresarse y porque los Estudios de Género tienen un peso en la formación de los(as) estudiantes de pre y post grado y, quizás, porque es la única universidad que cuenta con una Oficina de Igualdad de Oportunidades de Género. Se trata de un problema generalizado en el mundo académico,

19 Eliana Largo, *Calles caminadas. Anverso y reverso* (Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2014), 25.

ya sea privado o estatal, y quizás el más silenciado pues toca los cimientos de las relaciones sociales de género: oculto, disimulado o hipócritamente tratado, el acoso sexual es una realidad en el espacio universitario nacional.²⁰

Montecino demuestra su falta de sensibilidad con el activismo político y sexual. Estas políticas feministas contra el acoso sexual no son efecto directo de los centros de estudios de género. Estos centros de estudios volvieron el feminismo un secreto, tal como en la lógica transcendentalista del maestro. Son parte de una universidad de postdictadura que “contribuye a abastecer un menú de ofertas de conocimientos que el mercado universitario requiere cada vez más flexible y diversificado.”²¹ Sin embargo, tal como los estudios de género se confundieron con estudios de la mujer, desplazando el feminismo, las políticas contra el acoso sexual también poseen ese énfasis en heterosexualizar el feminismo.

He sido parte de aquellos que hemos escuchado el secreto testimonio de mujeres funcionarias y estudiantes que, para perdurar en sus trayectorias laborales en la universidad, tuvieron que soportar las insinuaciones sexuales de parte de autoridades que perfectamente las doblaban en la edad, profesores que entre sus apuntes de clases y tareas administrativas no hacían más que comportarse como hombres: con privilegios para seducir, controlar y “no aguantarse las ganas” de sexualizar a las mujeres. Hombres que en lo cotidiano no quitan la mirada de encima del cuerpo de sus alumnas y que perturban la vida de las mujeres en la academia. Profesores que mantienen como parte de una práctica secreta un ejercicio polígamo de la sexualidad, profesores que satisfacen sus fantasías en secreto, sexualidades anómalas que acompañan, querámoslo o no, el espacio des-sexualizado de la universidad. El poder que detentan ciertos profesores en la universidad facilita prácticas secretas del abuso. Lo que ha hecho el activismo feminista en la universidad ha sido cuestionar las prácticas de dominación masculina que se reproducen hereditariamente en la educación.

Educación no sexista

Las feministas se hacen, no nacen. Una no se convierte en defensora de las políticas feministas simplemente por poseer el honor de haber nacido como mujer. Como en todas las posiciones políticas, una se convierte en partidaria de las políticas feministas a través de la elección y la acción. Cuando las primeras mujeres se organizaron en grupos para hablar juntas sobre el asunto del sexismo y la dominación masculina,

20 Sonia Montecino, “Lo que por sabido se calla, por callado se olvida,” *The Clinic*, 10 de mayo de 2016, <http://www.theclinic.cl/2016/05/10/columna-de-sonia-montecino-aguirre-lo-que-por-sabido-se-calla-por-callado-se-olvida/>

21 Nelly Richard, *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)* (Santiago: Cuarto Propio, 1998), 211.

tenían claro que las mujeres fueron socializadas para creer en el pensamiento sexista y en sus principios del mismo modo que lo hacen los hombres, pero simplemente la diferencia radica en que los hombres se benefician del sexismo más que las mujeres y esta era una consecuencia menos probable que desear rendirse en los privilegios del patriarcado. Antes que las mujeres puedan cambiar el patriarcado, nosotras mismas tenemos que cambiar: nosotras tuvimos que alzar nuestras conciencias.

bell hooks

La denuncia del sexismo en la educación constituye un esfuerzo por pensar, más allá de la contingencia, una política sexual (no como política pública, sino más bien como una protesta), una crítica que actúa incomodando con el sexo los terrenos des-sexualizados de lo universitario. Esta educación no sexista tiene por tarea hacer visible desde situaciones cotidianas, permanentes y acumuladas en el tiempo una crítica feminista que ha sido parte de las demandas de un movimiento estudiantil y feminista. La educación no sexista es una interpelación a lo privado que se hace política y en su circulación como política feminista se propone como un saber colectivo que permite asomarnos a la complejidad de un sistema de dominación masculina instaurado en la experiencia educacional.

Se trata de un proceso de reflexión feminista colectiva, repensarnos como estudiantes desde una crítica feminista, la educación no sexista requiere de un trabajo de reflexión política a través de “grupos para crear conciencia feminista.” Esta política supone el desafío de conceptualizar un conflicto que sintetiza la profundidad de una cotidianeidad donde se naturalizan los roles de género, una categoría política que anuda las vivencias de restricción del deseo y el cuerpo vivenciadas por generaciones de chilenas y chilenos en el sistema escolar. Si volvemos a la teoría feminista local, el autoritarismo regula las conductas y cuerpos, el autoritarismo es aquello que Julieta Kirkwood reconocía como *enemigo* de un feminismo político. Precisamente, el sexismo en la educación es una política feminista que confronta conductas y formas de relacionarse entre los géneros donde gobierna la herencia autoritaria de una institución que moldea los géneros. Revisando el libro *Ser política en Chile* se reconoce la profundidad del dolor en las secuelas del autoritarismo en la(s) mujer(es) chilenas en la dictadura:

las mujeres reconocemos, constatamos, que nuestra experiencia cotidiana concreta *es el autoritarismo*. Que las mujeres viven —han vivido siempre— el autoritarismo en el interior de la familia, su ámbito reconocido de trabajo y de experiencia. Que lo que allí se estructura e institucionaliza es precisamente la autoridad indiscutida del jefe de familia, del padre, la discriminación y subordinación de género, la jerarquía y el disciplinamiento de un orden vertical, impuesto como natural, y que más tarde se verá proyectado en todo el acontecer social.²²

22 Kirkwood, *Ser política en Chile*, 170.

El uniforme escolar que restringe el movimiento de las mujeres, la ausencia de historia de mujeres e historia homosexual en los currículums y la posibilidad de criticar la masculinidad del movimiento estudiantil son formas de emergencia de la crítica feminista en las universidades. “¿Por qué consideramos que el movimiento estudiantil es heterosexual?” (Ilustración 1), se preguntan en un afiche creado por activistas de la disidencia sexual este año 2016. El afiche circula en redes sociales y marchas, y es un síntoma de constantes cuestionamientos a las desigualdades de género y el dominio masculino en las prácticas políticas de la izquierda estudiantil. La pregunta no es ingenua, sino que permite develar cómo los gritos de las marchas estudiantiles mantienen insultos de carácter sexista que devalúan lo femenino. Las escrituras políticas feministas producen estos discursos críticos más o menos normativos, más o menos flexibles.

El deseo de una educación no sexista genera la toma de conciencia de una pluralidad de mujeres que emancipan sus tácticas políticas, donde las mujeres se organizan feministamente para responder a violencias sexistas que son parte de la política estudiantil. Así lo hicieron estudiantes del liceo de niñas de Santiago (Liceo 1) quienes, durante las movilizaciones del año 2016, realizaron una protesta y marcha contra los estudiantes de un liceo de varones (INBA) para denunciar a compañeros que les gritaban “maracas” en las protestas. Se trata de sucesos recientes de irrupción de conflictos feministas que se resisten a una organización programática.²³

La educación no sexista es una política que cuestiona la desigualdad de género, es una propuesta a imaginar otra forma de educación. “Sería necesario [...] construir un concepto no sexista de política que incluya, como término válido y simétrico, el mundo de lo experiencial privado y cotidiano,” explicaba Kirkwood en tiempos de una dictadura que instaló autoritarismos que perduran en la diferenciación sexo-genérica.²⁴

23 “El pasado martes 24 de mayo, las alumnas del liceo N°1 de niñas Javiera Carrera, masivamente y de manera organizada, salieron a protestar. El objetivo esta vez no fue el Ministerio de Educación ni la alcaldía de Santiago, que en coordinación con el gobierno (como Estado) les reprime y desaloja constantemente. Esta vez los descargos de la protesta organizada por las estudiantes los recibieron los estudiantes del Liceo Internado Nacional Barros Arana (INBA), quienes en la tradicional ‘marcha inbana,’ propiciaron insultos machistas contra las javierinas. Las demandas del Liceo 1 de niñas, Javiera Carrera, no distan mucho del resto de estudiantes, pues al calor de las luchas del movimiento estudiantil y por influencia de núcleos feministas, poco a poco se ha tomado conciencia de las dominaciones específicas de clase y género, incluyéndose dentro de las demandas estudiantiles, la educación no sexista.” Radio Villa Francia [digital], “La marcha feminista del Liceo 1 de Niñas Javiera Carrera que remeció al machismo del INBA,” 25 de mayo de 2016, fecha de acceso 29 de junio de 2016, <http://www.radiovillafancia.cl/la-marcha-feminista-del-liceo-1-de-ninas-javiera-carrera-que-remecio-al-machismo-del-inba>

24 Kirkwood, *Ser política en Chile*, 165.

¿POR QUÉ CONSIDERAMOS
QUE EL MOVIMIENTO
**ESTUDIANTIL ES
HETEROSEXUAL?**



Ilustración 1. Afiche virtual realizado por activistas de la disidencia sexual, 2016.

El sexismo se vuelve un problema político evidente en liceos públicos metropolitanos divididos por género, es decir destinados solo para los varones y otros dirigidos exclusivamente para mujeres *femeninas*. Son los liceos de niñas y de niños los que estructuralmente deben convivir con estereotipos donde se practican día a día lo que significa ser femenino y masculino. Se educa a los cuerpos de modo heterosexual, pero también —como denunció Pasolini— en la educación se le enseña a los niños a coartar y no expresar sus sexualidades, como si ser estudiante implicara necesariamente contener y reprimir lo sexual: “lo que el educador debería hacer es mantener al niño en este estado para crearle el buen hábito de la introspección, por irregular que este sea.”²⁵

Quienes no quieren cambiar el orden de las cosas y los cuerpos, dicen que no es correcto terminar con los tradicionales liceos públicos que dividen la educación según el género: educación que forma a varones, hombres de la patria y que incentiva la formación de cofradías masculinas o “grupos de amigos.” Serán estos mismos grupos exclusivamente masculinos quienes recrearán en el futuro, y de forma mejorada, las cofradías, ya sea como adultos trabajadores, negociantes o empresarios consumidores de night-clubs, cabarets o espacios donde las mujeres ejercen precariamente y de forma vulnerable la prostitución.

Son estas mismas instituciones educativas (ya sea liceos o universidades), las que mantienen y consagran una educación para mujeres, un conjunto de saberes sobre lo que deben decir, hacer y conocer las mujeres. Aquí el análisis feminista atraviesa tanto a la educación básica y secundaria con la educación universitaria, porque es en la etapa de educación del niño/niña donde se refuerzan diferencias sexuales que implica, por ejemplo, afirmar como sentido común que los hombres están mejor dispuestos a la matemática y la física; es en el colegio donde se predispone a mujeres a mantener ciertos roles de subordinación sin los cuales la “mujer” no existiría.

El feminismo que demanda una educación no sexista se implica en exponer el territorio de lo íntimo. En este sentido, mi experiencia como activista feminista me volcó a registrar unas observaciones, posterior a un conversatorio sobre sexismo en un liceo de Providencia el año 2016²⁶:

El liceo de “niñas” de Providencia mantiene aún una virgen en el patio, nos dimos cuenta que la educación pública se confunde aún con la religión. El autoritarismo sigue en la educación. Son algunas profesoras las que perpetúan prejuicios contra la sexualidad. Las mantitas están prohibidas en el colegio, las secundarias no se pueden cubrir con mantas por el miedo adulto a que esas niñas se toquen debajo de sus mantas, mientras

25 Pier Paolo Pasolini, *Demasiada libertad sexual os convertirá en terroristas* (Madrid: Errata Naturae, 2014), 42.

26 Talleres realizados a través de intervenciones escénicas con secundarios y activistas feministas en liceos en toma.

la profesora explica la historia de la república. En otro liceo de “niñas” una profesora prohibía que sus alumnas se sentaran en las piernas de otra alumna, porque sino estarían “compartiendo fluidos,” así de explícitas las imágenes estigmatizadas de sexualidades “perversas.” Las niñas tienen que pasar frío en este liceo. Las profesoras del liceo siguen evaluando con una buena calificación los cuadernos femeninamente adornados, deben llevar sus cuadernos forrados de color rosado o sino les regalan una nota cuatro. Las estudiantes nos contaron que están cansadas, que al llegar al liceo lo primero que hacen es revisarles las uñas de sus manos y el color del cabello. En medio de la conversación en esa jornada de toma un estudiante de pelo corto, voz masculina, nos corrigió. Dijo que le molestaba que dijeran que su colegio era solo de niñas cuando él es varón y estudia en ese colegio marcado por un sexismo estructural. La educación sexista aparece como otro legado del autoritarismo que dejó la dictadura, aplicado por adultos que no quieren que las niñas bailen solas. Estuvimos en un liceo de niñas donde históricamente han perseguido el afecto entre mujeres, las compañeras nos contaron que en orientación tenían fichas de las alumnas con “tendencias” lésbicas, que incluso las seguían fuera del colegio para comprobar su heterosexualidad, incluso dicen que quemaron estas fichas. Una educación sin feminismo no es educación de calidad.

Sermones religiosos que demonizan la sexualidad; acoso de parte de adultos a estudiantes lesbianas, trans y gays; gordofobia; y acoso callejero son algunas de las situaciones de violencia estructural que viven los/las estudiantes. Las alumnas/os no-heterosexuales viven situaciones de acoso por parte de inspectoras, lo que naturaliza comentarios negativos respecto a la homosexualidad como “perversión.” El sexismo convive con la vida de las estudiantes cuando se instala como mito del liceo de niñas. Hay mitos sexistas instalados en la escuela, por ejemplo, suponer que por ir a un liceo solo de niñas la mujer puede convertirse en lesbiana. Esta idea sexista sigue replicando una asociación de la homosexualidad como una enfermedad que se transmite como forma de contagio. Esta situación del miedo al lesbianismo se expresa en liceos donde incluso las inspectoras regulan los modos de tocarse entre las alumnas.

El sexismo en la educación es estructural, esto quiere decir que no se trata solo de situaciones específicas o aisladas, y es simbólico, es decir reproduce la jerarquización desigual entre los géneros que se vuelve parte de la vida cotidiana de estudiantes secundarios. La disputa es contra el autoritarismo que educa y normaliza los cuerpos, una política de dominación que no se transforma solo con cupos o normativas punitivas, sino que permite vincular la memoria política de un país con la educación sexual de los cuerpos educados por generaciones de adultos que aprendieron a ajustarse a un modelo normativo e ideología de familia.

Disidencias feministas

La diversidad es un concepto vacío, un concepto que nos parece inofensivo, y que lleva a muchos malentendidos cuando es usado como equivalente para nombrar identidades sexuales, raciales, personas con capacidades distintas, pobres, etc.; la diversidad, una palabra muy común, una palabra manoseada por todos; religiosos, políticos, universitarios, minorías, elites progresistas. Todos buscan proteger y defender esa diversidad que, como un amuleto, transmuta en un valor fundamental para la democracia. ¿Cómo usar esta palabra vaciada de politicidad y apropiada por las políticas progresistas? La diversidad se ha vaciado de cuerpos, experiencias y localidades; ha mutado a una categoría sentimental, universalista y nacionalista utilizada para referirse obliteradamente a las corporalidades minoritarias y estigmatizadas. Una “ciudadanía sentimental,” fetiche de instituciones públicas, que busca “representar un mundo político más allá de las contradicciones,”²⁷ más allá del conflicto. Hoy la diversidad no hace sino descorporizar los relatos políticos, hoy la diversidad no es una herramienta que permita la emancipación de las ataduras normativas sobre el sexo-género y las diferencias raciales, no es una categoría que genere interrupciones y que deleve las desigualdades sociales por sexo sino que, más bien, genera un compromiso con la unidad. No ocurre esto con el uso y la apropiación de la identidad política feminista, que más bien produce rechazo, burlas y a veces —incluso— se confunde con una práctica terrorista. Entonces la diversidad (o el pluralismo sinónimo usado en contextos universitarios) es una categoría universal y popularizada por un discurso liberal y, en cambio, no ha ocurrido esta inclusión del feminismo como categoría política hegemónica.

Muchos activistas no-heterosexuales estamos simplemente hastiados del uso de la categoría diversidad, ya que su táctica es no nombrar aquello que nos duele. Es así como uno de los giros que ha adquirido la política sexual universitaria es pasar del campo de la diversidad sexual como demanda política, al espacio de la disidencia sexual o, más aún, el proceso donde gays, lesbianas y trans toman los feminismos como un espacio de reivindicación política, un espacio a llenar y desde donde tender escrituras.

Me interesa destacar un elemento de la disidencia sexual que se articula con la formación de un discurso crítico contra representaciones hegemónicas de una ciudadanía gay en tiempos liberales. Se trata de la producción de un discurso que se dirige, más que a armar una comunidad de identidades iguales, a cuestionar las representaciones y políticas homosexuales que dominan el campo de lo común. Las identidades políticas homosexuales, más que revolucionarias, han actuado como parte de una plusvalía de instituciones públicas que intentan mostrarse como progresistas, vivimos una actual “despolitización de la identidad gay, atravesada

27 Lauren Berlant, *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo* (México: FCE, 2011), 28.

por campos de mercantilización que han absorbido su potencial político, un campo político conflictivo donde perspectivas feministas denuncian el *pink washing*,” es decir, “el blanqueamiento o el uso institucional que se hace de estas minorías por parte del Estado.”²⁸ En este sentido es relevante la emergencia de prácticas y discursos político-sexuales disidentes, que desde espacios universitarios organizan a comunidades inestables o grupos mutantes que actúan difundiendo una crítica contra una elite homosexual y contra políticas del Estado-nación que promueven los valores familiares heteronormativos como régimen legítimo.

En tiempos de homonacionalismo solo un modelo hegemónico de homosexualidad logra visibilidad y representación en el campo de lo político. Un discurso contra-hegemónico de la diversidad sexual ocupa la universidad como un espacio de politización permanente. Una ciudadanía gay, que no es problemática, porque al comprometerse con el matrimonio igualitario se compromete a la promesa familiar de la reproducción heteronormativa ¿Cómo imaginar otros espacios de representación del deseo no heterosexual? ¿Cómo repolitizar una sexualidad que era radical y que ahora es parte del discurso transversal de una política mayoritaria que no discrimina y que tolera la diferencia sexual?

No sabemos sobre los devenires de la disidencia sexual, pero sí conocemos sus tácticas que generan escándalos a través de acciones que ponen el cuerpo pornográfico en escena y que instalan lo privado del sexo de gays, lesbianas, mujeres gordas, prostitutas o precariedades transexuales, como corporalidades expresivas que a través de sus prácticas ponen en un lugar inestable la inclusión de los espacios educativos. La disidencia sexual deja en evidencia a través de sus intervenciones discursivas los límites permitidos sobre lo que se puede decir, pensar y discutir en una universidad o en las instituciones públicas heterosexuales. También este discurso político feminista deja a un lado el biologicismo del feminismo solo de mujeres, se trata de generaciones que reconocen la interseccionalidad de las luchas sociales. Se trata de una respuesta de un grupo de subordinados o contra-públicos: “los contrapúblicos de sexualidad y género [...] son escenas de asociación y de identidad que transforman las vidas privadas que median. Los homosexuales pueden existir en aislamiento; pero los ‘gays’ o los ‘maricas’ existen en virtud del mundo que elaboran juntos.”²⁹ Warner se refiere a los públicos como aquellos lectores de un discurso, aquellos que leen y comparten una misma narrativa.

La crítica disidencia sexual forma un discurso político contagiado por activismos y teorizaciones *vampirescas*, coaliciones de subordinados que instalan la desobediencia sexual como una confrontación a un sistema de género colonial, hegemonizado por identidades blancas; estas disidencias sexuales “comparten

28 Cristian Cabello Valenzuela, “No hay cuerpo sin imagen. Visualidad gay y política, virtual en tiempos liberales,” *Universitas Humanísticas* 81 (2016): 59-87.

29 Warner, *Público, públicos, contrapúblicos*, 64.

ESTE PANFLETO ES SIMPLE:

PORQUE SABEMOS QUE LA **LEY DE MATRIMONIO IGUALITARIO**,
NO NOS VA A **SALVAR** DE LAS **BALAS**.

PORQUE CHILE ES EL **UNICO** PAÍS QUE SIGUE **AUMENTANDO**
LAS TASAS DE **VIH** Y EXIGIMOS **EDUCACIÓN SEXUAL**.

PORQUE **BACHELET** APOYA A LOS **GAYS ASESINADOS** EN USA,
PERO NO DICE **NADA** SOBRE LA **LESBOFOBIA** A ESTUDIANTES EN CHILE.

PORQUE EL **MOVILH** SE **VENDE** AL GOBIERNO DE TURNO,
E **IGUALES** NO NOS REPRESENTA.

PORQUE SER **GAY ABCI** ES MUY DISTINTO
A SER **TRANS Y POBRE**.

PORQUE NUESTRAS **PRIORIDADES**
SON **DIFERENTES** ...

YO VOY A
LA **OTRA** MARCHA

Ilustración 2. Pan-fleto entregado por organizaciones estudiantiles de disidencia sexual en la Marcha por la Diversidad (La Otra Marcha), 2016.

la urgencia de romper con el lugar privilegiado y hegemónico que mantiene una subjetividad masculina y heterosexual en la construcción de relatos.³⁰

Y es que nos cansamos del habla heterosexual de la tolerancia. La sexualidad no siempre buscará ser reconocida por la legalidad de una ley, un Estado o una política liberal, ya que hay cuerpos y deseos que la clase, la edad y el género vuelven insostenibles para el lenguaje legalista de inclusión e integración político sexual. Un caso de politización de escrituras disidentes que amenaza los cánones de la universidad es la producción narrativa del escritor y prostituto Josecarlo Henríquez. ¿Qué ocurre cuando transgredimos el campo de la representación política liberal como cuerpos disidentes a la heteronorma? En el libro publicado en abril de 2016 de autoría de Josecarlo Henríquez titulado *#Soyputo*, un ciber prostituto y escritor feminista hace un ejercicio de toma de palabra, un excluido tomándose la escritura, desbordándola con escenas de un deseo homosexual que la política liberal busca olvidar: “Internet me ha dado toda la comodidad para prostituirme desde que empecé por cámaras web a exhibirme y a recibir depósitos de dinero a distancia,”³¹ afirma Josecarlo Henríquez haciendo aparecer nuevas estrategias precarizadas del trabajo sexual homosexual en Santiago. Este putito *hashtag*, este putito *trendic topic*, este putito que enseña la subversión del deseo.

En la obra teatral *Cuerpos para odiar* (estrenada el año 2015 en la Sala Agustín Seré de la Universidad de Chile) Josecarlo interpretó a un niño-putito, de algún modo interpretó la ficción de sí mismo, al final de la obra esta persona-personaje explicaba su atracción por los vampiros. La escritura promiscua hace posible la inmortalidad de un niño-putito soñando ser vampiro: “La fascinación de los vampiros no está en la sangre, sino en el contagio. Creo que los vampiros desean tanto la sangre porque es el único chorrito tibio que les permite el contagio. A los vampiros les gusta mucho convertir a otros en vampiros,” dice el niño-putito que desea contagiar de perversión a otros con su pulsión de muerte. “El vampiro se alimenta del humano normalizado,”³² nos recuerda Donna Haraway, es el vampiro el que contamina los linajes, que ensucia la sangre familiar. La muerte es aquel estigma que las políticas pro familia han desviado del significante homosexual, el homosexual en tiempos liberales significa *vida* en tanto se rige en un marco filiativo de la política y así deja de significar muerte (es decir, SIDA, sodomía). Para Lee Edelman son los niños, para Berlant es la imagen del feto, ambas son las imágenes del futuro que las políticas conservadoras defienden para oponerse a las políticas feministas y homosexuales. Sin embargo, los ciudadanos gays han optado por sumarse a una imagen política pro-familia. Las políticas conservadoras nos dicen:

30 Miguel López, *Caderno Sesc_Videobrasil 11: Alianças de corpos vulneráveis: feminismos, ativismo bicha e cultura visual* (Sao Paulo: Ediciones Sesc Sao Paulo, 2015).

31 Josecarlo Henríquez. *#SoyPuto* (Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2016), 74.

32 Donna Haraway, *Testigo_Moderado@Segundo_Milenio. HombreHembra _Conoce_Oncorotón** (Madrid: Ediciones UOC, 2004).

elige la vida porque la vida y el bebé y el significado están todos juntos en la cuerda floja, amenazados por el contrapeso del narcisismo, el sida y la muerte [...] Este fascismo con rostro de bebé, [...] alienta a los padres, ya sean gays o heteros, a unirse en un coro [...] como si el futuro garantizado por el Niño, que es el único acceso verdadero a la seguridad social pudiera ser reclamado por el bien del otro y nunca por el propio bien—, entonces ese futuro solo puede pertenecer a aquellos que pretenden sentir lástima por el otro.³³

#Soyputo es también una escritura disidente marginal que se opone a ser el homosexual que da lástima, su táctica es hacer pasar por ficción, experiencias que hablan del abuso y las contradicciones de los padres de familia que hacían ver chicos prostitutos en orgías, la ficción hace posible y hace real prácticas de un deseo perverso de un parlamentario o un ex futbolista con un niño-puto. Provocativamente en su libro Josecarlo narra la ficción con la que inventa a Camilo un niño-puto que espera satisfacer a sus clientes, instala la profundidad subjetiva de la inocencia infantil, Josecarlo contamina la figura inocente del niño situando con una sexualidad a aquellos que no tienen sexo: los niños. Los niños son el *origen*, la promesa de pureza racial, (piensen que siempre refieren a un feto (niño) y no a una feta), el niño-puto de Josecarlo es atractivo por su inocencia como todo niño, pero es un niño que huele a descomposición, los relatos de Josecarlo, ya sea si hablan desde departamentos de clase alta o clase baja, exhiben la “descomposición”³⁴ de la sociedad, descomposición que muchos temen se propague con las políticas de la disidencia sexual.

Utopías feministas

Habitamos un tiempo de politización contra el autoritarismo que coarta las sexualidades no-heterosexuales en la educación. Vivimos un proceso de creatividad política, una política feminista aún marginal, pero donde el feminismo genera discursos políticos que desbordan los límites de la universidad. Seleccioné tres políticas representativas de prácticas feministas contingentes que utilizan el espacio universitario para generar políticas anti-autoritarias. Feminismos que dependen de prácticas de amistad, vínculos amorosos y sensibles de personas que entre sí reconocen la subordinación y quienes nos sostenemos como manada para resistir, para existir. Personas envueltas en relaciones de resistencia feminista. Es un vínculo muchas veces frágil, donde el tiempo del ocio es ocupado para organizarse en contra de quienes mantienen la violencia heterosexual. Se trata de poner muchas

33 L. Edelman. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte* (Barcelona: Gedisa, 2014), 127-128.

34 Haraway, *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio*, 246.

veces las propias casas o departamentos para planificar acciones futuras, significa implicar una dimensión de la vida sexual en el espacio universitario.

En general se trata de tácticas que buscan promover la discusión pública sobre la sexualidad desde enfoques feministas radicales. Estas prácticas feministas revisitadas a través de este texto realizan una intervención política en la dimensión privada de la personas. Constituyen una forma de activismo sexual que se enfrenta al autoritarismo de las sociedades marcadas por la dictadura. Un activismo que circula en espacios marginales y en los entremedios de la universidad. La pensadora brasileña Fernanda Nogueira resalta las prácticas de resistencia sexual como expresiones anti-autoritarias: “una especie de activismo capaz de denunciar los procesos de subjetivación implementados por la dictadura y la ordenación de los cuerpos y comportamientos reforzados por la persistencia de la subjetividad colonial.”

A la universidad posible le queda reconocer el lugar del saber feminista. Las políticas feministas realizan un cuestionamiento a prácticas afectivas que parecen distantes de la producción de un saber masculino que domina la educación chilena. El saber dominante es un saber masculino, gestionado por profesores que no reconocen cómo la división sexual divide y domina los quehaceres universitarios y los dominios del saber.

Esta selección de estas tres políticas estuvo determinada por el interés por políticas feministas revolucionarias. No basta con generar espacios de inclusión en la educación, más vale cuestionar las estructuras de opresión sexual y describir esas dimensiones eróticas que delimitan nuestras prácticas.

Al escribir un texto sobre feminismo es imposible no olvidar que se trata de relatos políticos que son marginales, en el sentido que no pertenecen y no son parte de medios de comunicación hegemónicos, son hablas, palabras y balbuceos caracterizados como minoritarios, es decir como discursos políticos que no son parte de los relatos y discursos narrados para la mayoría.

La política contra el acoso sexual ha generado una inestabilidad en la universidad, principalmente para los hombres que se preguntan si acaso transgreden o transgredieron los límites afectivos que impone el feminismo del siglo XXI. Ya sea como temor, una pregunta interna o política del cuidado los cuestionamientos contra el acoso generan precaución y cuidado en las conductas, incluso para algunos se trata de políticas restrictivas. Y es que cierta faceta de este feminismo se confunde con un feminismo anti-pornografía, un feminismo busca normalizar y neutralizar los modos de hablar, comunicar y socializar la sexualidad. Dentro de algunos argumentos esta política feminista se puede entender como una política anti-pornográfica, heterosexual y excesivamente restringida al ámbito de lo íntimo. La circulación de la sexualidad en la universidad es el problema principal identificado. El desafío es ir reconociendo los modos en que las sexualidades y los deseos circulan en instituciones educacionales, que la educación no es un espacio des-corporizado y que la desigualdad de género genera situaciones de opresión cotidiana que no podemos continuar naturalizando.

La política del acoso sexual a diferencia de otras políticas feministas universitarias, ha conseguido transformar sus discursos en sumarios, renunciadas, manuales, protocolos de conducta, que buscan que la institución universitaria readecue sus normas. Se actúa para normar prácticas heterosexuales y perseguir a hombres para quienes no existe impunidad. Se trata de una política feminista que busca “reparaciones por parte de los agentes que aplicaron la fuerza.”³⁵ La denuncia de la violencia sexual y navegar en el ámbito de lo legal, de algún modo perfila una política que busca instaurar normas que regulen y castiguen para construir un orden equitativo de los géneros. Algunos feminismos confían en que habrá algún futuro donde exista una representación equitativa e igualitaria del género. Más que confiar en ese futuro político, lo que emerge en el siglo XXI es la emergencia de una multiplicidad de discursos feministas que habitan una guerra contra prácticas y sentidos que legitiman el autoritarismo contra las sexualidades.

Puede parecer una utopía pero el feminismo se expresa denunciando estas divisiones de saberes y cuerpos en la educación. La educación no sexista es una política que se opone a una educación que diferencie entre hombres y mujeres. Y, en este sentido, la división sexual de la educación se convierte en un problema urgente para la política feminista de la universidad porque una educación con patrones autoritarios (religiosos, nacionalistas, patriarcales) mantiene una serie de violencias sexuales de parte de adultos sexistas y/u homofóbicos contra generaciones de estudiantes. Una de estas formas de violencias identificada por el feminismo universitario será el acoso sexual. Otra de las demandas de las organizaciones feministas es la no división por género en la educación, ya que este sistema hace perdurar una enseñanza que consagra modelos represivos del sexo-género. Modelo educativo actual que obliga que niñas trans asistan a educarse con uniforme de “hombre” al colegio de “varones,” aunque se maquillen los labios, se pinten el rostro, se recorten las cejas o se reconozcan como mujeres.

Finalmente la educación no sexista es una política con un significante más abierto, que contiene los conflictos de jerarquía entre profesores y estudiantes (acoso sexual) y también contiene los nuevos discursos de la disidencia sexual. La educación no sexista no está asociada directamente a un modo de hacer política, sino más bien invita a la creación de sentidos y significados, una política marcada por la negatividad. Se trata de una investigación por una educación sexual marcada por valores cristiano-coloniales, la educación no sexista asedia no solo la educación, sino que atenta contra instituciones y dispositivos familiares, farmacológicos, mediáticos y políticos que comunican la normatividad del sexo-género. La educación no sexista reconoce la exclusión y el daño contra las vidas de no-heterosexuales. Se trata políticas oposicionales, que confrontan los significados hegemónicos de la política sexual.

35 Berlant, *El corazón de la nación*, 53.

Universidad en la medida de lo posible

Elizabeth Collingwood-Selby
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Cuando alguien esconde una cosa detrás de un arbusto, y luego la busca y encuentra allí mismo, poco hay que alabar en este buscar y encontrar: pero así es como ocurre con la búsqueda y el hallazgo de la “verdad” dentro del círculo de la razón. Si formulo la definición del mamífero y explico después, observando un camello: “mira, un mamífero”, con ello se habrá traído a la luz, ciertamente, una verdad, pero de valor limitado; quiero decir que será en todo antropomórfica y contendrá ni siquiera un único punto que sea “verdadero en sí”, real y universalmente válido, independientemente del hombre.¹

En su primer discurso de cuenta pública del 21 de mayo de 1990, en la sesión inaugural del Congreso Pleno en Chile que tras 17 años de dictadura había vuelto a sesionar solo un par de meses antes, el recién electo presidente Patricio Aylwin, articulaba de este modo la fórmula bajo la cual el llamado “gobierno de transición” se disponía a enfrentar, en medio de intensas tensiones políticas, el problema de la verdad y la justicia después de casi dos décadas de sistemáticas “violaciones a los derechos humanos” por parte del régimen militar en un contexto de total impunidad:

En cuanto al delicado asunto de las violaciones a los derechos humanos, consecuente con mi reiterada afirmación de que la conciencia moral de la nación exige que se esclarezca la verdad, se haga justicia en la medida de lo posible —conciliando la virtud de la justicia con la virtud de la prudencia— y después venga la hora del perdón, he constituido la Comisión de Verdad

1 Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Pablo Oyarzun. Fecha de acceso 17 de febrero 2016 https://mainbucketduhnaeireland.s3.amazonaws.com/biblioteca_virtual_libros_pdf/uploads/1490061306----Sobre-verdad-y-mentira-en-sentido-extramoral---Friedrich-Nietzsche-.pdf

y Reconciliación para avanzar hacia esas metas en forma seria, pacífica y con las necesarias garantías.²

El penoso giro del enunciado que anexaba la exigencia moral de esclarecer la verdad y de hacer justicia a “la medida de lo posible” no pasó desapercibido en su momento.

Esta condicionalidad de la justicia (“en la medida de lo posible”) —ha escrito Nelly Richard— como respuesta imperfecta a los requerimientos de lo absoluto que emanaban —éticamente— de las agrupaciones de derechos humanos, acusaba las limitaciones pragmáticas que, en nombre del realismo democrático, debió respetar una transición aún bajo cautela militar. En rigor, lo que Aylwin le solicitaba anticipadamente a la ciudadanía era conformarse con los avances solo parciales y relativos que iban a resultar de las futuras medidas judiciales, para ir acomodando así las conciencias al régimen de lo insatisfactorio que marcaría después las políticas de la memoria de la transición.³

No pretendo entrar aquí en una discusión respecto del peso, la naturaleza, la relevancia o irrelevancia de las razones específicas que motivaron la instalación de esta medida precisamente ahí donde la cuestión de la medida o de la falta de medida era absolutamente determinante, ahí donde lo que se pretendía nombrar, lo que se pretendía invocar era la verdad y la justicia.

Quisiera más bien detenerme en la cuestión de la medida, de la *ratio*, si se quiere, que en este discurso de Aylwin se presenta tan coloquialmente enlazada a la posibilidad; o, mejor dicho, donde lo posible queda sintomáticamente sujeto por el lazo de la medida.

Vuelvo a la formulación de este enlazamiento en el discurso de Aylwin: “la conciencia moral de la nación exige que se esclarezca la verdad, se haga justicia en la medida de lo posible”. “En la medida de lo posible” no se agregaba a la exigencia de la conciencia moral de la nación simplemente como giro retórico, sino más bien como clara demarcación de un límite, límite que la voluntad o la conciencia moral gubernamental declaraba públicamente de ese modo, no estar entonces *¿dispuesta* a franquear?, ¿no estar *en condiciones de* franquear?, ¿*no poder* franquear?

“Esclarecer la verdad y hacer justicia en la medida de lo posible”, ¿qué otra cosa, partamos por preguntar, podría haberse esperado de la propuesta del gobierno? ¿No sería acaso de suyo “la medida de lo posible”, en realidad, la

2 Patricio Aylwin, Mensaje Presidencial de Patricio Aylwin Azócar el 21 de mayo de 1990 en Sesión del Congreso Pleno. Fecha de acceso 17 de febrero 2016 http://www.bcn.cl/historiapolitica/congreso_nacional/discursos/detalle?tipo=presidentes

3 Nelly Richard, *Crítica de la memoria* (Santiago-Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010), 32.

medida de cualquier efectivo esclarecimiento de la verdad en cualquier campo, de cualquier administración concreta de justicia en el ámbito del derecho en un contexto dado? ¿No sería acaso “la medida de lo posible” simplemente un expreso, tautológico y pragmático reconocimiento de las condiciones particulares dadas al interior y respecto de las cuales podría efectivamente llevarse a cabo con éxito una acción determinada? Sin duda. Sin embargo, esta respuesta se sostiene únicamente a condición de que el supuesto que la hace posible permanezca él mismo incuestionado; únicamente a condición de pasar por alto el problema que abriría, por ejemplo, una interrogación sobre las relaciones posibles entre una pregunta y sus respuestas, sobre las posibilidades a las que pueden o no abrirse las respuestas a una pregunta. Porque si “la medida de lo posible” se asume de antemano como medida de validación de toda respuesta posible, entonces las respuestas no “podrán” ofrecerse nunca, válidamente, por fuera del marco de supuestos, que según esta misma medida, determinan el horizonte que abre y en el que se abre una pregunta; entonces, las respuestas válidas no harán más que reiterar y reforzar la medida del marco que las valida.

La formulación “en la medida de lo posible” supone que lo posible es una medida. Lo que esa medida mediría son las condiciones dadas en y a partir de las cuales podría efectivamente realizarse una acción o alcanzarse un objetivo. Que dicha medida sea postulada como medida de toda posibilidad y que toda posibilidad se vea, en su concepto, circunscrita al orden, a la lógica, a la economía de la medida, no es para y respecto de la posibilidad, en absoluto irrelevante; acota, reduce, contiene en y más allá de su concepto, la posibilidad de lo posible. Lo que esta reducción excluye como posibilidad es, en última instancia, todo aquello que no se ajuste ya o no pueda llegar a ajustarse a lo dado, a lo que supuestamente tiene o ha tenido ya lugar; excluye la posibilidad misma de aquello cuyas condiciones no están y no podrán estar jamás dadas sin más; excluye, en su concepto, la posibilidad como acontecimiento, el acontecimiento de la posibilidad.

Una medida es una forma de anticipación; supone y al mismo tiempo articula el mundo como disposición ordenada y estable de elementos y de relaciones cuantificables; es, en este sentido, el pronóstico de la comunidad de todo aquello que ha sido y puede llegar a ser, bajo su parámetro, conmensurable, y así también, comparado, clasificado, categorizado, etc.

La reducción de lo posible a la medida de lo ya dado conmina al mundo así medido a seguir pareciéndose a sí mismo, a desarrollarse, a progresar en el marco de su propia condición. Lo posible como acontecimiento, o, mejor dicho, el acontecimiento de lo posible, dejará siempre, fugazmente, al mundo en el que irrumpe, desprovisto de medida para su irrupción.

Pienso aquí en lo que decía Derrida sobre el acontecimiento en el diálogo que sostuvo con Giovanna Borradori poco después del ataque a las Torres Gemelas en Nueva York, donde señalaba que “Un acontecimiento mayor debería ser tan

imprevisible e irruptivo como para perturbar hasta el horizonte del concepto o de la esencia desde donde se cree reconocer un acontecimiento *en cuanto tal*²⁴ y que,

aunque la experiencia de un acontecimiento, el modo bajo el cual nos afecta, precisa de un movimiento de apropiación (comprensión, reconocimiento identificación, descripción, determinación, interpretación a partir de un horizonte de anticipación, saber, dominación, etc.), aunque este movimiento de apropiación sea irreductible e inevitable, solo hay acontecimiento digno de ese nombre en donde esta apropiación fracasa en una de las fronteras. Pero en una frontera sin frente ni confrontación, una frontera contra la cual la incomprensión no choca de frente, pues ella no tiene la forma de un frente sólido: ella se escapa, permanece evasiva, abierta, indecisa, indeterminable.⁵

Si en lugar de nombrar lo que a partir de las condiciones dadas y en la medida de esas condiciones puede ser anticipado, lo posible nombrara más bien la imposibilidad de esa anticipación —el límite de lo que bajo la medida de lo dado puede ser comprendido y administrado—, jamás sería posible responder administrativa y pragmáticamente a su exigencia.

“La medida de lo posible” se propuso expresamente en esa especie de discurso inaugural del llamado “retorno a la democracia” en Chile como acotada exigencia de la conciencia moral nacional que se disponía —que no podía sino disponerse, al menos según el discurso—, a la cuidadosa administración de la verdad y la justicia, es decir, precisamente de aquello que no puede ser administrado; exigencia de una medida, de una razón, que, desde entonces, parece haberse instalado, expandido y fortalecido como horizonte general de la vida, la responsabilidad y el progreso en Chile.

Tampoco la universidad —y sería necesario preguntar por lo que ese nombre nombra hoy, por la posibilidad que permitiría, o no, hablar todavía de “la universidad” y no simple y pragmáticamente de “universidades”— tampoco la universidad, digo, habría escapado, en sus discursos, en sus prácticas, en sus hábitos, en sus relaciones, en sus exigencias, al horizonte, al marco de esta medida. Más aun, la medida de lo posible —lo posible como medida— parece encontrar hoy en las instituciones universitarias chilenas —y evidentemente no solo en las chilenas—, un nicho decisivo de multiplicación, propagación y perfeccionamiento;

4 Jacques Derrida (en entrevista con Giovanna Borradori), “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida,” en Giovanna Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos (Buenos Aires: Taurus, 2004), 136-137.

5 Derrida, “Autoinmunidad,” 137.

un nicho de análisis y aplicaciones técnicas cada vez más especializados, cada vez más sofisticados.

“La medida de lo posible” parece ser, cada vez más, y cada vez con mayores grados de precisión y profesionalismo, tanto la medida de la universidad —la medida con la que la universidad se piensa y piensa su propia posibilidad— como la medida que universitaria y estatalmente califica y valora las prácticas y saberes en general como universitarios.

El saber de la medida, la práctica del cálculo, de la evaluación, de la anticipación, son hoy saberes y prácticas de primer orden en y para la universidad, en y para su relación con las prácticas y saberes universitarios de la gestión estatal; saberes y prácticas que determinan con intensidad creciente y de manera muy concreta, absolutamente contundente, las posibilidades de financiamiento y desarrollo de todas las prácticas y saberes en particular, de toda producción, aplicación y circulación de conocimiento, incluyendo, sintomáticamente, también las de las prácticas llamadas “críticas”.

Más que a la realización de una idea —de una posibilidad no sujeta a medida— la universidad, parece hoy abocada, en cada una de sus instancias y movimientos, a realizarse pragmáticamente como proyecto de gestión técnico-corporativa de los saberes y las prácticas que efectivamente genera y que puede llegar a generar. La terminología empresarial, universitaria y estatalmente asociada a los procedimientos de cálculo, contabilidad y rendición de cuentas implicados centralmente en esta gestión, se ha expandido y arraigado en muchas instituciones de educación superior casi hasta el punto de volverse incuestionable, de parecer la lengua natural de la vida y el desarrollo universitarios: “ranking de instituciones”, “de programas”, “de estudiantes”; “indicadores de desempeño” —“de investigación”, “de publicación” (y “de publicaciones indexadas”), “de docencia”, “de vinculación con el medio”—, “tasas de empleabilidad”, “de retención”, “de titulación”; “sistema de créditos transferibles”, “capital humano”, “masa crítica”, serían solo algunos de los términos que incluye el vocabulario básico que puebla la lengua tecnocráticamente instituida y naturalizada de académicos y directivos y a la que deben llegar a adaptarse o a subordinarse también las lenguas disciplinares.

Pensemos, por ejemplo, en los procesos de acreditación que en Chile juegan hoy un papel absolutamente decisivo en del desarrollo de la mayor parte de sus universidades.

Bajo el encabezado “Acreditación Institucional” leemos en el sitio web de la Comisión Nacional de Acreditación:

Las universidades, institutos profesionales y centros de formación técnica autónomos pueden someterse voluntariamente a acreditación institucional, proceso cuyo objeto es evaluar el cumplimiento de su proyecto corporativo y verificar la existencia de mecanismos eficaces de autorregulación y de aseguramiento de la calidad, así como propender

al fortalecimiento de su capacidad de autorregulación y al mejoramiento continuo.⁶

Y en ese mismo sitio, bajo el encabezado “Visión” se indica:

Trabajamos para ser un organismo que contribuya eficaz y rigurosamente al desarrollo de la calidad de educación superior chilena, a través de la certificación pública de los procesos y resultados de instituciones y sus programas y de la promoción de la cultura del mejoramiento continuo, reconocido nacional e internacionalmente por la excelencia y transparencia del servicio que presta a la sociedad.⁷

Para las instituciones universitarias los procesos de acreditación ofrecerían, antes que nada, la posibilidad de certificar sus propios niveles de excelencia. Ocurre entonces, en el curso de estos procesos cada vez más exigentes y meticulosos, algo que quizá estemos todavía en condiciones de sentir y calificar como inquietante: la universidad —sus equipos y centros administrativos, pero también sus departamentos, sus programas, sus académicos, sus estudiantes, sus funcionarios en general— se constituyen, exponen, trabajan, como una máquina más o menos compleja destinada, en última instancia, a autorregularse, a medir, sistematizar, calcular, registrar y gestionar el estado actual de su existencia y sus posibilidades de desarrollo. La universidad toda o, dependiendo del caso, sus programas de pregrado o de posgrado comienzan a pensarse y organizarse a sí mismos —a relacionarse consigo mismos—, predominantemente, como pequeños o grandes sistemas —organismos— de autoregulación con miras al aseguramiento de la calidad: de la calidad de sus programas, de sus profesores, de sus propuestas curriculares, de sus estudiantes, de sus funcionarios, de su infraestructura, de sus equipos directivos, por cierto, pero también y quizá, y aquí viene la perversión, antes que todo eso, con vistas al aseguramiento de la calidad de sus propios mecanismos y procesos de autoregulación. La “Visión” de la Comisión Nacional de Acreditación que comienza por precisar que trabaja “para ser un organismo que contribuya eficaz y rigurosamente al desarrollo de la calidad de la educación superior chilena” y termina por indicar que trabaja también, para ser “reconocido nacional e internacionalmente por la excelencia y transparencia del servicio que presta a la sociedad”, quizá sea un agudo síntoma de esta extrañísima inversión.

La autoregulación como meta y procedimiento principal en y de la universidad en la época de su acreditación —universidad pensada, calificada por dicha Comisión, expresamente y sin tapujos como “proyecto corporativo”— implica

6 Comisión Nacional de Acreditación, “Acreditación Institucional”. Fecha de acceso 19 de febrero, 2016, <https://www.cnachile.cl/Paginas/Acreditacion-institucional.aspx>

7 Comisión Nacional de Acreditación, “Visión”. Fecha de acceso 19 de febrero, 2016, <https://www.cnachile.cl/Paginas/misionvision.aspx>

instalar en y como centro del quehacer universitario los procedimientos contables mediante los cuales la universidad logra dar y darse cuenta, públicamente, de lo que efectivamente es, de lo que efectivamente hace, de lo que efectivamente ofrece; de lo que se propone llegar a hacer, a ser, a ofrecer y de cómo se propone lograrlo. La medida de lo posible será, necesariamente, la medida constante de esa autorregulación.

La referencia de la Comisión Nacional de Acreditación a la promoción de “una cultura del mejoramiento continuo” es, me parece, una clara indicación de esto, precisamente porque instala la continuidad como matriz de un desarrollo posible, deseable, excelente, no solo en el área de la administración técnico-financiera de las instituciones, sino también simultáneamente, por ejemplo, de la producción de conocimiento. Lo que en última instancia permite, lo que asegura esa continuidad es precisamente la medida de lo común, la medida como condición de posibilidad de cualquier comunidad de la excelencia. Esta referencia a la promoción de una “cultura del mejoramiento continuo” debiese llamar la atención en una institución que no solo se propone gestionar y sustentar su propia existencia, robustecer y transmitir el conocimiento existente, sino también, muy específicamente, producir nuevos conocimientos. Históricamente, aquella producción, aquella creación de conocimientos parece, al menos en cierto sentido —en un sentido que partiría por poner en cuestión la continuidad como matriz constitutiva de cualquier historia y de lo histórico en cuanto tal— históricamente, digo, la creación de conocimiento parece haber sido, en los acontecimientos que la constituyen, justamente la historia de la interrupción de esa continuidad, historia de saltos y azares, más que de líneas y sumas; historia de lo inconmensurable. Recordemos, aunque sea solo fugazmente, un par de afirmaciones de Thomas Kuhn en “La estructura de las revoluciones científicas” (1962):

[...] en tiempos revolucionarios, cuando cambia la tradición de la ciencia normal, la percepción que tiene el científico de su medio ha de reeducarse; en algunas situaciones familiares, ha de aprender a ver una nueva Gestalt. Una vez que lo haya hecho, el mundo de su investigación parecerá ser aquí y allá inconmensurable con aquel que había antes.⁸

Y la segunda:

[...] cuando cambian los paradigmas, el propio mundo cambia con ellos. Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos, miran en lugares nuevos y, lo que resulta más importante, durante las revoluciones ven cosas nuevas y diferentes cuando miran con instrumentos familiares en lugares en los que ya antes habían

8 Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Carlos Solís Santos (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 213.

mirado. Parecería más bien como si la comunidad profesional hubiese sido transportada repentinamente a otro planeta en el que los objetos familiares se viesen bajo una luz diferente, estando además acompañados por otros que no resultan familiares.⁹

No habrá, entre esos dos mundos, *una* medida común. Y si bien es probable que el nuevo mundo así producido llegue a instituirse entonces, a su vez, como nueva medida de lo posible, no habrá sido simplemente —y esto es lo que he querido resaltar— la medida de lo posible, la continuidad de un mejoramiento lo que habrá dado lugar, lo que habrá podido anticipar y evaluar el acontecimiento de su creación.

Sería, por otra parte, totalmente absurdo sostener que la relación de la universidad con el cálculo y la medida es una anomalía de su historia reciente o una excepción a la regla; esa relación no es, en términos generales, nada nuevo en y respecto de la historia de la universidad; tendríamos que decir, más bien, que ha sido, en cierta medida al menos, constitutiva. La historia de la universidad —la medieval, la moderna, la contemporánea— podría leerse también, caso a caso, como la historia de la imposición política y epistemológica de la medida de lo universitariamente posible como medida de la verdad en cuanto tal. Como ha señalado Willy Thayer:

La identidad, la lógica universitaria, su unidad, familiaridad, la imponentia, el prestigio, la presencia y poder público de sus facultades, sus saberes y quehaceres, habría resultado de un proceso de reunión e igualación e inmunización de actividades, experiencias y productos dispersos y disímiles. Y en muchos casos, de actividades perseguidas y condenadas por la universidad. Considérese el desprecio, la condena, y al mismo tiempo el miedo de la universidad medieval frente a los engendros firmados por Bruno, Galileo y Descartes. Engendros que, desde su aparición, amenazaron y repugnaron con su extrañeza a la universalidad universitaria del momento. Fenómenos que a poco de andar fuera y sueltos de ley, del universal, del paradigma en curso, clandestinos o imperceptibles, se convierten, *a posteriori*, en la cabeza misma de la universidad, en el estatuto, el principio contralor de vigilancia y prescripción, en la subjetividad, la ley, la nueva universalidad e inmunidad del régimen universitario.

Lo que la universidad parecería no tolerar, en cada caso es el proceso de gestación sin ley de la ley y sin política de la política: el “error metódico” inherente de la actividad creativa.¹⁰

9 Kuhn, *La estructura*, 212.

10 Willy Thayer, “La crisis no moderna de la universidad moderna,” en *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción* (Santiago-Chile: Metales Pesados, 2006), 105-106.

La novedad, tal vez, sería que ese proceso de reunión, igualación e inmunización, que su medida, la medida de lo universitariamente posible, no es ya la medida de la universidad “como núcleo histórico productivo, vigilante del saber y de la sociedad”¹¹, sino la medida del capital en el mercado global transnacional.¹² Y será, paradójicamente tal vez aquí, bajo el dominio expandido de esta medida de valor sin valor, que la rendición pública de cuentas, y los procedimientos que la informan —especialmente hoy, en Chile, el de la acreditación—, cobra su relevancia y aparece, en cierta medida, incluso como indispensable. Pensemos en el estado de la cuestión universitaria que dictatorialmente desató en Chile la ley de universidades del año 81 liberalizando y promoviendo la privatización de la educación universitaria. Ante la radical desregulación que dio lugar a partir de entonces a la creación indiscriminada de universidades privadas de todo tipo, muchas de las cuales jamás tuvieron de universitario otra cosa que el nombre “universidad”, resulta difícil no reconocer como mínima la exigencia de una “rendición pública de cuentas”; sobre todo tratándose de instituciones públicas y privadas que se han puesto o han sido puestas en situación de tener que competir por una parte importante de los exiguos aportes fiscales para su mantención y desarrollo.

Pero justamente por eso, por la fuerza con que hoy parece imponerse en y respecto del sistema universitario la necesidad de una rendición pública y permanente de cuentas, la exigencia de cuestionar las formas y los efectos de las medidas que se han considerado necesarias para hacerlo, debe ser defendida a la vez como exigencia teórica y política de y para una universidad capaz de abrir y abrirse a posibilidades que ninguna medida posible podría anticipar.

11 Thayer, “La crisis,” 100.

12 Bill Readings: “(...) el Estado no desaparece bajo globalización; simplemente se torna cada vez más gestional, crecientemente incapaz de imponer su voluntad ideológica, esto es, incapaz de imponer su voluntad como contenido *político* de los asuntos económicos.” Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1997), 47. (La traducción es mía)

Como adelantó Willy Thayer en su libro *La crisis no moderna de la universidad moderna*, y adelantando así también en veinte años el coloquio “La Universidad Posible” (abril de 2016), la universidad en Chile participa del “exitoso” modelo de transición global al capitalismo post-soberano. La dictadura neo-conservadora/neo-liberal se encargó de esta transición, auto-disolviendo el proyecto soberanista de la nación y la universidad para encauzarla funcionalmente hacia a la división internacional y neoimperial del trabajo académico, en la posición dependiente, periférica y subalterna colonizada que ocupa hoy. Desde aquí sin embargo, la universidad también produce saberes, produce investigación y archivos, produce la investigación como archivo, la que se vuelve plusvalía capturada por los polos transnacionales de acumulación e indexación del saber.

Esta condición universitaria, o post-universitaria, no es una particularidad chilena, sino un proceso global del que se empezó a dar cuenta en los años 70, aunque sus operaciones se anunciaban ya a principios de la Guerra Fría. La particularidad chilena está en que esta transformación se iniciara en el estado de sitio de una dictadura militar que revertía la reforma universitaria impulsada en los 60, con universidades intervenidas militarmente y la imposición de una Constitución política (1980) y una Ley General de Universidades (1981) que auto-disuelve el rol social, económico y docente del Estado. La dictadura establecía así las condiciones de control ideales para el laboratorio monetarista de la ciencia económica para la experimentación *in vitro* con “capital humano.”

Para un diagnóstico del estado actual de esta transición permanente a la globalización capitalista, y para crear la posibilidad de enunciar desde la universidad políticas contra-hegemónicas a este estado, proponemos el uso crítico de la noción de clasificación, la que para nosotros tiene el valor heurístico que tiene la noción wittgensteiniana de “juegos de lenguaje,” concepto que emplea Jean-François Lyotard en su “Informe sobre el saber” de 1979. La noción de clasificación, junto a las de reclasificación y desclasificación, tiene la ventaja de participar en diferentes juegos de lenguaje, los del saber, la política y el derecho, y

operar así con diversos efectos de verdad, performatividad y justicia. Por una parte, la clasificación remite a una estratificación socio-económica de la organización social en la cual la universidad está inserta, a la cual responde, reproduce y, a veces, tensiona. De hecho, en la modernidad desigual de Latinoamérica la universidad ha sido muchas veces interpelada como el mecanismo por excelencia de movilidad social, del desclasamiento individual y de la alteración de las jerarquías adscritas de la estratificación social, cumpliendo promesas de emancipación individualizada. Por otra parte, la clasificación refiere a categorías ontológicas del pensamiento, a esquemas clasificatorios, índices y sistemas categoriales con los cuales se ordenan el saber y las ideas, la cultura y la ciencia. La universidad se ordena en una organización disciplinaria de los saberes, cuyas categorías fundamentan la estructuración de sus facultades y departamentos. Y finalmente, la clasificación alude a las prácticas de gestión y administración de los archivos y la información. En el archivo, como espacio de acumulación y reproducción de los documentos, registros e inscripciones del saber, la clasificación, ontológica, indexical e institucional, guía las prácticas de acopio y administración documental, documentos que son lo que queda y lo que circula de la producción científica universitaria.

De manera que pensar críticamente las políticas de clasificación en la universidad nos permite pensar el tránsito y las articulaciones entre estas dimensiones o “juegos de lenguaje,” y especialmente su interrelación, sus formas de reproducción, determinación, mutua traducción y transducción, es decir, cómo la producción, inclusión y exclusión de clases sociales (y razas y géneros y edades) está relacionada con la producción de las categorías universitarias de organización del saber, las que a su vez están relacionadas con el ordenamiento, develamiento y ocultamiento de los archivos de esos mismos saberes entre las diferentes clases (sociales, “raciales,” “sexuales,” etarias) que concurren al espacio universitario. En estos tres ámbitos de disposiciones, las clasificaciones operan con la violencia del derecho, por lo que solo se pueden entender desde el conflicto, la crisis y el cambio. No existe una “paz disciplinaria,” así como no existe una “reconciliación de clases,” ya que las clases y las disciplinas se inscriben en una siempre inacabada “lucha de clasificaciones.” Esas luchas se han trasladado también al archivo de la producción del saber, el archivo de las verdades científicas, el archivo en torno al cual se despliegan hoy los procesos de desposesión, acumulación y concentración del archivo como capital informacional (*Big Data*) y como poder de descripción y búsqueda (*Meta Data*). Como lugar del poder *archontico* profesoral de identificación, distinción y clasificación, sumado al poder de consignación y principio de reunión universitario, como poder de reunir los signos en la configuración ideal de un solo corpus sincrónico, no podría haber secreto en el archivo.¹ Y sin embargo, la organización transnacional del archivo, su distribución y control como capital informacional, permite confirmar que el archivo sí produce secreto, zonas grises, puntos ciegos, barreras y murallas de separación, delimitando

1 Jacques Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne* (Minuit: Paris, 1995), 14.

su accesibilidad por clases (sociales, nacionales, raciales, etc.), respondiendo a una división y concentración internacional del trabajo universitario y de la plus-valía de su investigación marcada por las asimetrías norte-sur y las decimonónicas relaciones de dependencia centro-periferia. Estas relaciones de la modernidad desigual son las que determinan las condiciones de posibilidad del archivo, sus principios de consignación, exterioridad, legitimación, su ley y jerarquía, sus criterios de clasificación y posibilidad de repetición y reproducción.²

La universidad vive también del archivo como deseo, hecho de repetición, destrucción y muerte, finitud y “expropiación originaria,” ya que “la destrucción anarquivante pertenece al proceso de archivamiento.”³ La repetición en el archivo es entonces su condición de muerte y destrucción, y también de su posibilidad, ya que “no habría porvenir sin la repetición, sin el espectro de la violencia que inscribe la represión en el *arkhé* nomológico.”⁴ Porque esta repetición es también condición de porvenir, posibilidad de represión de la violencia, de anular, conservando, el documento de barbarie como documento de cultura. Posibilidad del archivo (y de la universidad junto con él) como acontecimiento que irrumpe en la repetición, y que “dejará siempre, fugazmente, al mundo en el que irrumpe, desprovisto de medida para su irrupción.”⁵

Propondremos entonces algunas observaciones sobre las políticas y regímenes de la clasificación en dos planos —el de las disciplinas y el de los archivos—,⁶ para dar cuenta de un mismo problema: la obsolescencia de las instituciones universitarias en sus modos de clasificación, y la necesidad de nuevas reglas de legitimación que potencien la inestabilidad, el indeterminismo y los intersticios de las clasificaciones. De estar hoy día totalmente atravesada por el devenir capitalista de la sociedad, la universidad se podría convertir alternativamente en el lugar donde se vuelve posible la transformación y se potencian las líneas de fuga que erosionan, disuelven, suspenden, invierten o interrumpen las clasificaciones, las categorías, las clases y sus relaciones.

Lo que comparten los académicos de las universidades, como clase heterogénea de profesores e investigadores, lo que tendrían en común más allá de sus tendencias individualistas y sus diversas condiciones socio-económicas, es su condición de archivos o depositarios contenedores del saber al que quieren acceder los estudiantes, aunque archivos corporales aún analógicos, aunque aún operadores

2 Ibidem, 26, 66.

3 Ibidem, 146.

4 Ibidem, 128.

5 Ver la intervención de Elizabeth Collingwood-Selby en este volumen.

6 La relación de estos planos de clasificación con las clasificaciones socio-económicas que atraviesan la universidad merece un análisis pormenorizado que no tenemos espacio para desarrollar aquí, porque se trata del lugar donde toda la economía política se vuelca para su reproducción por medio de la institución universitaria.

del método de “dictado acromático.”⁷ Pero con la universidad informacional, los académicos se desplazan hacia una función indicial, proveyendo ya no los enunciados mismos sino ciertos índices de acceso al archivo de los enunciados, el *meta-dato* que es condición de una arqueología del saber. La expansión y transformación de los saberes, su indexación e indexicalidad, la producción de meta-datos como conceptos y ontologías que permiten navegar sin ahogarse en la telemática informacional, esas son ahora tareas de la investigación universitaria. En la universidad telemática de la deslegitimación y la performatividad, el profesor ya “no es más competente que las redes de memorias para transmitir el saber establecido, y no es más competente que los equipos interdisciplinarios para imaginar nuevas jugadas o nuevos juegos.”⁸ Y sin embargo, el profesor sigue siendo un especialista, compelido a especializarse en la división del trabajo de facultades y departamentos. Ese especialista *enseignant-chercheur*, “es alguien que ha decidido conseguir preeminencia en un campo estrecho, a expensas de un desarrollo polifónico equilibrado. Ha decidido someterse a sí mismo a códigos y estándares que estilizan sus comportamientos y se siente dispuesto a vivir rutinariamente en concordancia con ellos.”⁹

La universidad participa y fomenta una “economía de captación y capitalización de cualquier mundo posible, desde un interés, una clase, un rincón particular,” es la economía de la “avidez totalitaria,” máquina de acumulación, pero también máquina promiscua y *trans* —transicional, transformista, transitoria.¹⁰ Ya no hay entonces universidad como totalidad posible ni deseable, y solo quedan ruinas de esa totalidad clasificatoria, porque se han fragmentado los sentidos sociales y morales de las clases que concurren a ella. La universidad se vuelve evidencia indicial de la imposible universalidad, de una clasificada determinación de las pretensiones de universalidad de las categorías que produce, de manera que queda por defender el derecho a la universidad como derecho a acceder y participar de ella desde un fragmento, como fragmento, fracción o frente, como lugar transformativo, de intercepción y desviación de trayectorias, pre- o sobre-determinadas, al interior y en el intersticio de las clases y clasificaciones, que no son atrapadas por una totalidad ni proyectadas en ella.

Departamento y disciplina: clases y malestar en la institución

En tanto es diferenciadora, la ciencia en su pragmática ofrece el anti-modelo del sistema estable. Todo enunciado debe retenerse desde el momento en que comporta

7 Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo al Conflicto de las Facultades)* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1996), 48.

8 Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid: Cátedra, 2000 [1979]), 98.

9 *Ibíd.*, 59.

10 *Ibíd.*, 29-30.

la diferencia con lo que se sabe, y en que argumenta y prueba. Es el modelo de “sistema abierto” en el cual la pertinencia del enunciado es lo que “da nacimiento a ideas,” es decir, a otros enunciados y a otras reglas de juego. No hay en la ciencia un metalenguaje general en el cual todas las demás puedan transcribirse y evaluarse.

Jean-François Lyotard.

No puede ya pensarse la unidad de la universidad como “saber del saber.” No sería posible un meta-saber unitario que, liberado de los acontecimientos, pudiera reunir y orientar a la universidad en medio de los eventos en que se halla sumergida; meta-saber que le otorgaría, de paso, autonomía de viaje en medio de la contingencia.

Willy Thayer.

La clasificación del saber en la universidad opera en un ordenamiento de facultades y departamentos disciplinarios. Desde las tres facultades de la universidad medieval, Leyes, Medicina y Teología, hasta la trinidad inicial de “tres culturas” (o dos...), Ciencias Naturales, Humanidades y Ciencias Sociales, que reúne a centenas de departamentos y disciplinas, parece reproducirse una misma topología, desmultiplicada con el gesto kantiano de instalación de la facultad de filosofía, inferior y heterogénea a las tres facultades superiores, toma el lugar central y estructurante del juicio crítico y distante de la verdad.¹¹ La noción de disciplina es indisoluble del desarrollo de la universidad, como uno de sus principios de organización: reunión y diferenciación de disciplinas, clasificación de categorías de clasificación.

Las disciplinas contienen la *investigación* a partir de un “montaje artificial que es sobre todo una estructura de poder y de dominación... antes que una estructura de producción del saber,”¹² montaje que contiene la dispersión que es efecto de la crisis y la quiebra de la universidad moderna. El modelo disciplinario emerge a finales del XVIII como respuesta a la necesidad de administrar volúmenes crecientes de información y de “organizar el saber como sistema de tareas diferenciadas y singularizadas por programas de investigación.”¹³ Lo hace por medio de la “delimitación de un objeto y el control cognitivo creciente del mismo,” por la “necesidad de limitar el campo de la experiencia manejando la colecta de información a partir de procedimientos que se proyectan en el tiempo.”¹⁴ De manera que, en una visión funcionalista, la universidad produce coherencia y complementariedad de saberes en una división del trabajo concebida como configuración onto-enciclopédica, donde se homologa un orden disciplinario y un orden del saber¹⁵: “Bajo diversos relatos y firmas de renombre, la modernidad

11 *Ibidem*, 33, 67.

12 Jean-Louis Fabiani, “Du chaos des disciplines a la fin de l'ordre disciplinaire?,” *Pratiques* 153-154 (2012): 134.

13 *Ibidem*, 133.

14 Jean-Louis Fabiani, “Vers la fin du modèle disciplinaire?,” *Hermès* 67, núm 3 (2013): 90.

15 *Ibidem*, 92.

conjugó la avidez de división y clasificación de lo real, con la voluntad de sistematizar todo bajo una sola cuenta (*ratio*),¹⁶ razón y ordenamiento en un orden clasificatorio único y universal.

Pero esa razón no podía ser única, ya que todo sistema histórico tiene que ser aprehendido en series y relaciones de unidades, categorías o clases, o documentos. Es la introducción de la diferencia en la elaboración de las series que llevará a la multiplicación de rupturas y discontinuidades en la historia de las ideas y la ciencia, mientras se consolidan continuidades y grandes periodos estructurales en las historias sociales, económicas y políticas¹⁷; por eso, la historia y la sociología de la ciencia dan cuenta de la multiplicación por subdivisión de las comunidades científicas, que existen y se articulan en torno a un paradigma. El paradigma es lo común de una comunidad científica, y así como esta existe en torno al consenso paradigmático, también hace crisis, se divide, y desaparece con las revoluciones que cambian paradigmas.¹⁸ Las “revoluciones científicas” estudiadas por Thomas Kuhn ocurren desde el interior de esta construcción institucional y cognitiva que es la comunidad científica, asociando el cambio de paradigma a una remodelación disciplinaria. La “tensión esencial” de la investigación científica es resultado del conflicto entre una normalidad rutinaria de la disciplina y el acontecimiento de la anomalía que fuerza a la crisis paradigmática al cambio y la reestructuración. La investigación científica debe poder soportar esta tensión “ocasionalmente insoportable” entre convergencia (consenso en torno a paradigmas, educación científica en el marco de la tradición y práctica profesional en el marco del paradigma dominante) y divergencia (flexibilidad e imparcialidad).¹⁹ De manera que “épocas prolongadas de investigación convergentes son preliminares necesarios” a las revoluciones científicas. La ruptura de la tradición surge de un previo “compromiso total” con la misma.²⁰ Reconocer y evaluar las anomalías que se puedan generalizar para alcanzar una revolución de paradigma requiere de la “fe” del científico en la teoría existente y del compromiso convergente con la tradición disciplinaria.²¹ Los científicos tienen que ser entonces a la vez tradicionalistas e iconoclastas.

La captura neoliberal del saber universitario para el mercado de saberes señala una instrumentalización de la lógica disciplinaria kuhniana, por la que la especialización técnica lleva a acabar con la autonomía de las orientaciones paradigmáticas de la verdad o la ciencia, sometiéndolas a una demanda social que es una demanda de mercado, exterior, en un modo que ha sido llamado post-universitario y post-estatal. Esta crítica al orden disciplinario funcional

16 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 35.

17 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (Paris: Editions Gallimard, 1969), 15-16.

18 Thomas Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982), 318.

19 *Ibidem*, 249-250.

20 *Ibidem*, 258.

21 *Ibidem*, 260.

ha debilitado los fundamentos de la autonomía científica y la legitimidad de su distancia respecto a exigencias políticas, religiosas y económicas. El lenguaje “post-disciplinario” alimenta el lenguaje “post-universitario,” que es el de la fluidez, el ánimo anti-institucional y anti-estatista.²² Los principios de FONDECYT, creados en la transición neoliberal de la dictadura, ilustran esta torcedura: “sustituyamos la disciplina por el contrato, la institución por el proyecto.”²³ La crítica histórica, difundida desde la crisis universitaria de los 60, da cuenta y valora la inestabilidad disciplinaria como la condición de la producción del saber. Pero el sindicalismo académico va a querer recordarnos que la disciplina y su localización en departamentos universitarios tiene relación con la estabilidad de las plantas académicas y los contratos indefinidos de los profesores investigadores. De manera que incitará a preferir la protección de sus intereses corporativos, institucionales y disciplinarios, que son también los de la autonomía del saber básico o fundamental (en oposición al saber “aplicado”). La preocupación adversa a la interdisciplina, sería también la del modelo especulativo alemán del saber, donde “cada ciencia ocupa su lugar en un sistema coronado por la especulación. Una usurpación por parte de una ciencia del campo de otra solo puede provocar confusiones, ‘ruidos,’ en el sistema. Las colaboraciones no pueden tener lugar más que en un plano especulativo, en la cabeza de los filósofos.” Por eso para Lyotard,²⁴ “la idea de interdisciplinariedad pertenece en propiedad a la época de la deslegitimación y a su urgente empirismo,” la deslegitimación y el dominio de la performatividad llevan al fin del Profesor.

Ante esta realidad política, se impone la pregunta cartesiana de la universidad francesa: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? ¿Quién transmite? ¿Qué? ¿A quién? ¿Con qué apoyo? ¿Y de qué forma? ¿con qué efecto? pregunta Lyotard,²⁵ precisando que “una política universitaria está constituida por un conjunto coherente de respuestas a esas preguntas.” “¿Quién debe decidir sobre los programas científicos?” pregunta Fabiani,²⁶ recordando que “no puede existir paz disciplinaria” porque “las cartografías del saber no son perennes.” Las lógicas internas y externas de las disciplinas expresan la competencia entre sus miembros, la confrontación de generaciones y la *coincidentia oppositorum*. La lucha de fracciones intra e inter disciplinarias responde a lógicas fractales, la lucha entre padres e hijos toma diferentes formas, las luchas por las territorialidades disciplinarias producen superposiciones y usurpaciones, la competencia se da en las configuraciones regionales y en torno a los objetos del saber. Los cambios y controversias científicas se dan en las fronteras disciplinarias y muchas veces en

22 Jean-Louis Fabiani, “Vers la fin du modèle disciplinaire?,” 94.

23 Ídem.

24 Lyotard, *La condición posmoderna*, 96.

25 Ibídem, 89.

26 Jean-Louis Fabiani, “Du chaos des disciplines a la fin de l'ordre disciplinaire?,” 139.

situaciones caóticas.²⁷ En los intersticios de las disciplinas es posible la indisciplina y la desclasificación. Esto ocurre en el borde externo de la institución y la universidad, o, en palabras de Thayer:

el proceso disperso de su reunión histórica consiste en sucesivas asimilaciones e indigestiones mediante las cuales la universidad ha ido configurando su interioridad y expandiendo su tradición. Lo que la universidad parecería no tolerar es el proceso de gestación sin ley de la ley y sin política de la política; el “error metódico” inherente de la actividad creativa o revolucionaria. [...] La universidad no regula saberes en estado para-universitario, o en el momento autárquico, inconsciente, deshilachado de su invención. Los absorbe una vez producidos y afiatados; y una vez que Ella misma se ha consolidado para ingerirlos sin riesgo de descalabro, como si quisiera que el proceso germinal de un saber se articulara en el eriazó, fuera del refugio universitario, en la naturaleza de la sociedad. Refractaria a la falta de reglas, la universidad aguarda que todo esté en regla.²⁸

A su vez, el agotamiento de la performatividad de la “universidad democrática” señalado por Lyotard parece dado por una teleología del consenso como valor final del diálogo. Pero la pragmática científica no puede orientarse al consenso como fin, sino a la paralogía, a “una idea y práctica de la justicia que no esté ligada al consenso.” Al igual que para Kuhn, donde el consenso no es un fin sino una procedencia, la base paradigmática desde la cual surge la divergencia y la ruptura. La universidad no sería ni podrá ser entonces el lugar único y exclusivo de la investigación científica, y no puede serlo porque no pueden surgir ahí las anomalías, las divergencias, los disensos. La universidad solo admitiría “ciencia normal,” consenso paradigmático, rutina normativa. Por eso la universidad necesita los colegios, los museos, los colectivos y sociedades científicas, los archivos, como espacios exteriores extra-universitarios donde se despliegan paralogías y anomalías, se desclasifican los sistemas clasificatorios, y se practica el error.

Es probable que estas cualidades se encuentren a veces, pocas veces, en la universidad, seguramente en sus inicios, en los momentos de su fundación, cuando la universidad está aún abierta a su exterior, es un producto de ese afuera.

Por ejemplo, el momento fundacional de la Universidad de Chile por Andrés Bello y su narrativa de la emancipación nacional y americana, que se desprende de las fundaciones universitarias europeas, en una singular hibridación de los principios del liberalismo contractualista inglés (Bentham), y del racionalismo

27 Ver lo dicho acerca de Andrew Abbott, en Jean-Louis Fabiani, “A quoi sert la notion de discipline?,” *Enquête* 5 (2006): 27-31.

28 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 27, 31.

estatal de la *grammaire générale* francesa y sus codificaciones napoleónicas del método cartesiano. La orientación de este sujeto de la emancipación es la auto-legitimación del saber, la auto-fundación y autogestión de la libertad, la autonomía de la voluntad, y es esta auto-referencia la que da legitimidad a la ley y la justicia. Para Lyotard, este modo de legitimación privilegia el juego de lenguaje del imperativo categórico kantiano, también concebido como prescriptivo. La relación del saber con la sociedad y el Estado es la de los medios y sus fines. No hay aquí autonomía del saber sino división racional del trabajo, no hay democratización del saber sino formación de la élite republicana. El proyecto de Bello se presenta como código prescriptivo orientado al relato emancipador de la nación. Es imperativo y anti-especulativo, y en esa oposición quedan excluidos todos los otros del discurso prescriptivo, y todas las especulaciones otras:

paradoja de un poder que ya no funciona estrictamente mediante la mordaza y el silenciamiento del cuerpo, sino más bien con el proyecto [...] de fundar su legitimidad [...] en el afecto del ciudadano que a cambio de la protección estatal, internaliza y entraña a la ley, convirtiéndola en el aparato directriz de sus pasiones. [En Bello] la lengua es la mediadora por excelencia entre el cuerpo y la ley [...] entre la accidentalidad de la pasión y la normatividad del afecto.²⁹

En este sentido, la universidad decimonónica de Bello ya preparaba la universidad neoliberal neoconservadora que se experimentará también en Chile, orientada al disciplinamiento de la nación, a la producción de sujetos útiles al trabajo, a la uniformidad del juicio de los saberes, y la implementación de leyes y códigos gobernados por el “saber decir,” que es el decir de las élites mercantiles del Estado (antes que de la nación). Si los enunciados prescriptivos del sujeto práctico son independientes de los enunciados de la ciencia, la totalización se realiza en torno a una élite letrada que se ocupa del Estado y del comercio, como sujeto del saber.

Pero antes de ese segundo momento de la Universidad del orden y el comercio, de la transfiguración de la universidad napoleónica en la universidad norteamericana, el devenir universitario en Chile será interrumpido por otra intervención externa, otro momento fundacional, intervención pública por la cual Valentín Letelier introyecta el proyecto de la universidad especulativa alemana en el borde interno de la Universidad de Chile. Es el proyecto del Instituto Pedagógico y sus profesores alemanes, como instalación en Chile de la narrativa de la especulación de la universidad alemana, la universidad del “doble saber”: “saber de lo que sabe y saber de lo que no sabe; saber del saber y del no saber”³⁰;

29 Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2003), 25.

30 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 125.

narrativa que encontrará su fin y su desgracia al ser reducida por Heidegger a ser “la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre,” cuando la raza y el trabajo son insertadas en “la vida del espíritu” para legitimar el saber y sus instituciones. El proyecto neo-humboldtiano será sin embargo decisivo en la democratización de la universidad en Chile, como apertura de la universidad a su heterogeneidad de clase: des-masculinización, desnacionalización, desblanqueamiento, des-elitización de la institución universitaria nacionalista, masculinista, racista y elitista.

Tecnología y archivo: capitalización y desclasificación del registro

Como se puede percibir en el libro de Willy Thayer, el texto de Nietzsche ocupa un lugar fundamental en la desclasificación de la universidad moderna, como “disolución genealógica de la universalidad” de la universidad (teleológica-teológica), no solo por su burla a los profesores del dictado que buscan la mayor cantidad de oídos, o su crítica a la avidez totalitaria de su economía de captura, sino también, como ha mostrado en detalle Friedrich Kittler,³¹ por la relación apasionada de Nietzsche a la escritura como tecnología, a la transvaluación de las tecnologías modernas del registro como la máquina de escribir, su entrega a la escritura de la máquina como escritura automática y ciega, produciendo (o siendo producido por) una escritura filosófica que ya supone la máquina de escribir, cambiando el argumento por el aforismo, el estilo retórico por el telegrama, los pensamientos por albures. El “primer filósofo mecanizado” lleva así al límite su intuición: “los humanos son quizás solo máquinas de pensar, escribir y hablar [...] Nuestras herramientas de escritura también trabajan nuestros pensamientos.”³²

Coherente con la disolución genealógica, Nietzsche sabrá valorar las transformaciones que ofrece la máquina de escribir: la caída del altar de la autoría y autoridad del escritor soberano, y las relaciones transferenciales de afecto con el género femenino que ahora por la máquina accede al espacio de la textualidad, su producción y reproducción tipográfica, y acceso a las tecnologías mecánicas de acopio y las máquinas de memoria. Como recuerda Kittler, con la maquinización se anulan el tejido a mano de las mujeres y la escritura manuscrita de los hombres, y se devela la “metafísica del manuscrito” y de la autoría/autoridad que le van unidos³³:

La máquina de escribir [...] solo invierte el género de la escritura. Haciendo eso sin embargo, invierte la base material de la literatura. El monopolio del registro en el procesamiento de datos en serie era un privilegio de hombres.

31 Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter* (California: Stanford University Press, 1999), 200-214.

32 *Ibidem*, 200.

33 *Ibidem*, 186.

Porque órdenes y poemas eran procesados a través del mismo canal, los protocolos de seguridad evolucionaron [...] La Galaxia Gutenberg era entonces un círculo de retroalimentación sexualmente cerrada [...]. Desde la clase obrera, la clase media y la burguesía, por ambición, dificultades económicas o puro deseo de emancipación, emergieron millones de secretarías. Era precisamente su posición marginal en el sistema de poder de la escritura, la que obligó a las mujeres a desarrollar su destreza manual, la que superó la orgullosa estética manuscrita de los secretarios masculinos en el sistema de medios.³⁴

La importancia de estos efectos democratizadores de la tecnología de la escritura lo comprendió también la filósofa y científica feminista Donna Haraway, que en su *Manifiesto Cyborg* plantea claramente:

Las disputas por el significado de la escritura constituyen la forma más importante de la lucha política contemporánea [...]. La escritura cyborg no será sobre la Caída [de Adán], sobre la imaginación de la totalidad de un ‘érase una vez’ anterior al lenguaje, a la escritura, al Hombre. La escritura cyborg trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y que las marcó como otredad.³⁵

Mientras Nietzsche filosofa con el martillo, es decir, tipea con su máquina de escribir llamada “Voluntad de Poder,” Heidegger va a añorar la escritura a mano, porque la palabra sería el dominio esencial de la mano, y la base de la esencia del hombre.³⁶ Para este rector, la esencia de la palabra, del hombre, de la raza, y de la comunidad estarían en peligro junto al manuscrito que alegoriza la autenticidad del pensamiento y de la sangre que lo inspira. Las fuerzas mecánicas de la escritura estarían destruyendo la palabra, la técnica sustituye en su “mostrar” a la mano artesanal tradicional, mano patriarcal que reacciona al “desocultamiento” como democratización por la máquina des/clasificatoria:

La cultura de la alta tecnología desafía esos dualismos de manera curiosa. No está claro quién hace y quién es hecho en la relación entre el humano y la máquina. No está claro qué es la mente y qué el cuerpo en máquinas que se adentran en prácticas codificadas [...]. No existe separación ontológica,

34 *Ibidem*, 183-193.

35 Donna Haraway, *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, trad. Manuel Talens (Madrid: Cátedra, 1991), 13.

36 Friedrich Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter* (California: Stanford University Press, 1999), 198-199.

fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico.³⁷

De manera que la tecnología que es producto de la modernización técnica será en gran parte responsable de la caída del proyecto filosófico de la modernidad, como emergencia del sujeto de la voluntad, la autonomía y la auto-conciencia.

Las máquinas de escribir y reproducir, máquinas de registro, acopio de memoria y circulación, tendrán impactos decisivos en las instituciones del saber. Su evolución es consustancial a la de las instituciones de educación, la investigación y las universidades. En las últimas décadas del siglo XIX, junto a las máquinas de escribir se despliegan las impresoras de oficina (roneo), con lo que las imprentas pierden monopolio en tanto instrumentos de discurso corporativo. Hacia 1930, junto a la consolidación de las cámaras fotográficas y filmográficas portátiles, surgen nuevos medios de reproducción documental como el microfilm y el foto-offset, los que generan un auge del documentalismo, e importantes campañas de catastro de archivos nacionales y locales. Hacia los 60, aparecen las máquinas fotocopadoras, vueltas lugares de producción cultural, introducidas como estrategia corporativa de reproducción y reapropiadas para múltiples usos tácticos. Como muestra con detalle Lisa Gitelman, las tecnologías documentales contribuyen a la subversión de la economía escrituraria, ya sea rompiendo sus secretos (desde la desclasificación de los documentos de espionaje durante la guerra de Vietnam por Daniel Elsberg hasta Wikileaks) o atacando la propiedad privada y el derecho de autor sobre la información (como la reproducción de manuales informáticos por John Lions o la difusión de millones de documentos de JStor por Aaron Schwartz). Las tecnologías posibilitan la producción y multiplicación de los archivos, su apropiación y expropiación, su auto-posesión y desposesión. Cada tecnología de reproducción va también contribuyendo a definir la escritura que vendrá, el formato del documento futuro, así como la fotocopia contribuyó a la producción del documento de formato digital portable (PDF).

Antes del PDF, desde el centro de lo que considera la aldea global, olvidando las enormes desigualdades mundiales en el acceso a las tecnologías de la información, el profeta McLuhan propugna que

El hombre tiene que servir a la tecnología eléctrica con la misma fidelidad servomotriz con que estuvo al servicio de su bote hecho con pieles, su canoa, su tipografía y todas las prolongaciones de sus órganos físicos. Pero a diferencia de las técnicas anteriores, que eran parciales y fragmentarias, la eléctrica es total e inclusiva [...] con los medios actuales es posible acumular y traducir todas las cosas.³⁸

37 Donna Haraway, *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, 14.

38 McLuhan, citado en Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 55.

McLuhan se adelanta en la era del roneo a la teoría del actor-red, la agencia de las cosas y la ontología de los objetos de la era de la fotocopiadora, para los cuales los cuerpos se vuelven extensiones de los medios, y deben ser traducidos a información medial para “no ser dejados de lado.”³⁹ Pero se trata todavía de una metafísica identitaria, espiritualización de los medios, una simple inversión valórica de la constatación heideggeriana. La prótesis cyborg en cambio busca transformar las “relaciones sociales de la ciencia,” sustituyendo las relaciones de identidad (entre humano y máquina) por las de *afinidad*, que no suponen sometimiento y servilismo (“servir a la tecnología”) sino cooperación y descentramiento. El cuerpo se divide, multiplica y fragmenta: el cerebro se acopla a las máquinas de memoria, lenguaje y cuerpo se separan, el sistema operativo visión-mano adquiere independencia del sistema operativo boca-oído, el cuerpo humano paleontológico se vuelve un contenedor obsoleto (Leroi-Gourhan), al igual que los formatos obsoletos de las tecnologías de reproducción mecánica o analógica. Del dictado a la pantalla, del oído a la visión, cambia la relación al archivo.

El archivo acumula, clasifica, selecciona y destruye las producciones del saber y las transformaciones científicas. El archivo de las disciplinas se ha visto transformado por dos importantes procesos: el enriquecimiento de las argumentaciones y la complicación de la administración de pruebas. El trabajo de las pruebas de laboratorio ya estaba señalado por Descartes, pero en el siglo XX “los aparatos que optimizan las actuaciones del cuerpo humano con vistas a administrar la prueba exigen un suplemento de gasto”; parafraseando a Lyotard, no hay verdad sin dinero.⁴⁰ Cuando se vende la prueba, se realiza una plusvalía, y “una parte del producto de esta venta es absorbido por el fondo de investigación destinado a mejorar todavía más la actuación. Es en ese momento preciso en el que la ciencia se convierte en una fuerza de producción, es decir en un momento de la circulación del capital.”⁴¹ La administración de la prueba pasa así bajo control del lenguaje, donde lo que prima es la performatividad y la eficiencia por sobre la verdad. Por eso, ya a finales de los 70 se podría ver que “la cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno.”⁴² El archivo del saber científico queda así capturado por el mercado de las tecnologías de transmisión del conocimiento:

al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos, se modifican ya hoy en día las operaciones de adquisición, clasificación, posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos [...] El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisoluble de la formación

39 McLuhan, citado *ibidem*, 61.

40 Lyotard, *La condición posmoderna*, 84.

41 *Ídem*.

42 *Ibidem*, 24.

(*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso.⁴³

En los años 90 y 2000, la expansión de las universidades y la matrícula universitaria es paralela a la expansión de internet. Google es creado en 1998, siete años después de la invención de la World Wide Web (Internet, sucesora de Arpanet). En los años 2000, las expectativas de edición, acumulación y difusión del saber científico en el espacio virtual de la red, obnubilaron la visión de la “acumulación primitiva” digital que se expandía con el capitalismo académico. Así mientras la banca se introducía en Chile como acreedora del sistema universitario por medio del dispositivo del Crédito con Aval del Estado (CAE), se consolidó el oligopolio de las transnacionales de la edición científica, con sus dispositivos de extracción de plusvalía por acceso a la información científica.⁴⁴

Las bases de datos de hoy son la Enciclopedia de ayer. Investigaciones bibliométricas recientes muestran cómo se fue consolidando el oligopolio de las transnacionales de la publicación científica hasta llegar a la situación actual. Donde cinco empresas (Reed Elsevier, Sage, Francis & Taylor, Blackwell y Springer) controlan casi el 60% de la publicación científica mundial en ciencias y humanidades. Estas editoriales, que reducen costos eliminando progresivamente las versiones impresas de las revistas para seguir solo con las versiones digitales, establecen peajes o “muros de pago” (*paywalls*) para el acceso a los contenidos. Las políticas de impacto de CONICYT y Mineduc, que es básicamente una política de fomento a las publicaciones indexadas en ISI e ISI-WoS, y hoy WoK, y traspaso de recursos directos en función de ese indicador, operan finalmente como entrega gratuita de los recursos de fomento científico del Estado a las transnacionales editoriales que capitalizan la plusvalía del archivo científico. Y como si fuera poco, estos archivos científicos terminan siendo inaccesibles para la mayoría de las universidades chilenas que no tienen recursos para comprar a las transnacionales el acceso a sus catálogos editoriales. El Estado aquí ya no es como visualizaba Lyotard un “factor de opacidad y de ruido para una ideología de la transparencia comunicacional” y la comercialización de los saberes. Sino que el Estado subsidiario participa directamente en la producción de esa ideología y la comercialización de los saberes, subsidiando la expropiación del archivo científico por las transnacionales de la edición. Entre estas, Elsevier es la mayor de todas, y su historia es una metonimia de la historia del capitalismo. Creada en el siglo XVI en Amsterdam, en la era digital fue adquiriendo a competidores más

43 *Ibíd*em, 16.

44 La privatización o extracción de plusvalía afecta a diferentes tipos de archivos, baste decir que en la Universidad de Chile, la Facultad de Filosofía y Humanidades tuvo la genial idea de cobrar a los usuarios sin Tarjeta de la Universidad para acceder a su biblioteca y archivo. Asimismo, la Universidad al concesionar su canal de televisión, que pasó primero al empresario Piñera y luego a la transnacional Turner, concesionó también su archivo audiovisual para explotación comercial.

pequeños así como las publicaciones de sociedades científicas, contando hoy con más de 18.000 revistas en línea. Hace poco adquirió la base de datos de indexación Scopus, lo que genera la integración vertical entre revistas e índices, amenazando seriamente la primacía de Thompson-Reuters, productor de ISI-Web of Science-Web of Knowledge (ISI-WoS-Wok), como aparato mundial de indexación, con más de 12.000 revistas en su base de datos.

Ante el avance de esta privatización del Internet universitario, hace algunos años aparecieron iniciativas que promovían el acceso abierto de las comunidades universitarias a la producción científica, bajo la lógica horizontal de la autodifusión gratuita y de acceso abierto (Open Access). Entre mediados y finales de los años 2000, aparecen iniciativas como Scribd, Google Books y Academia.edu. Todas estas son emprendimientos de negocios extra-universitarios que se iniciaron como espacios de acceso abierto y fueron introduciendo “muros de pago” o generando otras formas de plusvalía sobre archivos en gran parte subidos gratuitamente por los internautas. Además, todas ellas están enfrentadas a juicios por infracción de derechos de autor, sobre los cuales generan sus propias ganancias. Google Books digitalizó en convenio con grandes universidades varias decenas de millones de libros (Harvard, Stanford, Michigan, Oxford, y la Biblioteca Pública de Nueva York en conjunto suman más de 60 millones de volúmenes), asegurándose así el control de este archivo, junto al control que tiene sobre el archivo mundial de la correspondencia (Gmail), el archivo audiovisual mundial (Youtube), y parte del archivo mundial bloguero (Blogger). Es decir, no solo del archivo de saber científico-académicas sino del saber narrativo en general. Academia.edu ha ido creciendo hasta contener más de treinta millones de documentos y una comunidad mundial de seis millones de académicos. Su modelo de negocio no se basa en “muros de pago” sino en la extracción de plusvalía del Big Data. Es decir, vende análisis de las tendencias en la producción científica y universitaria a empresas de Investigación y Desarrollo, análisis producidos por algoritmos matemáticos que se vuelven más performativos mientras más amplio es el archivo sobre el cual se aplican.

La voracidad de las transnacionales del capitalismo académico ha llevado a algunas universidades centrales a reaccionar: hace un par de años, universidades de Alemania y Estados Unidos decidieron un boicot a Elsevier por la inflación de los precios que cobran para el acceso al Big Data, dejando de pagar por este y reorientando las publicaciones de sus académicos a otras revistas. Desde principios de los 2000 se crearon depositarios institucionales donde se acopia y accede a las revistas producidas por universidades, últimamente se han fomentado estos depositarios, destacando en Latinoamérica los de la Universidad de São Paulo y la Universidad de Chile. El problema de estos depositarios es su desconexión entre ellos, es decir, los límites de la institución y de sus disciplinas constituyen los límites del archivo digital. Destacan en esta consolidación del acceso abierto, la República del Perú que en 2013 aprobó la ley que crea un depositario nacional de acceso abierto para las publicaciones universitarias, ALICIA. Otra iniciativa

importante es la de Scielo, creada por la FAPESP a fines de los 90, y que hoy reúne un millar de revistas latinoamericanas. Sin embargo, Scielo acaba de realizar un convenio con Scopus-Elsevier para incorporar su catálogo a la base de datos privada.

Vemos así que el archivo digital del internet universitario no es el lacaniano desierto de lo real, sino un territorio de múltiples luchas de clasificación, recorrido por máquinas de guerra donde las líneas de fuga del saber chocan con aparatos molares de expropiación, acumulación y concentración del archivo digital. Los académicos, productores de archivo, participan en este mercado, compitiendo a corto plazo por bonificaciones económicas y a largo plazo para que su nombre propio se configure en citación con algún rango de “factor de impacto,” central, metropolitano, colonial, imperial. De manera que en el archivo digital científico actual, como señala Lyotard, los datos no son accesibles a todos los expertos, a menos que se considere que la especialización implica en sí mismo el manejo de cierto poder adquisitivo e institucional. El saber por supuesto no se sustenta solo en el acceso y disponibilidad de información, sino también en el saber de su lectura. En ese aspecto, podemos volver a citar un argumento de Lyotard:

En tanto el juego sea de información incompleta, la ventaja pertenece al que sabe y puede obtener un suplemento de información. Tal es el caso, por definición, de un estudiante en situación de aprender. Pero, en los juegos de información completa, la mejor performatividad no puede consistir, por hipótesis, en la adquisición de tal suplemento. Resulta de una nueva disposición de datos, que constituyen propiamente una “jugada.” Esa nueva disposición se obtiene muy a menudo conectando series de datos considerados hasta entonces como independientes. Se puede llamar imaginación a esta capacidad de articular en un conjunto lo que no lo era.⁴⁵

Ante la agresividad de los procesos de intercambiabilidad del valor del archivo científico, la imaginación del saber suele ser capturada por los discursos de la identidad. El archivo universitario y la relación de la universidad con el archivo en general, bajo las lógicas identitarias de patrimonialización del saber, se ha vuelto un suplemento neoconservador de la moralización de la universidad que suma plusvalía al archivo como materialidad virtualizada del saber en general. La metafísica identitaria de la desmaterialización moral termina siendo cómplice de los negocios del archivo. El potencial fetichista de la materialidad del archivo es objeto de la lucha de apropiaciones y clasificaciones. La clasificación identitaria tiende a obturar el potencial democrático y emancipador de las desclasificaciones, al referir siempre el archivo a un origen único y totalizador. El archivo histórico pre-digital se vuelve objeto de un valor de culto identitario, que tiende peligrosamente

45 Ibídem, 95-96.

al fascismo como estetización de la política contenida en el archivo, donde el valor patrimonial otorgado orienta el uso exhibitivo de una identidad estetizada.

Concretas políticas de des-clasificación

Los informes que observaron la evolución posmoderna de la universidad y la ciencia entre los 70 y los 90 advirtieron de la importancia de los descubrimientos que realizaban las ciencias físicas y que rompían con las lógicas antiguas y modernas de comprensión del saber y la universidad: la física cuántica y la microfísica, la matemática de las catástrofes y los fractales, la cibernética como modelo de la genética, las teorías de las trayectorias discontinuas, la inestabilidad, la irregularidad, y el indeterminismo, que trabajan paralógicamente.⁴⁶

Todas estas teorías se construyeron sobre lo antes ininteligible, y a partir de la administración de pruebas y la inmanencia del discurso sobre las reglas de validación. La ciencia produce así lo desconocido. La universidad no es posible como empresa, sometida a las reglas de la eficiencia y la plusvalía, ya que esas son las reglas “post-universitarias.” Cualquier proyecto de universidad deseable para una sociedad democrática, que da cabida a múltiples relatos de emancipación, debe enfrentar y desarmar las lógicas prevalecientes de la clasificación en los tres ámbitos propuestos aquí: la economía monetarista de la educación y la investigación, la debilidad de la moral identitaria del archivo universitario, y la topología disciplinaria de la organización de los saberes. Proponemos concretamente:

1. En relación a las clasificaciones socioeconómicas de la universidad, sigue siendo exigible la agenda del movimiento estudiantil del 2011 en Chile: fin al lucro en la educación superior, acabar con el financiamiento a la demanda individual (*voucher*), regulación democrática y triestamental de la universidad privada, enmiendas democráticas a la libertad de enseñanza, y la democratización de todas las instancias de gobierno universitario en el sistema público y privado (CRUCH, CUECH, G9).
2. En relación a las clasificaciones disciplinarias del saber universitario: las propuestas evacuadas por la Comisión Gulbenkian en 1996⁴⁷ mantienen toda

46 Paralogía que, a su vez, opera descodificaciones, anomalías y divergencias que afecta a las bases paradigmáticas de las ciencias de las comunicaciones y las biología, que buscan traducir el mundo “a un problema de códigos,” y aborrecen de la “interrupción” de “un lenguaje común en el que toda resistencia a un control instrumental desaparecer y toda heterogeneidad puede ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada”; donde “la microelectrónica hace de intermediario en las traducciones de trabajo a robótica y a tratamiento de textos, del sexo a la ingeniería genética y a tecnologías reproductivas y de la mente a inteligencia artificial y a procedimientos de decisión.” Donna Haraway, *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, 7-8.

47 La Comisión Gulbenkian estuvo compuesta por Immanuel Wallerstein, Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Jurgen Kocka, Dominique Lecourt, Valentin Mudimbe, Kinshu Mushakoji,

su pertinencia y aplicabilidad: a) la reforma de las estructuras universitarias para que todos los académicos sean nombrados para dos departamentos, lo que producirá una “variedad increíble de combinaciones diferentes”⁴⁸; b) que los departamentos tengan al menos un 25% de sus miembros “que no posean título en esa disciplina”⁴⁹; y c) el fomento estatal a “programas de investigación integrados”⁵⁰ transversales intra e inter universidades, con la incorporación de estudiantes en los procesos de investigación conjuntos. Además, dando cuenta de las demandas del movimiento científico, es necesaria y exigible d) la transparencia y democratización de instituciones y políticas científicas, de los proyectos financiados con recursos públicos, y de las instancias de asignación de recursos; e) la construcción participativa y democrática de agenda científica nacional; f) la creación de un sistema nacional de investigación, con un registro nacional público de investigadores e investigaciones, que genere la remuneración del tiempo laboral que los académicos destinan a investigación (ejemplo de Conicet en Argentina); g) reemplazar definitivamente la exigencia de publicar en soportes de edición e indexación del lucro transnacional por la obligación de publicar las investigaciones financiadas con dineros públicos en soportes de acceso abierto.

3. Finalmente, en relación a las políticas de archivo del conocimiento, y para que la sociedad tenga libre acceso a las memorias y los bancos de datos, como reserva inagotable de saberes, donde sean respetados “el deseo de justicia y el de lo desconocido,” son necesarios una política nacional de archivos y una Ley de Archivos que garantice el estatuto de estos en la articulación con la Ley de Protección de Datos de Carácter Personal y la Ley de Transparencia sobre Derecho de Acceso a la Información Pública. Además, para la valoración pública de los archivos como memoria e insumo de los relatos del saber, es necesaria la realización de un catastro nacional de archivos públicos y privados, como el que se realizó en los Estados Unidos en los años 30 como iniciativa de las universidades, y que constituye el suplemento archivístico que contribuyó decisivamente a su potencia universitaria. Finalmente, las universidades chilenas tienen que poder ofrecer al país una capacidad coordinada de acopio digital en repositorios compartidos, articulados, y de libre acceso. Tienen que ofrecer los saberes que posibilitarán salir de la “era oscura” digital, tal como será recordada nuestra época de apropiación, comercialización y destrucción masiva de archivos. Así, probablemente, la universidad podrá volver a ser posible.

Ilya Prigogine, Peter Taylor, Michel-Rolph Trouillot y Richard Lee.

48 Immanuel Wallerstein (coord.), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México D.F. Siglo XXI, 1996), 113.

49 Ídem.

50 *Ibíd.*, 112.

“Una tarde de noviembre, cerca de la desembocadura del río Sin Nombre en el Pacífico, un hombre y un perro, de pie uno, echado el otro, parecían vigilar sobre una roca las entradas de los estrechos que forman allí las islas del archipiélago. La soledad y el silencio cercaban al hombre y al perro: al frente, el mar y las islas; a sus espaldas, los altos picachos nevados y las tierras inexploradas aún. Parados sobre la roca, agitados por el viento y salpicados por el rocío de alguna ola que reventaba con fuerza, vigilantes, inmóviles, eran lo único humano que alentaba, por allí.”

Este hombre que presenta Manuel Rojas en el comienzo de “Ciudad de los Césares,” pudo haber sido un chono, un kawésqar, alacalufe, aónik’enk, tehuelche o patagón.

* Al leer este texto en el Coloquio “La Universidad posible,” el año 2016, Roxana Pey era rectora fundadora de la Universidad de Aysén, primera mujer rectora de una universidad estatal chilena y una figura respetada en la lucha por la defensa y recuperación de la educación pública. La rectora Pey había recientemente entregado a la Presidenta de la República los Estatutos de esa naciente universidad, que debían ser promulgados a más tardar en tres meses. Sin embargo, justo antes de que eso ocurriera, y de forma inesperada e intempestiva, el gobierno de Chile le pidió la renuncia. Causó conmoción que hayan realizado tan brutal intervención por la potencia del proyecto que ahí se estaba llevando a cabo, aunque se sabía que desde diversos flancos había intentos por impedir que esta universidad mostrara la posibilidad de democracia, gratuidad y compromiso social.

Diseñar, implementar y conducir una Universidad pública auténticamente estatal, fue visto como un peligro para el modelo neoliberal imperante, con una educación superior fuertemente mercantilizada aún cuando el gobierno tenía el compromiso de reformarla justamente en ese sentido. Una reforma tibia y que no modificó el corazón del neoliberalismo es lo que terminó por triunfar.

A la rectora Pey, que no aceptó presentar la renuncia, terminaron por destituir la en agosto de ese año, a pesar del apoyo público nacional que recibió. Llevó a juicio al gobierno y en un fallo notable la Corte Suprema le dió la razón, determinando que su destitución fue arbitraria e ilegal. Véase el fallo completo en www.pjud.cl, fallo 103 del 19 de junio de 2017, rol 3.598-2017.

La historia acontece justamente en el territorio donde aun se ubica el **fin del mundo** y que Hernando de Magallanes llamó “Provincia de la Trapananda” y “Tierras de Diciembre.”

Es el último territorio chileno en ser explorado.

“Soldados, frailes, aventureros se lanzaron, sin más datos que los proporcionados por indios mentirosos y soñadores en trances, sobre este territorio inmenso y desconocido, en busca de la misteriosa Ciudad de los Césares, de la cual tantos hablaban, pero que nadie sabía dónde estaba. Como era de esperar, no la hallaban.” Es el relato de Rojas sobre la búsqueda de oro, una austral fiebre del oro.

Oro... bosques nativos, huemules y cóndores, fiordos, glaciares, cipreses, agua en todas sus formas: La verdadera Ciudad de los Césares es la región completa, fragmentada y aislada.

Darwin se dio bien cuenta en sus exploraciones científicas de 1834 por estos confines que realizó junto a Fitz Roy en el Beagle y lo dejó escrito en su diario de viaje: “Es notable que sean semejantes todas las circunstancias relativas a los lagos salados en Siberia y Patagonia. Siberia, como Patagonia, parece haber salido recientemente de las aguas del mar.” Es una tierra nueva. Para nosotros también.

La Ciudad de los Césares fue violentada por el exterminio de sus habitantes originales, y violentada más tarde por la colonización que la hizo arder a fuego intenso durante décadas. Hoy, está poblada por pioneros y sus hijos, y sigue estando aislada esta tierra del sinfín. Violencia atenuada en la forma de injusticia social.

La Región de Aysén es en cierto sentido una isla, algo olvidada, algo marginada, en el fin del mundo.

Incluimos a continuación extractos de las declaraciones que Roxana Pey publicó en tres momentos de esta historia: cuando le fue solicitada la renuncia, al ser removida de la rectoría y al recibir el fallo de la Corte Suprema.

“Yo no voy a renunciar, (julio de 2016). Por el respeto al carácter del cargo de Rectora de una universidad estatal y a la autonomía que estas tienen, por los fundamentos esgrimidos en la solicitud (de renuncia), por mi compromiso con la Región de Aysén y la construcción de su propia universidad, y por mis convicciones respecto de la reforma del sistema de educación chileno, me veo imposibilitada de acceder a tal solicitud... que se fundamentó en la falta de alineamiento de mi gestión con “los planteamientos efectuados por el gobierno en materia de educación superior”. En particular, se refiere a la propuesta de estatuto de la Universidad de Aysén, la demanda de financiamiento institucional para su instalación así como para otorgar gratuidad a sus futuros estudiantes y a la propuesta de flexibilización de los mecanismos de acceso. Sostengo la legitimidad y necesidad de todos y cada uno de los planteamientos que he venido haciendo en materia de educación... He sostenido la necesidad de terminar de inmediato con el esquema mercantil impulsado por el Estado que es la principal causa de la crisis del sistema educacional chileno.

En el Estatuto propuesto, se reconoce el carácter de comunidad de la institución que se encarna en la estructura y el gobierno universitario, buscando la autonomía y la posibilidad de autodeterminación para profundizar la participación y la democracia interna, así como la apertura a la sociedad regional en la forma del Consejo Social, que ya está en funcionamiento.

Es un territorio Extremo.

¡Así, en el bosque en que se exilia mi espíritu
Un viejo Recuerdo suena a pleno soplo de corno!
¡Pienso en los marineros olvidados en una isla,
En los cautivos, los vencidos!... ¡En muchos otros también!

(*El Cisne*, Baudelaire)

Así, en ese extremo, en el año 2015 se creó una nueva Universidad, estatal.

La Universidad de Aysén definida como una institución estatal, con carácter de organismo social, se constituye por una comunidad universitaria conformada por académicos, estudiantes y trabajadores, articulada con la sociedad de la Región de Aysén. Esta comunidad universitaria, como el cuerpo dinámico de la universidad, es la fuente primaria de todas sus funciones que se relacionan con el cultivo y desarrollo de los saberes, su generación y transmisión, en un contexto histórico y con inscripción social: docencia, investigación, creación, vinculación con el medio y administración, organizados en una estructura que favorece la integración más que la fragmentación disciplinaria.

Es ese mismo carácter comunitario y su capacidad deliberante, el que define la relación esencial entre la universidad y la sociedad. Y es en esta misma capacidad deliberante que se funda su autonomía, su vocación de servicio y la que determina su estructura de gobierno: Rector o Rectora, y cuatro órganos colegiados, relacionados y articulados entre sí:

Sobre el financiamiento, hemos insistido en la evidente necesidad de respetar los montos comprometidos por la ley que crea la Universidad y la oportunidad de su entrega, los que permiten la implementación inicial de una obra de esta magnitud con la calidad que la estratégica Región de Aysén merece y necesita, y sin recurrir al pago de aranceles por parte de los estudiantes.”

“**Universidad de Aysén, autónoma pero intervenida**, (agosto de 2016). Este nombramiento (de rectora), no se trató de un encargo para cumplir con un plan elaborado por el gobierno, o de un asunto meramente administrativo de delegación y entrega de confianza para la realización de una tarea dependiente. El nombramiento fue para fundar una verdadera Universidad Estatal, como lo demandó la Región a través de su imponente movimiento social, ejemplo para todo el país, un asunto que considera como primer, esencial y fundante elemento, la autonomía universitaria.

A un año de este hito cuenta con espacio físico, cuerpo de trabajadores, realidad administrativa, presupuestaria y jurídica, condiciones para acoger inclusivamente a sus primeros estudiantes en el proceso de admisión 2017, sin cobro de aranceles ni endeudamiento de sus familias, diez carreras en el marco de un modelo educativo flexible, estrategia de investigación para atender problemas regionales, órganos colegiados de gobierno activos, como son el Consejo Administrativo y el Consejo Social, y Estatutos elaborados colectivamente en la región... bases sólidas para que la Universidad de Aysén siga construyéndose, con carácter de organismo social, constituida por una comunidad universitaria participativa y

1. un *Senado Universitario*, que se aboca a la deliberación sobre los propósitos históricos de la institución y las estrategias de desarrollo en su contexto, unida a la formulación de las normas y políticas que rijan la concreción de tales propósitos;
2. Un *Consejo Superior*, que se ocupa de la determinación y ejecución de las tareas y acciones que se derivan de esos mismos propósitos y de su formulación proyectiva por lo cual, en conjunto con el Rector o Rectora, tiene la responsabilidad ejecutiva de la institución;
3. un *Consejo Evaluativo para el Aseguramiento de la Calidad*, que de forma permanente aborda la evaluación de los resultados y de las acciones e iniciativas emprendidas por los organismos, grupos y miembros individuales de la universidad en el desempeño de sus tareas respectivas, entendiendo que la finalidad de saber que la rige define prioritariamente la excelencia como requerimiento esencial de la vida universitaria;
4. un *Consejo Social*, que resguarda la pertinencia y compromiso de la institución con su contexto histórico y social, como elemento consustancial a la búsqueda de excelencia y de calidad en cada una de las funciones que le son propias y a la articulación de la libertad incondicionada del saber con la responsabilidad del servicio público.

Pero este gobierno universitario no rige todos los aspectos de la vida universitaria, ni busca la programación de sus fuerzas de cambio. Por el contrario,

abierta a la sociedad regional, abocada al insoslayable cultivo del conocimiento a través de la deliberación, el espíritu crítico, la ética, la solidaridad y la democracia, con vocación y compromiso regional.

Hemos sido críticos con la propuesta de reforma presentada recientemente por el gobierno, al igual que todos los rectores de las universidades estatales. Porque se contradice con su propio mensaje que reconoce en la lógica de mercado impuesta, la grave crisis aún vigente de la educación superior. Porque mantiene el CAE, ese nefasto e inhumano instrumento que entrega la mitad del presupuesto al lucro usando a los estudiantes de escasos recursos como mediadores. Porque pretende controlar el sistema de acceso, exponiéndolo a ser un simple engranaje del aceitado mecanismo de mercado. Porque pretende instalar formas de intervención permanente en las universidades estatales.

La defensa de la educación pública, de la autonomía universitaria, la autodeterminación territorial y social, siguen siendo nuestros problemas. Seguimos creyendo que los sueños de una región y su pueblo no pueden ser sofocados por decreto ni se resuelven como un asunto administrativo, desde la patagonia aysenina, mi problema sigue siendo tu problema.”

“**Fallo de la autonomía universitaria**, (junio de 2017). El fallo reconoce argumentada y claramente que la intervención desde el centro del país a la Universidad de Aysén fue arbitraria, es decir carente de fundamentos, y por lo tanto ha sido declarada ilegal. Además de estipular ese actuar ilegal, se constituye en un documento muy importante por cuatro aspectos fundamentales.

1- Autonomía universitaria. El fallo la reconoce como un asunto consustancial e imprescindible para la institución universitaria. La autonomía no es una simple declaración

se considera la participación de la comunidad universitaria, entendida como relación reflexiva y dialogante, como el contrapeso imprescindible a una inevitable verticalidad de la estructura que asegura la responsabilidad de todos sus integrantes con la vida y el desarrollo institucional. Si en la comunidad universitaria reside la fuente primaria de todas sus funciones, los órganos colegiados de gobierno son, en consecuencia, expresión de la reflexión y la voluntad de ella. Por la misma razón, tales órganos de gobierno están integrados por representantes de la comunidad universitaria o de la sociedad, de forma que pueda hacer valer su carácter de fuente primaria, más allá del derecho de elegir representantes.

Es pues, una Universidad estatal EXTREMA. En su extremo sentido de comunidad, en su extrema apertura a la sociedad que rompe la “muralla que marcaba la diferencia temporal entre universidad y actualidad,” en su oposición al modelo de mercado que ha signado la educación superior chilena desde la dictadura hasta hoy.

En ese territorio aislado del fin del mundo, no sería posible otra Universidad.

Así, ahí, la Universidad Posible No es neoliberal, nace desmercantilizada.

Está fuera del mercado, no se compra ni se vende: es gratuita, en grado extremo.

Docencia-Investigación-Pertinencia o Vinculación con el medio, son inseparables desde nuestra perspectiva extrema. En marzo de 2017 recibiremos a los primeros estudiantes fundadores y esperamos, tal como lo dijo Enrique José Varona a fines del siglo 19, que

sino que está asentada en el ejercicio deliberativo, crítico y autodeterminado de la comunidad universitaria. (No resguardarla) transforma a la universidad estatal en un engendro entre empresa y repartición pública.

2- Gratuidad y acceso. El fallo reconoce que la ley que la creó, mandata a la Universidad de Aysén por intermedio de sus autoridades a buscar las formas de inclusión de los jóvenes de la región, reconociendo sus particularidades y necesidades. En el país, los recursos destinados por el fisco alcanzarían para dar gratuidad a dos tercios de toda la población estudiantil, en cambio se siguen manteniendo los instrumentos de financiamiento del tipo *voucher* (subsidio a la demanda).

3- Regionalización. El fallo muestra que la Universidad de Aysén fue intervenida desde el centro del país por motivos aún no explicitados. En esta intervención operaron intereses que no eran de conveniencia de la Región. Es por este tipo de acciones irrespetuosas que se hace evidente y urgente descentralizar.

4- Arbitrariedad. En un plano más general, este fallo aporta argumentos y antecedentes al importante debate sobre la prudencia que las autoridades deben tener al tomar decisiones pues aun teniendo las atribuciones, no pueden actuar con arbitrariedad. Es decir, no pueden actuar sin fundamentos, o justificando sus acciones y decisiones con fundamentos inexistentes.

No puede eludirse que aquello que se origina de una acción ilegal pierde legitimidad, se transforma en un fallo, en un acto fallido. La comunidad tiene ahora la palabra y la oportunidad de recuperar el rumbo.”

(Nota de los editores.)

reunidos esos jóvenes mejor dispuestos y más capaces, la universidad ha de procurar ante todo formar con ellos un verdadero cuerpo moral. No ha de consentir que se consideren como unidades dispersas, ni siquiera como grupos independientes, que penetren en sus aulas y laboratorios solo para adquirir la destreza necesaria y las ideas precisas para ejercer después una profesión lucrativa. [...] Ha de procurar que sepan que están colaborando en una gran obra colectiva, de la que es parte, pero solo parte, su provecho personal. El estudiante, por serlo, ya tiene su puesto en la escala de los valores sociales, con todas las prerrogativas y todos los deberes de quien ha empezado a ser artífice consciente en la elaboración de la vida nacional.¹

¿Cómo se podría no concederles entonces a los estudiantes derechos políticos para profundizar la democracia institucional?

La Universidad Posible, en el extremo aislado, no es una empresa, el Rector o Rectora no es un gerente, sus académicos y funcionarios no son meros empleados, los estudiantes, claramente, no son clientes. Son todos y todas integrantes de una comunidad abierta.

Docencia-investigación-pertinencia son inseparables, hemos dicho.

La universidad estudiará también las especialidades de la sociedad chilena bajo el punto de vista económico, que no presenta problemas menos vastos, ni de menos arriesgada resolución. La universidad examinará los resultados de la estadística chilena, contribuirá a formarla y leerá en sus guarismos la expresión de nuestros intereses materiales. ... Todas las sendas en que se propone dirigir las investigaciones de sus miembros, el estudio de sus alumnos, convergen a un centro: la patria.²

Es lo que proponía Andrés Bello.

En Aysén, nos ha tocado partir revisando las estadísticas del estudio de canasta única del INE que arrojó resultados muy controversiales pues se pretende usarlos para justificar decisiones de políticas públicas que afectarán la vida de muchos.

Nos tocará la Marea Roja, y el retroceso de los glaciares.

El 10 de junio de 1834, Darwin anotó en su diario de viaje: “casi todos los brazos de mar que penetran hasta el interior de la cadena más alta, [...] terminan en ‘tremendos y asombrosos glaciares.’ Grandes masas de hielo se desprenden frecuentemente de estos helados cantiles, y el choque con el agua reverbera como

1 Enrique José Varona, “Sobre la educación” (1882-1903), en Leopoldo Zea, comp., *Pensamiento positivista latinoamericano*, tomo II (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), 70-71.

2 Andrés Bello, *Todas las verdades se tocan* (Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2015), 31-32.

la andanada de un buque de guerra por la extensión de los solitarios canales.”³ Venía a eso Darwin, a completar trabajos de hidrografía de la Patagonia.

Se juntan los extremos, re-aparece una nueva Universidad, que no es sino la misma. Una creación que no parte de su propio origen, es más bien una reconstitución, un regreso, creo que podría decir que se trata de una suerte de **Apocatástasis**.

Cuando la fiebre del oro va siendo superada, dice Manuel Rojas —de este otro oro, con saqueo y lucro—, “en un ambiente de revuelta, sabían unos y otros que la cuestión no se decidiría si no arma contra arma,” mientras, “los demás retornaron despacio a la ciudad, la pequeña y misteriosa Ciudad de los Césares, que un día asombrará al mundo con su riqueza y su sencilla vida y que mientras llega ese día trabaja en silencio, perdida en un rincón imaginario de la cordillera del sur.”

Parafraseando a Bello, si corresponde fielmente *a las miras de la ley y más aún al Estatuto, que le ha dado su nueva forma, la Universidad* —La Universidad de Aysén, estatal, gratuita, desmercantilizada, abierta, extrema— *será un cuerpo eminentemente expansivo y propagador*.

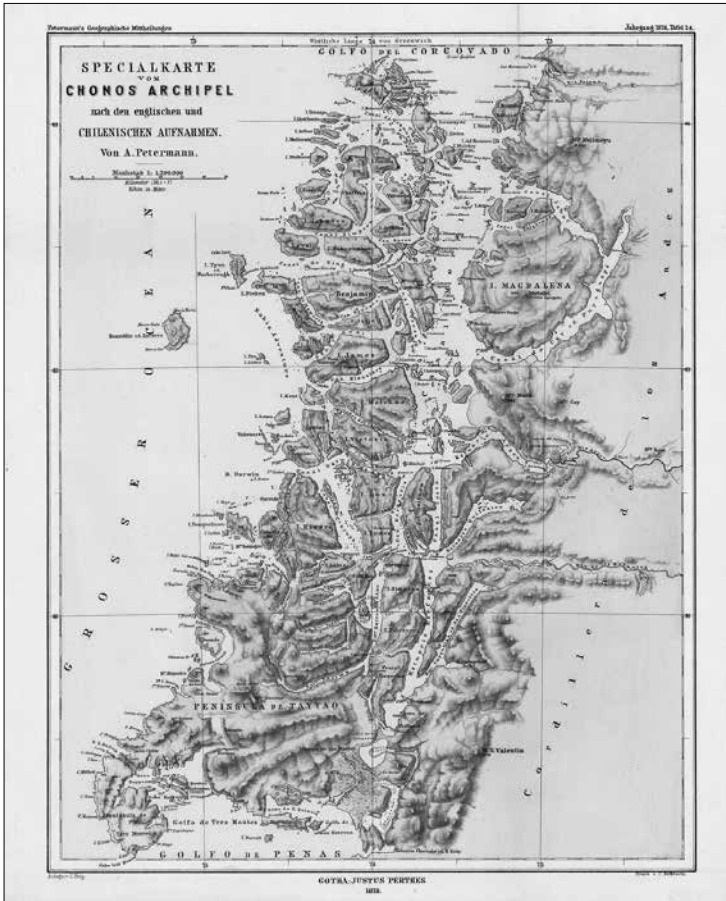
En un territorio extremo solo es posible esta universidad extrema. Pero Chile, que limita al centro con la injusticia, en palabras de Violeta, es en su totalidad un territorio extremado, abusado por el fundamentalismo ideológico neoliberal.

El extremo ya está puesto como centro: ese desplazamiento, ese movimiento, ES la posibilidad de la Universidad.

Aunque sigan intentando frenar ese movimiento, aquellos poderes que, ayer como hoy, nos sacan del Congreso, avanzamos hacia la Educación Superior como un derecho social y un deber estatal.⁴

3 Charles Darwin, *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo en el navío de S.M. “Beagle”*, tomo I (Madrid: Calpe, 1921), 352.

4 Se citan en este texto a Manuel Rojas, Charles Darwin, Baudelaire, Julio Verne, Enrique José Varona, Andrés Bello, María Olivia Mönckeberg, Willy Thayer, Violeta Parra y Pablo Oyarzun.



A. Petermann, Mapa del archipiélago de los Chonos, 1878.

Traducciones-traiciones de la deconstrucción

Escritura, estética o código, indexación

Felipe Larrea
Universidad de Chile

*El creador es como el celoso,
divino interprete que vigila los signos
en los que la verdad se traiciona.*

GILLES DELEUZE

Nota previa

Nos planteamos como tarea dos vectores a desarrollar, que, de cierta manera, forman un nudo alrededor de un problema que tensiona las directrices que podrían proliferar en este texto. En primer lugar, interrogar una suerte de complicidad entre una recepción de la deconstrucción a nivel local con el estado actual de lo que significa publicar *desde* la filosofía en la Universidad contemporánea. El segundo vector indaga la tentativa de afirmar, lo *necesario*, de una *escritura* que sea resistente a la “codificación escrituraria” que provocan las normas de publicación globales. Sin embargo, la tensión que nos aparece, tiene relación con que el horizonte de pensamiento abierto por la deconstrucción, enunció cierto principio *escritural*, resistente a cualquier intento de codificación. Es por esto que aludimos a un tópico que recientemente ha señalado Willy Thayer en torno a las *escrituras menores*,¹ figura que de cierta manera también tiene una reverberación deleuzeana, que retomaremos al final, pero que podría aplicarse a lo que podemos llamar un *estilo* de escritura filosófica que a nivel local posicionó un ejercicio filosófico eminentemente traductivo, en la medida que el concepto de traducción se vuelve indisociable de lo que se entendería por filosofía. De ahí que el concepto de traducción provoque una escena de discusión que se encuentra en curso, pues de cierta manera tensiona una lectura que ha promovido la idea de que esta “escuela de pensamiento” sea lo instituido, pero, por otro lado, se puede sostener

1 Tópico trabajado por Willy Thayer en un seminario dictado en el Departamento de filosofía de la UMCE, el segundo semestre del 2014, titulado “Universidad y escrituras menores. Sobre la racionalidad imperial universitaria y sus límites.”

que este estilo se piensa a contrapelo de una filosofía estrictamente profesional, o al menos, una filosofía que es dogmática con respecto a aquello que la hace ser plenamente una filosofía (pensarse sin escena diría Marchant²).

Lo que señalamos con este diferendo, en definitiva, tiene como escena de discusión una trama en torno a una recepción y un modo de ejercer la deconstrucción, que tentativamente sostendríamos como lejos de una *escritura menor*. Es que por el contrario, esta herencia de la deconstrucción se encuentra en un potencial constante de cruzar a la vereda de las escrituras mayores, en el haber de que la misma deconstrucción afirma el lento trabajo con los textos, el estar mayormente discutiendo en el interior de la tradición filosófica, cuestión que se comprueba en su adaptación a-problemática respecto a las exigencias del *paper* académico, de referencias bibliográficas innumerables y excesivas, y así de habitar plenamente los criterios impuestos por la indexación de la universidad de mercado. La otra arista de esta trama, que se envuelve con esta primera, está depositada en develar los secretos, las traducciones y nombres, que han rondando en la institución filosófica nacional en las postrimerías de la post-dictadura.



El acontecimiento que marca una *traducción* de la deconstrucción en términos locales, se encuentra en 1984 con la publicación de *Sobre árboles y madres* de Patricio Marchant. Lo que situamos no es antojadizo, más bien proviene de una serie de textos y discusiones que han ubicado a la obra de Marchant como cita primordial de la práctica filosófica en tiempos de barbarie neoliberal en Chile.³ Remitimos a

2 Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres* (Adrogué: La Cebra, 2009), 61.

3 La recepción del trabajo de Patricio Marchant ha sido paulatina pero a la vez bastante vertiginosa. Diríamos que fue en un primer momento su amigo Pablo Oyarzun el que recibió durante los años noventa ciertos lugares de su obra, luego de su muerte. Esto sin contar los debates (con Miguel Vicuña, Jorge Guzmán o Roberto Torretti, entre otros) que llevó durante los años ochenta Patricio Marchant, a propósito de la publicación de su único libro, aquel que tildamos como una *traducción* o la primera recepción nacional del pensamiento de la deconstrucción. Ahora bien, el año 2000 con la publicación de sus ensayos y textos dispersos, bajo la edición del mismo Pablo Oyarzun junto a Willy Thayer, titulado *Escritura y temblor* (Santiago: Cuarto Propio, 2000), se abrió una discusión mayor en torno a la importancia de su trabajo en la filosofía local. Esta importancia, sin duda reside en lo que veníamos señalando, lo que *Sobre árboles y madres* testifica es un intento bastante arduo de hacer deconstrucción desde la lengua castellana, pero al mismo tiempo, de dotarla de una *experiencia* plenamente local que no simplemente importa un pensamiento foráneo, cuestión que por supuesto cruza al concepto de traducción que debemos tener en mira. Aunque en este punto la discusión abierta durante los 2000 se encuentra en curso, en el sentido de lo que han propuesto sus comentaradores más relevantes, que podríamos taxonomizar de la siguiente manera: un Marchant como cifra de una época de catástrofe y cercano a cierta escena artística nacional de los años 80; pero, por otro lado, existe cierto Marchant más vinculado a una lectura de la deconstrucción más fiel (más dogmática también), en donde su impronta es precisamente ser una bisagra de la recepción nacional del pensamiento de Jacques Derrida.

una escena de este libro, incluida en una sección titulada “Cuestiones de estilo,” que funciona como *figura* de aquello en que queremos insistir, es el momento en el cual Marchant vincula el inicio de la indigencia académica y universitaria contemporánea, con la publicación del libro filosófico más importante del siglo XX, y particularmente, de la filosofía universitaria alemana: *Ser y tiempo*.⁴ El que esta publicación se haya convertido en un acontecimiento de este tipo se puede comprobar en la anécdota que el mismo Heidegger recuerda en “Mi camino en la fenomenología,” donde señala que tuvo que publicar apresuradamente su investigación para optar a ser profesor de una cátedra en la Universidad de Marburgo.⁵ El libro saldría publicado por la editorial Niemeyer, que por ese entonces era parte importante del esplendor que vivía la fenomenología como escuela filosófica, puesto que había modernizado la enseñanza y práctica filosófica en Alemania, cuestión que el mismo Heidegger vivió como parte de su formación profesional durante las dos primeras décadas del siglo pasado. Ahora bien, estas fuerzas externas a la escritura misma de esta obra, permiten la publicación de *Ser y tiempo*, tanto como casi la reprimen, pero sin duda es la fenomenología, y particularmente Husserl, la condición de posibilidad de esa existencia, de esa publicación. La fenomenología en la universidad alemana había producido una ruptura bastante importante, pues introdujo una aproximación al texto filosófico muy distinta a la que imperaba en ese entonces: es decir, tener una mirada aguda y rigurosa con los textos, así como un modo de exposición filosófico que podía perfectamente prescindir de la tradición, segregando cualquier oscurantismo del conocimiento. El ejercicio *lecto-escritural* que promovía la fenomenología tenía vínculo con sostener de que ya nada podía ser leído si no tenía un previo arbitrio de su utilidad o no utilidad para su propio campo investigativo. La fenomenología, entonces, como un método de lectura, investigación y producción filosófica, se encuentra, independiente de su novedad o ruptura en aquel momento, fundando un dispositivo específico de producción académica al interior de una configuración universitaria —en este caso, la alemana— que se encontraba en un momento de modernización absoluta. Habría que decir, para este caso, que la fenomenología pretendía establecerse como una ciencia estricta que debía equivaler a cualquier disciplina científica. De este modo, lo que rodea la publicación de *Ser y tiempo* es el cruce de múltiples intencionalidades, como también múltiples vectores, tanto modernizadores como rupturistas, que en un doble filo abastecen y

Es en este sentido que la obra de Marchant sigue bastante abierta a ser leída y discutida, pues en momentos de escritura de este trabajo son publicados dos libros sobre Marchant (uno de Cristóbal Durán y otro de René Baeza) que se sumarían al publicado por Miguel Valderrama, titulado *Heterocriptas. Fragmentos de una historia del secreto 2* (Santiago: Palinodia, 2010), como también al volumen compilatorio coordinado y editado por el mismo Valderrama, llamado *Patricio Marchant. Prestados nombres* (Adrogué/Santiago: La Cebra/Palinodia, 2012).

4 Marchant, *Sobre árboles y madres*, 101-104.

5 Martin Heidegger, “Mi camino en la fenomenología,” en *Tiempo y Ser* (Madrid: Tecnos, 2009), 100-101.

descodifican el campo de la investigación filosófica. Sin embargo, la dedicatoria amistosa y afectuosa de Heidegger a Husserl en *Ser y tiempo*, significaba no solo un agradecimiento formal, amigable y respetuoso de la enseñanza de un profesor cercano, sino que la auto-afirmación de un momento histórico en el cual dentro del seno de la Universidad alemana irrumpía, quizás por primera vez, un filo no institucional. Pero también, como decíamos, con cierto aire de ruptura del cómo se trabajaba con la tradición filosófica al interior de la Universidad moderna, y que adelantaban nuestros tiempos, al exigirse de la filosofía una rigurosidad con una especificidad altamente científica. La fenomenología, sin embargo, no tuvo ningún problema en modernizar totalmente el aparato disciplinar de esa misma institución filosófica. Es de esta forma que la publicación de *Ser y tiempo* funciona como cifra de este tránsito, o quizás, es cifra del tránsito perpetuo que ocurriría desde una *escritura* hacia una escritura que la apremian fuerzas, que en principio, pertenecen a la universidad, pero que parecieran no formar parte de ella.

Este movimiento que realiza Marchant con respecto a la escena de publicación de *Ser y tiempo*, es mayormente para situar el devenir profesional de la filosofía en Chile como indisoluble del nombre de Heidegger. De modo como han constatado algunas investigaciones locales, no solo la de Marchant, sino también la de Cecilia Sánchez⁶ o más recientemente la de José Santos-Herceg,⁷ es el profesor ítalo-alemán Ernesto Grassi, el que encarna un momento clave en la profesionalización de la filosofía nacional. Durante la década del cincuenta es él quien desplaza la primacía del manual por el estudio directo —en seco, dirá Marchant— de autores, instaurando una primera profesionalización de la práctica filosófica en Chile, deriva en la cual aún estamos, y que hoy en día vive un proceso de re-profesionalización que es totalmente actualizante de ella, pues se despliega a partir de los indicadores de evaluación de la calidad y excelencia académica provenientes de los centros globales de planificación del conocimiento. Sin embargo, lo que irrumpe en ese momento en Chile es un acontecimiento transformador de la relación entre institución universitaria y filosófica, un modo de abordaje teórico, que a la vez es la puesta a punto de un engranaje de una red de poder-saber que condiciona y determina todo posible trabajo de pensamiento y escritura. Ahora bien, tratando de enunciar una pequeña historia de esta profesionalización, habría que insistir en que si la publicación de *Ser y tiempo* es cifra de un tránsito decisivo en la deriva de la Universidad alemana y su relación con la filosofía, la cifra de este acontecimiento profesionalizante de la filosofía en Chile, será a juicio de Marchant, la publicación del libro de Roberto Torretti *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*.⁸ Este libro consuma el método introducido por Grassi, pues lo que

6 Cecilia Sánchez, *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (Santiago: CESOC, 1992).

7 José Santos-Herceg, *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile* (Santiago: Libros de la Cañada, 2015).

8 Marchant, *Sobre árboles y madres*, 113.

dona al pensamiento filosófico chileno, es a juicio de Marchant, la formulación de un trabajo de pensamiento volcado exclusivamente a seguir las huellas del estudio autoral, un encierro escritural que solo puede devenir en una especialización. A su vez operaría dentro del no diálogo que esgrime el trabajo filosófico sobre una determinada comprensión de la Historia, así como de la Filosofía y su misma historia.⁹ Pese a la bienvenida que se podría atestiguar con la modernización que impulsa este heideggerianismo, en la manera de hacer y leer la filosofía, Marchant devela una escena primordial de esta modernización. La llegada de Ernesto Grassi a Chile es *ficcionada*, pues llega con el currículum de ser un cercano a él, que mantenía cierta afinidad, digamos, de amistad-política. Marchant dirá que la apropiación del nombre de Heidegger es un poco pretenciosa, pues señalará que este método introducido por el “profesor Grassi” viene consabido de una “exageración extrema,” una sobrevaloración de su trabajo al venir de Alemania, por solamente venir de Alemania, siendo “la escasa capacidad filosófica”¹⁰ de los chilenos la que habría dado el suelo para este particular método. Marchant afirma que el método impuesto por Grassi “causó daños irreparables en la enseñanza filosófica en nuestro país,”¹¹ siendo en cierto modo el destino de la filosofía local, es decir, el de llevar inscrito el nombre de Heidegger, pero a la vez también el destino de necesitar un nombre, la filosofía, que fundamente su propio ejercicio profesional.

Pablo Oyarzun, en un texto escrito a fines de los años 80, titulado “Heidegger: tono y traducción,”¹² sostiene una hipótesis que se encuentra en diálogo con lo que en “Cuestiones de Estilo” Marchant ha señalado con respecto al papel de Heidegger en la filosofía local. Oyarzun observará que el Heidegger instalado en la institución filosófica, proveniente, entre otras cosas del método-Grassi —aunque no lo diga textualmente, sin duda se está refiriendo al legado que dejó en la enseñanza de la filosofía en Chile— es un “mal entendido” o una “mala traducción.” Pese a ello, para Oyarzun, esta es “la condición bajo la cual ha debido desplegarse” la profesionalidad de la filosofía local.¹³ Al mismo tiempo, este texto definirá al nombre de Heidegger como un “aval de la profesionalización filosófica en Chile porque ha proporcionado el fundamento de la legitimación de su ejercicio.”¹⁴ Sin embargo habría que precisar que este “mal entendido,” para Oyarzun, no significa que exista un Heidegger “original,” que ha sido mal leído, mal traducido,

9 José Santos-Herceg ha señalado que este método, el de Grassi, hasta el día de hoy perdura, en departamentos de filosofía que no solo son conservadores en sus mallas curriculares, donde aún predomina la filosofía clásica, sino que también en departamentos que se piensan abiertos al pensamiento contemporáneo. Santos-Herceg, *Cartografía crítica*, 50-52.

10 Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres*, 116.

11 Ídem.

12 Pablo Oyarzun, “Heidegger: tono y traducción,” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea* (Santiago: Universidad de Chile, 2006), 97-122.

13 Íbidem, 103.

14 Íbidem, 102.

sino que más bien, lo que le interesa es que se haya instalado un Heidegger sin lo más crucial de su lectura para el contexto en el cual esta conferencia está esbozada,¹⁵ o más precisamente, para el destino de la filosofía o las humanidades en Chile. Pues el Heidegger de la institución filosófica está “blanqueado,” pues se recurrió a él como un aval, desatendiendo las condiciones mismas con las cuales se hizo posible su llegada, es decir, el problema “de la universidad como cruce de las cuestiones de saber, poder e historia.”¹⁶ Es en este sentido que Heidegger es un destino, teniendo relación expresa con el asunto que desplaza la traducción, como el otro destino de la práctica de la filosofía en Chile. De cierta manera este asunto es lo que problematiza el libro publicado el año recién pasado por Miguel Valderrama, que versa sobre las *Traiciones* en nombre de Walter Benjamin,¹⁷ donde se ofrece, como su objeto, un secreto que discurre principalmente en torno al problema de la traducción como cifra de lo que señalábamos, es decir, el de cierta institucionalización de la filosofía chilena en los últimos veinte o treinta años.¹⁸

Para Valderrama, sin embargo, no solo el nombre de Heidegger es importante para esta configuración, sino que, como supone el mismo título, es la entrada en escena de Benjamin, que marcaría cierto *punctum* de esta discusión. Este desplazamiento es observado por Cristóbal Durán en una reciente reseña sobre *Traiciones*, que se encuentra muy atenta a este movimiento que describíamos, pues precisa que la puesta en escena de la noción de traducción es el nombre para un tránsito entre dos momentos de la profesionalización e institucionalización de la filosofía nacional, en el sentido de que “todo sucede —sostiene Durán— como si Valderrama supiera que la firma de Benjamin actúa como un relevo de cierto Heidegger en la historia de la filosofía profesional en Chile, incluso de una historia no-filosófica del saber de las Humanidades.”¹⁹ La seña de este trasladar, de

15 Me refiero a la versión original del texto de Pablo Oyarzun, que fue ofrendada en un coloquio en homenaje a Heidegger, organizado por el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en 1989, la conferencia en aquella ocasión llevaba por título “Por una pequeña traducción.”

16 *Ibíd.*, 103.

17 Miguel Valderrama, *Traiciones de Walter Benjamin* (Adrogué: La Cebra/Palinodia, 2015).

18 El *leit-motiv* del libro se podría sintetizar en el siguiente pasaje, donde Valderrama explica el alcance de su trabajo en torno a la traducción, citamos: “A diferencia de un pensamiento de la traducción que advierte que una traducción relevante es aquella que logra cuestionar la lengua que se traduce, la lectura de Benjamin busca hacer legible un trabajo de traducción que en su ejercicio no puede sino interrogar la lengua en la que se traduce. Ensayando un monolingüismo sin reservas, la historia que se narra no desespera en su tarea de aprehender las decisiones de lectura y escritura que vienen a jugarse en la lengua de traductores y comentaristas. Pues, aquello que se quiere aferrar con desesperación no es otra cosa que la lengua materna. Una lengua que vela y desvela a cada paso un cierto concepto de historia, un determinado concepto de lengua e historia” (*Ibíd.*, 11-12).

19 Cristóbal Durán, Reseña de “*Traiciones de Walter Benjamin*” de Miguel Valderrama, *Revista Chilena de Literatura* 93 (2016).

esta traducción, estaría criptada en la fórmula que elucubra Valderrama en boca de Oyarzun: “la esencia de la lengua es la nominación, traducir es renombrar, es traición del nombre.”²⁰ Es en este sentido que la línea de pensamiento que Valderrama lee cuidadosamente en el texto de Pablo Oyarzun, es la de detectar una operación de *ensamble* con el trabajo que ha realizado Patricio Marchant en *Árboles y madres*. La zona referida del texto marchantiano, y quizás la hebra que recorre toda esa obra, es con respecto al lenguaje anasémico que recepciona desde el psicoanálisis, particularmente de Nicolas Abraham *vía* Jacques Derrida.²¹ Los movimientos textuales que lee Valderrama provienen de tres textos de Oyarzun, en primer lugar el que comentábamos sobre Heidegger, luego el texto sobre Benjamin y su concepto de traducción,²² y finalmente el homenaje a Patricio Marchant, a días de su muerte, el año 90, “Traición. Tu nombre es mujer.”²³ En la presentación a *Traiciones* de Valderrama, Oyarzun aludió a que este grupo de textos colindaban entre sí, de hecho la diferencia entre algunos era solo de días.²⁴ Este dato, biográfico si se quiere, es pertinente al entender cierta vecindancia en su tono, en las tramas conceptuales y afectivas que develarían este grupo de textos. El concepto de traducción debe cotejarse por fuera de su acepción vulgar, pero a la vez, es indisoluble de una tematización en torno a la práctica del ejercicio filosófico de una lengua sin filosofía, como el castellano, es decir un problema que el mismo Marchant volvió en reiteradas ocasiones, no solo en *Árboles y madres*. De entrada, existe una cercanía, o en otras palabras, una *amistad* en los problemas, en tanto entre Oyarzun y Marchant existe un diálogo, sin embargo, la singularidad del trabajo de Oyarzun tiene relación con un concepto de traducción que elabora desde Benjamin, con cierto Heidegger, pero también con un cierto Kant, o mejor dicho, un *incierto* Kant, provocando una suerte de lectura *torcida* de la filosofía trascendental. Valderrama apunta muy lucidamente en *Traiciones* con esta última cuestión, por sobre todo comprender el estatuto de lo que significaría una “traición a priori”, esto lo decimos en el sentido de que la traducción contiene un elemento trascendental que la aloja más allá de una mera práctica, o de un mero juego empírico de trasladar significados de un lugar textual a otro. De

20 Pablo Oyarzun, “Experiencia y tiempo, traición y secreto,” en *Patricio Marchant. Prestados nombres*, ed. Miguel Valderrama (Buenos Aires-Santiago: La Cebra-Palinodia, 2012), 60; Miguel Valderrama, *Traiciones de Walter Benjamin*, 37-41.

21 Habría que aludir al menos “Moi –la psychanalyse,” en *Psyché. Invention de l'autre*, (Paris: Galilée, 1987).

22 Pablo Oyarzun, “Sobre el concepto benjaminiano de traducción,” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea* (Santiago: Universidad de Chile, 2006), 153-195.

23 Pablo Oyarzun, “Traición. Tu nombre es mujer,” en *Ver desde la mujer*, ed. Olga Grau (Santiago: Cuarto Propio, 1991), 143-156.

24 La presentación al libro *Traiciones de Walter Benjamin* de Miguel Valderrama, aconteció el martes 13 de octubre del 2015 en la librería “Lea Más” del Centro Cultural Gabriela Mistral en Santiago. Aparte de Pablo Oyarzun, la mesa de presentación estaba compuesta por Niklas Bornhauser y Eduardo Sabrovsky.

manera provisoria definimos a la traducción como un movimiento que describe un *antes*, o de otro modo, como un *pensamiento* del después en el antes. Es acá donde Oyarzun re-*torna* al libro de Marchant, pues entre varias cosas, hacia ese lugar iría la escritura marchantiana, cuestión expuesta profundamente en la escena de la *Pietà*.²⁵ Es que Marchant, como muy bien retrata Valderrama, pensó el estatuto de la traducción no solo en el epígrafe de *Árboles y Madres*, como si aquel libro no se propusiera otra cuestión, que no sea la del *nombre*, trabajada desde una traducción,²⁶ sino que también definió a la traducción como un acto “donde el inconsciente irrumpe.”²⁷ Acá es donde ingresa la dimensión psicoanalítica en esta lectura, que Oyarzun pareciera no introducir totalmente en los textos que referíamos, pero en *Árboles y madres* lo anasémico opera principalmente en lo que Abraham desplazó como una hipótesis fuerte, a saber, la no distancia entre ciencia y poesía, como si el lenguaje psicoanalítico acercara ambas cuestiones que modernamente habían tenido su propio lugar de enunciación.²⁸ Es lo que el mismo Marchant recepciona con los conceptos de *poema* y *poeta* que desplegará a partir de su lectura (traducción) de Gabriela Mistral, ambos conceptos plenamente anasémicos en su origen. Pero, por otro lado, y es donde nos interesa subrayar el componente anasémico, este se ve expuesto, manifestado, en la puesta en obra del libro de Marchant, su carácter, su escritura, su estilo, que procede anasémicamente, no es un libro que definirá semánticamente lo anasémico, sino más bien, lo hace irrumpir en la *escritura*, en la propia performance del texto. Es de este modo que *Árboles y madres* es una traducción, en sentido anasémico, de la propia deconstrucción.

Ahora bien, si retomamos la seña que elucubra Valderrama sobre la traición (“la esencia de la lengua es la nominación, traducir es renombrar, es traición del nombre”), podría comparecer precisamente lo que aducimos de forma breve más arriba, es decir, en el componente trascendental que asume el concepto de traducción que Oyarzun lee. A partir de una lectura del texto de Benjamin, el

25 Valderrama lee en la escena de la *pietà* un elemento clave a la hora de establecer una filiación entre lo que Oyarzun elaborará con respecto a la traducción y lo trabajado por Marchant en *Árboles y madres*, señalará que “la posibilidad esencial de la traducción residiría [entonces] en un saber de la diferencia sexual, y más propiamente en un saber del no saber del saber de la mujer.” Es en este sentido que la escena de la *pietà* revelará una “lógica de la anterioridad o de la anteposición” que “parece reenviar el problema de la traducción al ciclo entero de la vida y del trabajo, y que se deja representar en la figura de la *pietà*, en cuyo acto el traductor está en la posición del amante abatido [...] podría advertirse en la *pietà* la imagen primordial que expone el amor del traductor por la lengua materna como amor del hijo por la madre —amor por la lengua de la madre, por el cuerpo y el deseo que esa lengua porta.” Valderrama, *Traiciones de Walter Benjamin*, 45.

26 El adagio reza así: “Traducción en la que se juega, se propone, la cuestión del nombre.” Marchant, *Sobre árboles y madres*, 25.

27 Marchant, *Sobre árboles y madres*, 40.

28 Ver Nicolas Abraham y Maria Torok, “La Majuscule Anasémique vers une réélaboration de la conceptualité psychanalytique,” en *L'Écorce et le noyau* (Flammarion: Paris, 1987), 203-228.

movimiento clave que observa Valderrama tiene relación con que Oyarzun introduce la *traición* en la esencia de la lengua,²⁹ esto querría decir que la *traición* está formulada como un *antes*, el pasaje de este problema es el siguiente:

Un antes, el antes, es el prurito de la filosofía, es decir, de aquel discurso que busca premeditar el fundamento de todo discurso, que quiere, por lo tanto, anticipar a todo discurso en su posibilidad y su origen. Según esto, la tentativa que acabo de mencionar tendría ese carácter. Y en verdad, no se podría soslayar la alusión a un modo filosófico literalmente prioritario de concebir el antes y la anterioridad: el modo de lo a priori. Tendría que seguirse de aquí, pues, que hablo —que trato de hablar— de una traición no-empírica. Pero no es así; la traición, entendida como la condición que hace posible la identidad —si tal cosa puede pensarse, y este intento sigue esas vías—, es precisamente aquello mismo que experimentamos, que sufrimos en toda experiencia nuestra de la traición.³⁰

Es acá donde Oyarzun pareciera ensamblar su lectura de Benjamin en la concepción anasémica del lenguaje, de la traducción, pues la tarea (*Aufgabe*) de la traducción roza con un elemento insoslayable a la hora de pensarla: la traición. Lo que Oyarzun definirá es que sin traición no existe germinación (y esta noción es fundamental, para comprender, lo que nos abocará de inmediato) de la traducción.³¹ En otras palabras, sin traición no existe formulación de algo así como el pensamiento: la traición como “el prurito de la filosofía,” y a la vez, como un antes diferido de la traducción. Que el concepto de traducción que instala Pablo Oyarzun sea anasémico, como lo advierte Valderrama —en una cierta configuración del destino de la filosofía en Chile—, significa que habría que insistir en lo que está en el fondo de esta concepción, es decir, de que la traducción no se propone su tarea desde el tramado que propondría el significado de una lengua por traducir o desde donde sea *posible* traducir, esto es porque iría a un lugar donde el significado no está constituido, a un lugar donde debe producirse, o *germinar*, la significación.³² De la traición como un a priori, o de la traición como un elemento germinal o genético (trascendental), son cuestiones que seguiremos deslizando pero que de forma evidente dan para mucho más de lo que acá alcancemos a señalar.

La lectura que puntualizábamos de Durán sobre el libro de Valderrama pareciera estar en la misma línea de una reciente lectura local, que trabaja mayormente desde el pensamiento de Derrida. Pues la idea de que Benjamin

29 Valderrama, *Traiciones de Walter Benjamin*, 37.

30 Pablo Oyarzun, “Experiencia y tiempo, traición y secreto,” en *Patricio Marchant. Prestados nombres*, 60.

31 Pablo Oyarzun, “Sobre el concepto benjaminiano de traducción,” 188.

32 Valderrama, *Traiciones de Walter Benjamin*, 54-55.

funciona como un nombre “que avala” una nueva institucionalidad filosófica en Chile, está expresada en un largo ensayo de Zeto Bórquez escrito a principios de esta década, que a diferencia de Durán, hará extensiva la misma observación pero que tendrá como punto de reunión (o no reunión) dos vectores que se implican: por un lado, a una cierta “institución interpretativa” que tiene su “divisa en el nombre de Walter Benjamin,”³³ y por otro lado al arte, que direcciona “cierta escuela de pensamiento encabezada por Pablo Oyarzun.”³⁴ Como se verá, las señas de lectura no están muy alejadas, ni en el libro de Valderrama, ni en la reseña de Durán, ni mucho menos en el ensayo de Bórquez. El Benjamin local, donde Oyarzun ha ejercido efectivamente como traductor (el papel, o la “tarea,” del traductor, evidentemente acá no es secundaria), movilizaría no solo un desplazamiento desde la firma de Heidegger como el aval de la profesionalización de la filosofía en Chile, sino que también al nombre de Marchant, que es circunscrito dentro de lo que Bórquez señaló como una “institución interpretativa” de la escena crítica local, es decir, Benjamin.

Sin embargo, entre una traducción y una interpretación existe una diferencia de naturaleza bastante importante de dilucidar. Por esto es necesario ir a una zona importante del prólogo a *Escritura y temblor*,³⁵ firmado por Pablo Oyarzun y Willy Thayer, donde existe una inflexión que de cierta manera se condice con lo que podríamos llamar un concepto de traducción anasémico, o en otras palabras, de cómo un pensamiento se cifra como traducción. Si bien la raigambre de esta matriz es benjaminiana, en tanto el concepto de traducción proviene desde esa “fuente,” se debe precisar que este concepto, en su puesta en juego en tanto traducción, no se esmera en ser un comentario fiel, o en otras palabras, meramente de raíz filológica con respecto al autor alemán, sino más bien, ahí donde existe traducción de un pensamiento habrá siempre aquello que podríamos denominar como una experiencia. La experiencia, con riesgo de ser extremadamente somero en su análisis, se puede pensar desde lo que precisamente en ese prólogo se trabaja, es decir, a partir de lo que significó para Marchant la pérdida de la palabra, que sin duda, es testificación de aquello que cruza el trabajo escritural de *Árboles y madres*. Ahí, Oyarzun y Thayer, realizan un movimiento que hace irrumpir el nombre de Benjamin, como clave de lectura a este problema, citamos:

la falta es el lugar que insistentemente ha de ser producido, abierto por la escritura que resiste en múltiples direcciones, a la posibilidad de sucumbir, de acomodarse imperceptiblemente en los contextos de la presencia, en el

33 Zeto Bórquez, “Ni Richard, ni Thayer. Deconstrucción, firma, interrupción,” *Revista Archivos* 6-7 (2011-2012): 530.

34 *Ibidem*, 537. La locución de que Pablo Oyarzun “encabeza” una escuela de pensamiento, donde el arte es el punto de (no) reunión, pertenece realmente a Iván Trujillo, *Jacques Derrida. Estética y política. El riesgo de defenderse I* (Santiago: Palinodia, 2009), 45-47.

35 Pablo Oyarzun y Willy Thayer, “Presentación: perdidas palabras, prestados nombres,” en Patricio Marchant, *Escritura y temblor* (Santiago: Cuarto Propio, 2000).

régimen general de la imposición que se despliega como actualidad. Si la falta remite a la pérdida, ésta no tiene solo el carácter del padecimiento, sino que también, y esencialmente, es activa: un discernimiento brusco en el seno de la palabra, que, por una parte, desprende la palabra impuesta y, por otra, se abre —sin garantía— en la lengua a la relación de la lengua con la palabra perdida, una relación que, precisamente, constituye a la poesía. En este sentido, la *tarea* —y aquí *este término recibe una modulación benjaminiana* en que resuena el sentido de la renuncia—, la tarea que define Marchant es la del rescate del poema desde esa condición de secuestro. La forma más evidente de esta condición —pero de ninguna manera la única—, y aquella, también, contra la cual se dirige más notoriamente el “rescate” marchantiano es la administración del poema por la institución académica.³⁶

Lo decisivo de este pasaje se expresa al menos por dos motivos, el primero, y es donde pusimos el énfasis, tiene relación con lo que recién veníamos desarrollando, la querrela de Bórquez en torno a Benjamin como una “excepción” o una “institución interpretativa” de la crítica local. Sabemos que el prólogo a los escritos póstumos de Marchant son la bisagra, o al menos aquello que pone en evidencia un ejercicio de pensamiento, *un ejercicio de traducción*, que pondrá en relación a la filosofía con cierta experiencia política a nivel local, en la relación que se podría sostener entre nombres y pueblo, entre cómo una lengua se da a sí misma los nombres de su historia. La tarea marchantiana, para los editores de *Escritura y temblor*, en un sentido benjaminiano, es la *Aufgabe*, que casi una década antes Pablo Oyarzun había comentado a raíz del concepto de traducción propio a Benjamin, en donde este concepto se leía en un doble vector, en primer lugar, a partir del don, así como al mismo tiempo, en el de la renuncia,³⁷ un movimiento paradójico que definiría singularmente la tarea (*Aufgabe*) de la traducción. Lo que habría entonces es lo siguiente: traición-traducción, “deseo de fidelidad a la lengua extranjera, deseo de fidelidad a la lengua propia,”³⁸ en la medida en que todo ejercicio de lectura, que a la vez es un ejercicio de traducción (no de interpretación), recoge cierta fuerza original, en tanto don, como al mismo tiempo *produce lo nuevo*, traicionando o renunciando a esa misma fuerza. No es casualidad que esta definición de la tarea marchantiana venga de la mano, o sea indisociable, de una resistencia inherente a su pensamiento, pues esa resistencia tiene relación con “rescatar” al poema de la interpretación (que siempre será técnica) del pensamiento, en manos de lo que nosotros llamamos un código, que siempre es profesionalizante, administrativo,

36 *Ibidem*, 13. Cursiva nuestra.

37 Pablo Oyarzun, “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”, 186.

38 Valderrama, *Traiciones de Walter Benjamin*, 52. Para leer con más profundidad el problema de la *Aufgabe* remitimos al apartado con el mismo nombre del libro de Miguel Valderrama, ver *ibidem*, 33-46.

o en otras palabras, estrictamente académico. Ahí donde Oyarzun-Thayer dicen “poema” habría que puntualizar que se trata de un pensamiento que por su naturaleza será resistente a la administración institucional (de la filosofía, pero específicamente, de una escritura filosófica gobernada por fuerzas exteriores a ella).

Debemos señalar que esta querrela, sin embargo, se puede enunciar también de la siguiente forma: Marchant es “sobreinterpretado” desde una clave de lectura esencialmente benjaminiana; por otro lado, donde quizás se encuadre como lo más fundamental en esta querrela, es sin duda, que el que se va en ese río de las “interpretaciones” nacionales de la filosofía contemporánea, sin ningún tipo de crédito, es Jacques Derrida. Esto lo testimonia el tono, pero también, a un nivel textual, varias zonas del libro que aludíamos sobre Derrida de Iván Trujillo, en donde es presentado como un autor que en la escena filosófica local es desplazado, síntoma heredado por Zeto Bórquez.³⁹ La evidencia que constatamos de cierta

39 El año recién pasado Zeto Bórquez edita *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]* (Santiago: Pólvora, 2015), que se podría nominar como un libro hecho a la medida de todo aquello que veníamos señalando, pues la introducción funciona a groso modo como un lugar en donde el nombre de Derrida comparece en una “defensa” gruesa con algunas escrituras de la filosofía local, pero no solo de ella. Los síntomas de ese texto dan cuenta de cierto “trastorno bipolar” que se manifiesta en la escritura, ya que por un lado, está presente una escritura rigurosa, “filológica” de comentario al texto derrideano, un código que accede, sin ningún tipo de problema, a los estándares de calidad que se exigen de la escritura filosófica a nivel global, no por nada la introducción (que firma Bórquez) está en un formato de *paper*, sistema de citación APA, por ejemplo; pero por otro lado, este texto expresa un *pathos* que utiliza la agresión *ad-hominem*, en nombre de no sabemos muy bien qué idea filosófica, salvo, la de redimir los malos entendidos con Derrida o con la deconstrucción, pero también para erigir un nuevo modo de hacer filosofía dejando atrás un oscurantismo pre-filosófico, muy precario para lo que realmente debemos alcanzar. Cuestión de trastornos, bipolaridades, que creemos mejor tratada en el texto que seguíamos más arriba, al menos ahí las líneas están temperadas, en “Ni Richard, Ni Thayer,” en donde las defensas casi corporativas a Derrida están en relación con aquello que acá queremos puntualizar, en tanto se confrontan a la “excepción” que significaría Benjamin. Referenciamos al menos tres lugares del ensayo que dan prueba de esta cuestión: 1. Donde se esboza, en un comienzo, que el texto de Derrida (*Prénom de Benjamin*) ha sido mal leído por la crítica, enunciando que la tesis principal de aquel texto es la cuestión de la firma, ignorada tanto por los comentaristas locales como internacionales, Bórquez señala: “hasta hoy genera menos una revisión atenta del texto de Derrida que un ofuscado blindaje de talante estatutario. No pudiendo entrar de lleno en los nudos de la cuestión a favor de la exhibición de una “escena,” digamos que la crítica es taxativa en sostener el carácter descaminado de la lectura de Derrida, y en esta perspectiva encontramos a una serie de autores cuya posición, tratándose del mismo punto, guarda el tono de algo más que una simple convergencia” (Zeto Bórquez, “Ni Richard, ni Thayer. Deconstrucción, firma, interrupción”, *Revista Archivos* 6-7 [2012]: 510). 2. Luego de examinar la impronta del texto de Avelar (*Spectres of Walter Benjamin*) en la crítica local, especialmente en los lugares donde Oyarzun trae a colación la lectura de Derrida sobre Benjamin, Bórquez llega a la siguiente hipótesis, que guardará coherencia con lo que estamos acá tratando de deslizar: “Del hilo de esta controversia quedaría por ver entre Benjamin y Derrida qué sería una delimitación ‘pólvora’

defensa al filósofo de la deconstrucción, pone en escena un reverso elocuente, que sería aquel de defender el lugar disciplinar de la misma filosofía. Es así como la estrategia de lectura está en denunciar (la acepción policial estaría bien interpretada) trabajos o usos teóricos sin la altura o rigurosidad que exige la filosofía. En donde quizás se vería un ejemplo de este ejercicio, es en un texto de Ernesto Feuerhake, titulado “Complicitas.” Ahí el “caso” situado es el de Nelly Richard, que encarna lo que se ha llamado “anti-intelectualismo,” una idea que señala la investidura de hacerse un cuerpo teórico denegando a la filosofía, que se asimila al trabajo intelectual. Lo que realiza Feuerhake —en un dossier de la revista *Actual Marx*, que lleva precisamente el nombre de “La condición antiintelectual”— es un comentario al libro *Crítica y política*,⁴⁰ en donde Richard consumaría, en

y una delimitación ‘estética’ en relación con la crítica. A partir de Derrida y concernidos por lo que ha denominado en *Politiques de l’amié* (1994) una hostilidad absoluta, podría señalarse que ‘siempre que se trate de Derrida, las condiciones de saber filosóficamente algo son inseparables de la falta de condiciones, [cosa que también sucedería] cuando se trata saber estéticamente algo o de saber políticamente algo’ [Bórquez acá alude a un pasaje de la tesis de licenciatura de Trujillo, que curiosamente o anecdóticamente, pertenece a la facultad de Artes de la Universidad de Chile, en su licenciatura en Artes con mención en teoría e historia del arte]. Y ello a propósito del factor ‘nacional,’ por las razones que, como señalábamos recién, venían a escamotear el como tal fenomenológico, es decir, el aparecer de todo aparecer en su aparecer; lo cual, por otra parte, invalidaría una delimitación simple del pensamiento de Derrida al orden de lo político o de lo estético, o yendo un poco más allá, a una determinada ‘onto-tipología’ para decirlo en términos de Philippe Lacoue-Labarthe. Suponer a Derrida no concernido por ello supondría una cierta insuficiencia crítica respecto a lo que se juega en un trabajo con la signatura donde se firma la lectura con la firma y la repetición” (Ibidem, 518). Este último pasaje que recogimos viene precedido de una de las hipótesis fuertes del texto, es decir, la “filiación” que tendría Benjamin con cierto espíritu alemán, que partiría con Kant, en un arco amplio que alcanzaría a Heidegger. Una lectura que evidentemente proviene de algunos textos derrideanos que son cotejados en este momento del texto de Bórquez para aludir una especie de insuficiencia en la presentación de un Benjamin “como la excepción que desactiva la regla,” citamos: “la crítica insiste en ‘blanquear’ las consecuencias ‘políticas’ que se extraen de dicha filiación. Como plantea Iván Trujillo [*nuevamente es Trujillo la filiación, en una idea que ya describíamos, por cierto*], siguiendo a Derrida, Kant habría ofrecido con su tercera *Crítica* un ‘punto de reunión’ entre naturaleza y espíritu, que sin embargo, visto desde Hegel, sería un punto de ‘no reunión.’ Punto de reunión o más bien punto de no reunión, que sería la égida de la crítica [*acá Bórquez alude al pasaje que citamos de Trujillo anteriormente, aquel de Oyarzun encabezando una escuela de pensamiento*] cabría agregar teniendo a la vista a Benjamin en todo lo que se juega a propósito de esa escuela de pensamiento (que es también la escuela de Richard y de Thayer... y de una crítica que orbita en torno de los problemas que se dejan oír bajo sus firmas), ¿en relación con Derrida? Lo que Rodrigo Karmy llama en la misma línea de Oyarzun, Avelar, Thayer, Galende, Forster, Collinwood-Selby, Agamben, Lacoue-Labarthe, y otros: ‘el extravío derrideano,’ desde esta perspectiva es más bien, la resistencia a pensar la filiación que en el sistema lo vuelve imposible o que decide secretamente, que volvería menos a Derrida un ‘conservador’ que un autor que asume que la estrategia deconstructiva des-liga, pero no absuelve anticipadamente pues la interrupción anuda interrupciones en la insistencia del hiato” (Ibidem, 537-538).

40 Nelly Richard, *Crítica y política* (Santiago: Palinodia, 2013).

estas conversaciones una demarcación de *su* estilo de hacer teoría, que sería infiel y poco paciente con el trabajo filosófico, a la vez que fundaría una institución. Esta última idea no solo está basada en su sentido molar o representativo, de lo que entendemos por una institución, sino más bien, en cómo una escritura, un modo de ejercer el trabajo intelectual (o “anti-intelectual”), se *instituye* en Chile. Si bien podemos compartir cierta arista de lectura empleada acá en torno a la obra de Nelly Richard, el lugar en que trabaja Feuerhake, sin embargo, nos parece sumamente problemático, pues su lugar de enunciación pareciera reestablecer aquello contra lo cual hay que protegerse. Este tono lo emparenta con los textos aludidos de Trujillo,⁴¹ Bórquez, y por qué no también, a la reseña que comentábamos de Durán sobre Valderrama.⁴² Es la impostura de exigir condiciones para la escritura filosófica, cuestión que se manifiesta también en la idea de que en Chile la filosofía ha sido relevada por una matriz estética, cuestión que se ve explicitada en el pasaje dedicado a Althusser que se encuentra en “Ni Richard, ni Thayer,”⁴³ pero también en la introducción al volumen dedicado al mismo Althusser que edita Bórquez con Marcelo Rodríguez,⁴⁴ así como varios pasajes del texto de Iván Trujillo, *El riesgo de defenderse*, que referíamos más arriba. La posición entablada es la siguiente: la estética o el pensamiento a propósito del arte es el que se convierte en eje (o “reunión”) de la filosofía local, dejando fuera de escena a Althusser como autor central del debate teórico-político nacional antes del golpe, pero evidentemente también, dejando fuera a Derrida. Pero más allá de estos nombres propios, la idea fuerte que acompaña a estos textos es que “la estética” es una mirada muy poco filosófica como muy poco política, y que sería algo así como una fuente desde donde proliferan todos los malos entendidos con la filosofía, con la rigurosidad de su trabajo. En otras palabras, lo que existe en contra de la estética es el anverso del problema vinculado con el nombre de Benjamin, que se sintetizaría en el trabajo de filósofo y traductor de Pablo Oyarzun.

41 No es antojadizo; el dossier de *Actuel Marx* titulado “La condición antiintelectual,” viene precedido por una presentación firmada por Feuerhake junto a Trujillo: *Actuel Marx* 14 (2013): 7-13.

42 Lo que señalamos sobre Feuerhake se puede sintetizar con el siguiente pasaje de aquel texto: “Se trata de toda una idea, de toda una forma de vivir el trabajo, y en particular el trabajo filosófico. De no poder dejar de sentirse ‘en deuda’ por ejemplo con la filosofía, ante la cual una respuesta, una defensa posible, es declararse irresponsable. Pero en estas condiciones eso no se da sin resentimiento. No se da sin una redistribución de la violencia como afecto del poder, como energía que no se pierde. Por habernos mostrado todo esto es que celebramos la publicación de este importante libro [se refiere a *Crítica y política*], que cuenta la historia de la fundación de una institución.” Ernesto Feuerhake, “Complicitas. Sobre Crítica y Política de Nelly Richard,” *Actuel Marx* 1 (2013), 50.

43 Zeto Bórquez, “Ni Richard, ni Thayer. Deconstrucción, firma, interrupción,” 541-545.

44 Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez (eds.), *Louis Althusser. Filiación y (re)comienzo* (Santiago: Programa de Magister en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2010).

Ahora bien, dentro del contexto del coloquio de la *Universidad posible*, Eduardo Sabrovsky presentó un texto donde trabajó la relación entre la filosofía local y la globalización,⁴⁵ estando en cierta sintonía con algunos vectores que hemos trabajado acá, pero también, curiosamente, la exposición se encontraba en un tono muy cercano a la serie de textos que recién comentábamos. Esta cercanía está graficada en que para Sabrovsky la tarea de la traducción —que trabaja en comentario a *Traiciones* de Miguel Valderrama— funciona antes que todo como una estética, cuestión que le parecería problemática, en tanto esta impronta traductiva olvida un original que habría al menos mínimamente que proteger, poniendo atención a una reserva desde donde emanaría una fuente indesmentible, cuestionando que la traducción no haga germinar la significación tanto como el pensamiento. Estas cuestiones, a propósito del trabajo de Pablo Oyarzun, y su concepto de traducción, no están muy alejadas de la deconstrucción local más ortodoxa, por no decir también más dogmática, que ha privilegiado la función interpretativa de los textos como si se estuviera trabajando desde siempre con algo así como una fuente original. Las críticas de Bórquez, como las de Iván Trujillo, se han depositado básicamente en este punto, es decir, hostilidad con cualquier trabajo de escritura y de pensamiento que no ha sabido leer cuidadosamente el texto derrideano, convirtiéndose ellos, o deseo de convertirse, en los guardianes (arcontes), de la deconstrucción, pero a la vez de la filosofía en su vertiente más dura o más profesional. Como se verá, el problema es el mismo: lo que no se logra cotejar es que el pensamiento antes que todo, más allá de una fe en la filología, es creación, producción de la fuente original ahí donde se cree que las fuentes están dadas como *condición de posibilidad* del pensamiento filosófico. El punto de distancia con la estética, o con cierto pensamiento que se desprende desde el arte reconocido como “estética,” no deja de ser sintomático, puesto que si bien varios de los trabajos citados por Bórquez como “la crítica” o filiados, de una u otra manera, a Benjamin, se han posado sobre el objeto-arte, han privilegiado la *escritura* (que es estética antes que todo) por sobre el comentario filológico sobre un autor (que sería lo que Deleuze llama un “código”). Esta zona escritural afinada a una estética es donde podríamos ubicar a Marchant por cierto. Sin embargo, para ahondar más en ello, habría que, entre varias cosas, redefinir o al menos repensar rigurosamente qué comprensión sobre la estética se está articulando en varios de estos textos aludidos.

La estética, así como ha señalado cierto pensamiento contemporáneo, no se refiere simplemente a un saber regional de la filosofía, ni a una disciplina particular que se dedique a la crítica de las obras de arte, ni que sea un saber que se desprenda desde el arte como esfera autónoma. La estética, más bien, es un modo de pensamiento, en otros casos una especie de filosofía primera o incluso podríamos decir, al menos post-kantianamente, que habría ocupado el lugar de una

45 El texto de Sabrovsky llevaba por título “El filósofo chileno y la tradición. El filósofo chileno y la traducción. El filósofo chileno y la globalización.” En este volumen.

metafísica. Este arco de pensamiento no estaría vinculado solamente al reciente pensamiento de Jacques Rancière, que efectivamente apostilló que la estética no es aquello que gran parte de la teoría del arte o crítica del siglo XX esgrimió para sí, sino más bien un modo de pensamiento que tendría que ver antes que todo con un *sensorium* que se da a sí mismo de manera sensible pero no subordinado a las formas de la sensibilidad.⁴⁶ Sin embargo, nos parece que es en el pensamiento de Gilles Deleuze donde la estética tendría un lugar primordial, no es casualidad que haya definido su doctrina, la del empirismo trascendental en *Diferencia y repetición*, precisamente como una estética, en el sentido de que el pensamiento debe siempre estar vinculado con una génesis o producción de lo sensible *desde y en* lo sensible.⁴⁷ El trabajo de lo anasémico, en Marchant, no estaría tan alejado de una estética en estos términos, puesto que su singularidad reside en demarcarlo como condición de pensar justamente aquello que resiste la significación, la articulación o la codificación. Por ello mismo, en tanto traducción, introduce una cierta idea de lenguaje o, más bien, un proto-lenguaje, que no es *comparable al lenguaje de las ciencias o al lenguaje de la filosofía*. Si hubiese algo así como conceptos fundamentales de este lenguaje no lo constituirían ni metáforas ni metonimias sino que un *tornar* como fuente del sentido desde donde este emana, es decir, un re-tornar “hacia la fuente de la significancia.”⁴⁸ Si lo anasémico en *Sobre árboles y madres* es definido como un saber poético habría que insistir que ahí lo poético no tiene relación con una poética en sentido aristotélico, sino que más bien con una *aisthesis*, es decir, una escritura que anuda la obra a un pensamiento de la sensación, de los afectos y las percepciones. No realiza la vida en el organismo sino que por el contrario, el lugar de la obra se encuentra en la *multiplicidad de una*

46 Ver Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política* (Santiago: Lom, 2009); Jacques Rancière, *Aisthesis. Escenas del régimen estético de las artes* (Buenos Aires: Manantial, 2013).

47 Para no perdernos del hilo que seguíamos, dejando también el nombre de Deleuze para la parte final de esta exposición, pero que sin embargo guarda total relación con este punto, diremos que la estética, en el pensamiento deleuzeano, no se puede reducir a ser disciplina, o saber regional de la filosofía como una ciencia mayor, puesto que la estética es el nombre para describir las condiciones reales y efectivas del pensamiento. Por esta razón la estética no tratará de aquello que se puede representar de lo sensible, sino un saber de un sensible que asiste infinitamente a su propia génesis. Sin duda, no se trata de lo sensible en un sentido “figurado,” en el sentido en el que lo reconocemos a partir del uso de las facultades, ya que no se agota al efectuarse, pues está constituido de puro devenir, como de movimiento: “No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo.” Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (París: PUF, 1968), 182. Dejamos esto hilando, para retomarlo pronto, a propósito de la idea de una analogía propiamente estética, en el sentido de una escritura, lo que no dejaría de estar totalmente relacionado con lo que acabamos de exponer.

48 Marchant, *Sobre árboles y madres*, 153.

heterogénesis absoluta. De esta manera si el concepto de traducción que elucubra Oyarzun es anasémico, lo será en este sentido, por la misma razón, también se identifica como un concepto plenamente estético de traducción. Es por ello que se puede *sobrenombrar* a este movimiento de pensamiento (traductivo) como un *tornar* al ‘origen,’ aquella no presencia “a aquello sin lo cual ninguna significación —en sentido propio o en sentido figurado— podría advenir.”⁴⁹

Sin duda que la lectura de Valderrama devela un movimiento escritural y traductivo, no solo a nivel temático sino que en su misma puesta en juego, por lo mismo son cuestiones que no se podrían rápidamente señalar como institucionales, como quizás la reseña de Durán querría ver. Si la pregunta central del libro de Valderrama es: “¿qué es una traición a priori?” La respuesta que se puede deslizar no solo la expresa el concepto singular de traducción que Oyarzun propone, y que no se restringe instrumentalmente a resolver qué es la traducción, puesto que lo que se enarbola es una concepción del ejercicio filosófico mismo como traducción, en la medida que es ejercida desde una filosofía impropriamente dicha en castellano, tanto como provocada precisamente *desde y en* una traición. En efecto, podemos puntualizar que el problema de la traducción es fundamental para esta última cuestión, es decir, en cómo dotar a una lengua sin tradición de pensamiento en pensamiento, resistiendo a la tarea encomendada al pensamiento en castellano, simplemente en comentar, en transformar la tarea filosófica en ser especialistas de los que detentan el saber, de los que tienen la verdad, en otras palabras, la pregunta misma de Marchant, *¿en qué lengua se habla Hispanoamérica?* Es justamente en esta deriva última que el ensayo de Oyarzun sobre Heidegger se posa o quizás en lo que cierta escritura filosófica local se ha intentado posar. Si en este movimiento textual se instituye una traza que determinará afectos y filiaciones dentro del espacio universitario, habría que detenerse en si este hecho significa meramente una profesionalización de la filosofía local o, más bien, una operación que tendría relación con cómo habitar o resistir dentro del dispositivo universitario. Por otra parte, también se debería interrogar si realmente Benjamin desde los 80 hasta ahora ha desplazado al nombre de Heidegger, como “aval” de la profesionalización de la filosofía en Chile. Es en este sentido que plantear que el nombre de Benjamin *sobreelnombre* de Heidegger, ha denegado a un Derrida en la filosofía local, puede parecer efecto de un delirio, de un mal delirio. Es que si bien Derrida sobrevive en Marchant, sin ir más lejos en la lectura del psicoanálisis, y que por supuesto adosa aquello que leíamos como lo anasémico en tanto concepto de traducción, aún así, habría que repensar, pero no *reactivamente*, cómo se está comprendiendo la génesis de un pensamiento local. Ahora bien, todas estas amalgamas de filiaciones conceptuales podrían referenciarse como los *a prioris* que definirían, desde el trabajo de Pablo Oyarzun, cierto hito de la filosofía chilena, y cierta recepción de la deconstrucción, o de la filosofía contemporánea, que chocaría con esta otra

49 Ídem.

lectura que veníamos señalando. En este choque nos preguntamos si sería posible codificar este pensamiento de la filosofía como traducción, como un pensamiento meramente profesional, pues de ser positiva la respuesta, ello solo sería posible en el sobreentendido de que instituir es análogo a una profesionalización, ¿qué realmente es profesionalizar? ¿Qué realmente es una institución? ¿Lo que excede a la escritura, o más bien, las fuerzas que producen la escritura? El mismo Derrida señaló en *La universidad sin condición* que el lugar de la profesión, del profesional, consistía ante todo en que “más allá del saber, del saber-hacer y de la competencia,” se obliga al sujeto a rendir cuentas ante fuerzas exteriores a su propio trabajo.⁵⁰ En otras palabras, la profesionalización mermaría el trabajo de escritura por fuerzas exteriores a ella. Es lo que comentábamos a partir de la anécdota de la publicación de *Ser y tiempo*, pues si Marchant veía en esta escena una actualidad, hoy lo vemos mucho más, y el peligro que vemos es que si existe un nombre de la filosofía contemporánea que ha exigido —subterráneamente por ahora— una profesionalización del ejercicio filosófico a nivel local —e internacionalmente también, aunque no lo podríamos demostrar ahora— es Jacques Derrida, aunque más bien, su recepción, cierta recepción. ¿En qué sentido?, en el sentido que comentábamos en un principio, en su complicidad pero también herencia con la tradición fenomenológica en términos formales, es decir, en ser de cierta manera una modernización total del campo de estudios filosóficos y en cómo, a partir de los ejemplos instalados en este trabajo, su recepción o sus herederos forjan un código escriturario con el cual cualquier escritura filosófica que funcione por fuera de este código debe medirse. Sin contar que tal como se podría señalar de Heidegger, con Derrida ocurre una cuestión más o menos parecida: ofrece un fundamento de legislación que autofirma el ejercicio filosófico. Será cosa de tiempo ver como Jacques Derrida en el siglo XXI inundará los departamentos de filosofía chilenos haciendo de la deconstrucción su saber profesional. Creemos, de modo hipotético, pero con cierta certeza, que *Sobre árboles y madres* resistiría totalmente a ello.

Excurso

En sus cursos sobre pintura Deleuze volverá sobre la noción de código, de codificación o sobrecodificación que había trabajado durante los años 70 tanto en *Anti-Edipo* como en *Mil mesetas*. Esta idea de código la llevará a un polo de la taxonomía que establece entre las vías que habría en la pintura moderna para acabar con la figuración. Como el tema de la pintura no es nuestro asunto por ahora, diremos que la idea de código que Deleuze despliega, es para nosotros una especie de mínimo de escritura, de un orden escritural que solo conserva el principio de la comunicación como de la información. De ahí que el código

50 Jacques Derrida, *La universidad sin condición* (Madrid: Trotta, 2002), 48.

escriturario es un concepto que podría pensarse en lo que exige la indexación de la universidad de mercado. Son cosas que habría que profundizar, pero Deleuze especifica en su contexto, diciendo que el código es extensivo a lo digital tanto como a lo informático: “¿Qué dirán ustedes si un cuadro (*un texto*) se vuelca hacia la aplicación de un código? ‘Cualquier ordenador puede hacerlo.’ Evidentemente. Cualquier ordenador puede producir cuadros [*papers*] según un código.”⁵¹ En estos cursos sobre pintura, la vereda opuesta al código se encuentra en una pintura (para nosotros *escritura*, aunque ambas guardarían una relación con el *grafos*) diagramática. Esto lo puntualizamos porque en la filosofía contemporánea existen muchos códigos de cómo llevar a cabo un trabajo filosófico, sin duda el código de la deconstrucción es el más fuerte, porque tiene un proceder que legitima su ejercicio dentro de la tradición filosófica, así como hemos expuesto anteriormente. Pero bien, ¿qué es lo que se opone al código digital? Deleuze dirá que es lo analógico. Lo analógico para Deleuze no es simplemente la reproducción de una semejanza en sentido simple, es *producción* (creación, habría que añadir) de semejanza,⁵² de algo nuevo que subvierte al modelo. Diríamos, en torno a lo que pudimos desarrollar sobre la traducción, que este tipo de analogía produce el original, produce en un tiempo del después un antes. Si la noción de escritura que queremos sostener se encuentra en el terreno de la analogía, el lenguaje analógico es lo que se opone a la articulación, en este sentido se opone también radicalmente a la codificación. Lo analógico está hecho de cosas no-lingüísticas, de cuestiones que son en principio intraducibles porque están muy lejos de la significación, es por esto que la noción de analogía que despliega Deleuze en estos textos, es pura expresión irreductible a la similitud: la analogía en su proceder, en su operación, es *kinesis*, movimiento. Dicho de otro modo, la analogía no es reproductiva ni figurativa, dirá Deleuze, es altamente *estética*.⁵³

Daríamos para otro lugar desarrollar más la idea sobre la analogía que Deleuze piensa a partir de la pintura, y que nosotros acá hemos propuesto que se emparenta con el trabajo filosófico comprendido como una escritura, versus la elaboración de un código en filosofía emparentado con el código en pintura. También da para otro lugar profundizar el diálogo con lo que Marchant pone en juego a partir de lo anasémico.⁵⁴ Relaciones que están producidas a partir de dos tipos de lenguajes, tanto el anasémico como el estético, aunque en el entendido de que ambos son lenguajes que irían a un momento pre-significativo, así como pre-lingüístico,

51 Gilles Deleuze, *Pintura. Concepto de diagrama* (Buenos Aires: Cactus, 2007), 116. Los paréntesis son nuestros.

52 *Ibidem*, 134.

53 *Ibidem*, 135.

54 Remitimos a un trabajo inédito que se desprende de una intervención en un coloquio ocurrido en octubre del 2014, a propósito de la conmemoración de los 30 años de la publicación de *Sobre árboles y madres*, acontecido entre la Universidad Arcis y la UMCE, y organizado por el Grupo de trabajo Diagrama. El texto llevaba por título “Materialidad. Estética y anasemia.”

y ambos se posicionan en un lugar *caosmótico*. Este lugar es germinal, por lo mismo es un lugar que es difícilmente digerible por la mera profesionalización de la filosofía que se ampara en las directrices de la universidad contemporánea, y que para nosotros dificultan la *condición real* del aparecer escritural, como del pensamiento.

Emancipar la lágrima: *performance* y activismo de disidencia sexual

Jorge Díaz¹
Universidad de Chile

Es innegable que la universidad es un refugio, sin embargo, es inaceptable pensar que la universidad es un espacio de ilustración. Ante estas condiciones, lo único que podemos hacer es introducirnos en ella de forma subrepticia y robarle lo que podamos. Abusar de su hospitalidad, a pesar de su misión, unirse a su colonia de refugiados, a su campamento gitano, —estar en ella pero no pertenecerle— esa es la trayectoria y el camino del intelectual subversivo en la universidad moderna.

FRED MOTEN Y STEFANO HARNEY,
The University and the Undercommons.

Introducción

La universidad como espacio de despliegue y experimentación político-estética de las sexualidades no normativas sigue siendo una reflexión pendiente. Para los activistas de la disidencia sexual sus “murallas” nos siguen pareciendo ajenas, quizás siempre lo serán. El feminismo y la disidencia sexual si bien se vinculan con la universidad, más bien se trata de una ocupación, un uso de su precaria infraestructura, ya sea para organizar circuitos, foros, *performances*, como lugar de encuentro sexual clandestino sin olvidar talleres donde traficamos textos de feministas con ideas excéntricas para nuestro sur. Es en estos entremedios, en ese tiempo por fuera de la formación académica donde experimentamos con los cuerpos y las escrituras en la universidad.

En este texto realizo una indagación al trabajo de dos artistas y activistas de disidencia sexual que conocí en estos espacios académicos de tránsito y contacto. Me refiero a Sebastián Calfuqueo y su performance-instalación “you will never

1 Biólogo, escritor y activista de la disidencia sexual. Doctor en Bioquímica (Universidad de Chile). Miembro del Colectivo Universitario/Utópico de Disidencia Sexual (CUDS).

be a weye” y a Felipe Rivas San Martín con su performance “SU-MISION.” En esta lectura trato de explorar en las estrategias de un feminismo situado, irónico, poético, molecular y prosexo que se inserta en los márgenes de la academia, la política y el arte, para producir conflictos y resistencias al lenguaje. Un feminismo que no es solo de mujeres, sino donde se genera un cruce con las disidencias sexuales y los distintos modos del *devenir mujer deleuziano*. Géneros contaminados que descubren el feminismo como lugar de experimentación, pero también como acciones de sobrevivencia para vidas que se resisten a un modelo heteronormativo familiar y que atentan la realidad consensuada.

Una lengua extraña

Habitamos una lengua extraña. Algo así como una quimera de lenguajes localizados. Un habla en sintonía con la escritura como posibilidad política. Es por eso que al parecer ya no podemos parar nuestro hambre de poéticas. Y esto porque en un empeño decididamente localista o situado es este hambre la que nos permite entender la forma del cuerpo que tenemos, tal vez mejor dicho: este hambre nos alerta de nuestra ubicación corporal implicando así una *individualidad plástica* para resistir al discurso monológico de la identidad propia. Un discurso que separa radicalmente el “yo” del nosotrxs.² Una separación que nos quiere ver ensimismados, en membranas impermeables, aislados, trabajando solamente en la construcción propia, olvidando las genealogías de nuestras colectividades disidentes. Es por esto que estamos siempre atentos a poéticas que nos asalten (y por las cuales nos dejamos embestir) hasta el punto que todo puede entrar en nosotros sin filtro. O sí, pero con un filtro profundamente político. Somos animales filtradores que se alimentan de las poéticas de aquellas historias locales que palpitan el hambre de una narración silenciada. Poéticas para nosotrxs, es una manera de designar posiciones, sean estas palabras o representaciones que en su organización nos muestran un mundo ya *deformado* por una subjetividad crítica en compromiso con lo disidente. De alguna manera contenemos esta hambre alimentándonos de fracasos filtrados por la historia no-oficial de quienes habitamos el borde sexual, esa historia que está aún por escribirse. Hay siempre para nosotros como activistas de la disidencia sexual³ un compromiso con aquellas

2 No hablamos desde un nosotros, sino desde un nosotrxs. Creemos que esa “x” es una estrategia para marcar una molestia con aquel binario que nos recorre en cada etapa de nuestras vidas, que nos marca, que nos impide acceder a ciertos mundos, una “x” que se burla de la gráfica occidental y que es a la vez la incógnita de una ecuación. Una ecuación que a diferencia de aquellas que resolvíamos en la escuela, en esta no nos interesa el resultado, saber cuál es específicamente el valor de esa “x.”

3 Desde una perspectiva local y en conjunto con el activista Cristian Cabello escribimos una pequeña definición que podría explicar lo que entendemos por Disidencia Sexual Chilena. Esto fue publicado en el periódico *The Clinic* dentro de la separata “Imaginario Culturales para la Izquierda” el año 2011: “La Disidencia sexual implica una apuesta crítica a las

escrituras donde es el conflicto del sexo y su irradiación cultural el eje político de su posición. Escribir en oposición a las estructuras de la tradición disciplinaria.

¿Bajo qué signos entonces contar las historias de la rebeldía política de la disidencia sexual para que no desaparezcan? ¿Qué poéticas ya *deformadas* por una subjetividad que no se deje seducir por las imágenes pre-fabricadas del capitalismo cognitivo nos merecemos? No hay una respuesta. Nunca hay solo una respuesta.

“El pasado siempre tiene resonancias directas sobre el presente,” se nos dice pensando un antes y un después como causa y consecuencia. Se nos dice pensando la historia como una línea de tiempo, esa que aprendimos de memoria según una temporalidad traducida en números que convertíamos en fechas y que marcábamos en hojas que estudiábamos afanosamente. El pasado atrás y el presente adelante nos dijeron en el colegio sin entender que el pasado somos nosotros mismos somatizando años en nuestras palabras que son el único vínculo que aún mantenemos. Porque el único motor que nos tiene escribiendo furiosamente con ambas manos en el teclado *es la memoria que aún creemos tener*.

Como en una política corporal del desuso, hemos sido educados en una lógica binaria que ya no nos resiste ni el cuerpo ni las ganas. Sin embargo, siguen las necesidades de entender —ya no de manera lineal— cómo es que podemos traducirnos esta historia que nos contiene el cuerpo que tenemos. Volvemos entonces a la pregunta que nos hemos planteado y que de seguro no responderemos completamente. Pero tenemos el riesgo. O al menos queremos el riesgo. Si me lo permito podría decir que esta es una pregunta por la práctica artística y su posibilidad. Prueba de esto son las múltiples representaciones de resistencia

políticas que gobiernan nuestros cuerpos, subjetividades y todas las representaciones que se improntan sobre ellos. Por esto mismo la Disidencia sexual va más allá de la visibilización de las problemáticas que inscriben a ciertos cuerpos como minoritarios o excluidos: pretende interrumpir las lógicas de representación hetero y/o homonormativas, a diferencia de las prácticas de la diversidad sexual que se conforman con una comunicación horizontal con el Estado. La Disidencia sexual no busca la normalidad de sus prácticas a través del matrimonio entre parejas o a través de la adopción de hijos. La Disidencia sexual no tiene una verdad sexual que deba develar, así que no confía en el clóset como experiencia sino que promueve la destrucción del armario homosexual como categoría de opresión epistemológica. Así también la Disidencia sexual cuestiona la supuesta coherencia de un orden sexual que se responde a sí mismo en el binomio hombre/mujer al apostar, más bien, por un tránsito que trastoque y desestabilice tales categorías. La Disidencia sexual genera relecturas con el feminismo que deconstruye los referentes de una identidad única y modélica, dialogando con la teoría queer y los estudios postcolonialistas. Sin embargo, también genera tensiones y distancias con la fracción más identitaria y naturalizante del feminismo, al cuestionar sus representaciones unívocas del ser “mujer.” La utopía de la Disidencia sexual es que el género sea destruido. La Disidencia sexual entiende que las demandas y peticiones a un Estado que vigila y controla no son una estrategia que fracture los órdenes de exclusión que construye el actual sistema económico y sexual. Es por eso que la Disidencia sexual apela a las prácticas micropolíticas del cyber-activismo, la post-pornografía y la parodia del drag como dispositivos disruptivos que ofrecen alternativas a la bipolítica imperante.” Jorge Díaz y Cristian Cabello, “Hombre/Mujer,” en *The Clinic, Separata Imaginarios Culturales para la Izquierda* 2, 20 de enero de 2011.

que bajo la actual consigna de “activismo artístico”⁴ han incorporado desde las desobediencias sexuales, el feminismo y la localización teórica, la asfixiante deuda de la historia con la representación del horror de las dictaduras de nuestro continente.

Si en alguna medida el arte, o esas “prácticas fugitivas de la inutilidad”⁵ de las que habla el dramaturgo chileno Tomás Henríquez, pueden aún minar la distribución capitalista de nuestro entorno social es porque pueden destruir el consensuado marco imaginario que permite la producción de ficciones. ¿A qué me refiero con esto? Pues bien, me refiero a las posibilidades de imaginar otras narraciones más allá de la melancolía que proponen ciertos programas desde los que un “arte comprometido” debería hablar. Ahora bien lo que se entiende por “arte del compromiso” en muchos de estos casos, es más bien la materialización de un programa que un esfuerzo por desbordar los códigos tradicionales que te dicen qué hacer, por qué luchar y dónde resistir. El problema es que estos programas están siempre anclados a un marco que incluye traducciones humanistas como la lágrima, el respeto y la veracidad. Es esa su posibilidad, su marco imaginado de producción, sus posibilidades tradicionales de representación y posición crítica. Sin embargo, creo, podemos también “hacerle justicia” a ciertas narraciones que construyen nuestros imaginarios sociales, siendo resistentes y desbordando a esos marcos que permiten su ejecución.

La sexualidad también se escribe

¿Quién nos dio el permiso de realizar el acto de escribir? ¿Por qué será que el escribir se siente tan innatural para mí? ¿Por qué me siento tan obligada a escribir? Porque la escritura me salva de esta complacencia que temo. Porque no tengo otra alternativa. Porque tengo que mantener vivo el espíritu de mi rebeldía y de mí misma. Porque el mundo que creo en la escritura me compensa por lo que el mundo real no me da.

Gloria Anzaldúa. *Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas*

-
- 4 Este es quizás una de las más interesantes *tomas de posición* con la que se ha leído intensamente las escenas de resistencia latinoamericanas ante los avatares de las dictaduras durante los años 80's. El grupo de la “Red de conceptualismos del sur” han sabido articular un intenso debate en torno a las formas artísticas de resistencia y militancia acuñando y analizando en el concepto de “activismo artístico” esta intensa producción. Para mayores detalles, ver Varios Autores, *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina* (Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2012).
- 5 Dice el dramaturgo chileno Tomás Henríquez en un post de Facebook del año 2013: “Cuando nuestras preguntas tienen resonancia directa con su momento histórico, cuando se nos vuelven imprescindibles, y nos remecen el cuerpo, y nos desbordan, y se nos presentan a ratos como experiencias de lo ininteligible, solo entonces podemos decir que aquello que insistimos en llamar arte, prácticas fugitivas de la inutilidad, pueden realmente impugnar sentidos de rebeldía y disidencia.”

Si la sexualidad es un territorio donde interponerse es porque aquellos que han sabido intervenirla críticamente, le han dado un lenguaje, han puesto ahí palabras para dismantlarla o desnaturalizarla. Porque la sexualidad no es una mera cosa en sí, ni tiene potencial político solo por existir en el universo que le ha asociado fluidos, receptores celulares, hormonas, órganos, prácticas y *prácticas con esos órganos* del orden reproductivo o más interesante, del orden del deseo y la abyección. Dicho de otro modo, la sexualidad requiere ser explicada. Es nuestro compromiso intervenir en cómo y con qué palabras damos esa explicación. Es nuestra apuesta involucrarnos en la lengua de la sexualidad, cuáles palabras saborear, qué formas lubricar, a quién lamer en citas, cuáles frases digerir para hacer de nuestra lengua siempre un órgano abrasivo con la sexualidad. Quizás por eso mismo es que el feminismo crítico ha intervenido estos espacios del sexo desde una escritura encarnada que esté siempre atenta a restarse de trincheras anti-intelectuales y abierta a los fenómenos complejos de la sexualidad para hacerlos visibles.

Soy un biólogo que *zigzaguea* entre las clásicas y asfixiantes estructuras heterosexuales de la ciencia y el mundo del activismo de la disidencia sexual tratando de correr los marcos de lecturas con teorías trans-feministas, esto es, con teorías encarnadas y políticamente peligrosas que desapruében los intervalos flanqueados por la visión positivista, tratando de contaminarme los ojos y las letras. Es por eso que el motivo de mis palabras son un intento por desviar la mirada hacia el trabajo de los artistas y activistas Sebastián Calfuqueo⁶ y Felipe Rivas San Martín⁷ con quienes comparto los deseos disidentes de un activismo político hecho de una rebeldía estética a la manera de cómo se representan las disidencias sexuales en el arte.

Me parece que el trabajo de Sebastián y Felipe es uno que *toma posición* con respecto al arte homosexual, al activismo político y al audiovisual feminista para utilizar estratégicamente estos lugares de enunciación. Esta *toma de posición* hace que sus trabajos, que profundizan en los efectos culturales de la homofobia y el colonialismo a través de las políticas del cuerpo, no solo puedan ser leídos en términos formales, pues esto haría de ellos una forma aislada dentro del catálogo artístico. La radicalidad de estas *tomas de posición* hablan de un alejamiento a una forma victoriosa que muchas veces adquiere el arte denominado como político “en el que se aceptan los elementos críticos y divergentes del arte, pero a costa que no desafien ni en el modelo de producción [...] ni tampoco que se desafie mucho la noción convencional de éxito.”⁸

6 Sitio web del artista, <http://sebastiancalfuqueo.com/>

7 Sitio web del artista, <http://www.feliperivas.com/>

8 Martha Rosler, *Imágenes públicas. La función política de las imágenes* (Barcelona: Gustavo Gili, 2007): 218.

Oscuros híbridos: *you will never be a weye* de Sebastián Calfuqueo.

*tengo un río herido
en forma de zanjón,
que grita india y me tira a la calle
para cruzar la otra historia*

Daniela Catrileo, *Río herido*

Las escrituras del activismo de la disidencia sexual, unas escrituras experimentales y poliformes, anarco-barrocas, mediadas entre la política y la poesía, más cercanas al palimpsesto que al ensayo académico, de una tecno-erótica explícita y sin domicilio disciplinario, han insistido sistemáticamente en una misma pregunta: cuál es el lugar que habitamos y qué implica ese contexto en nuestras resistencias. Dicho de otra manera: la pregunta a la que damos vuelta y vuelta es siempre por el “aquí,” por dónde está ese “aquí” que nos constituye como mestizos. Esto porque quizás conociendo el territorio, ubicando la localidad o explorando lo situado de nuestras experiencias podremos encontrar otras formas de dañar al poder del orden establecido. Un poder blanco y heterosexual que moldeó en nosotrxs un cuerpo avergonzado, colonizando nuestra habla y nuestra mirada, colonizando nuestro lenguaje y sus representaciones. Es importante explicitar que esta interrogante sobre el territorio es tal vez una de las discusiones que el feminismo contemporáneo ha propuesto intensamente, al agenciar una epistemología que entiende que toda forma de investigación o posibilidad de conocimiento parte siempre como el trabajo de una subjetividad propia hecha de signos culturales que las implican. Sin neutralidad, sin una sola naturaleza objetiva. Por esto mismo, ni siquiera América Latina podría ser vista como una unidad coherente y con una historia aglutinante, por más que hayamos vivido en casi todas partes una segunda colonización económica, dejada como la herencia neoliberal de las dictaduras en el continente. Habría que, urgentemente, rastrear en los signos que esa huella colonial ha dejado en nosotros, convirtiéndonos en sujetos atravesados por fronteras identitarias que rechazamos por política. Dentro de estos esfuerzos críticos locales es que me gustaría situar la performance *you will never be a weye*⁹ de Sebastián Calfuqueo que durante el año 2015 fue exhibida como instalación *performática* en video, parte de la muestra “Donde no habito,

9 El video está disponible en YouTube, fecha de acceso agosto de 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=yLF1QQUxezo>



Sebastián Calfuqueo. Registro del montaje “You will never be a weye.” Galería Metropolitana, 2015. Cortesía del autor.

identidades negadas en el Chile actual”¹⁰ realizada por el artista en conjunto con la teórica del arte Mariairis Flores en Galería Metropolitana.¹¹

you will never be a weye de Sebastián Calfuqueo se esfuerza en entregarnos una imagen que no es *ni tan real ni tan presente*. Una tela negra que soporta la proyección de un video de 4:44 minutos nos permite ver a un mestizo lampiño —el cuerpo del mismo artista— presentarse ante nosotros en una especie de juego óptico de las dimensiones de las pantallas y el color. Un inteligente uso de recursos que confunden la presencia del cuerpo con su imagen proyectada. Una instalación en video, que es a su vez el registro de una *performance* que en su montaje da la fuerza expresiva de la acción ocurrida, que al ser mediada por la cámara y la tela, cuestiona la autenticidad de la presencia de un cuerpo, problemática fundamental al momento de pensar en los estudios del arte-acción.

En el video, que parte con la frase:

“mi abuela decía: en la cultura mapuche no hay maricones”

Sebastián se viste lentamente de mapuche explicitando una biografía política de mestizo oscuro y homosexual, la “identidad disonante”¹² de un relato que nos habla de quién a pesar de portar un apellido mapuche ya ha asimilado una cultura chilena mestiza, exponiendo así un fenotipo urbanizado como el de muchos otros mapuches viviendo en la ciudad (“mapurbe”).¹³ Para esta *performance*, Sebastián no

10 La muestra se compuso de cuatro obras, dos instalaciones, un video, un archivo abierto con materiales de la investigación realizada durante el proceso que los asistentes podían completar con material referente a los tópicos de la sexualidad, la raza y el mestizaje y el registro de la *performance* que analizo en el texto. La muestra fue parte del eje curatorial de la galería para el año 2015 llamado “Latinoamérica: zona de experimentación.”

11 Así define a Galería Metropolitana la teórica del arte Nelly Richard: “Galería Metropolitana: extraño proyecto que, en la misma comuna de Pedro Aguirre Cerda, trata de proponer una alternativa (de barrio) a los circuitos galerísticos institucionales y comerciales de Santiago. La arquitectura metálica del galpón de arte cita la precariedad de las construcciones industriales de la comuna haciendo guiño de materiales que subentiende el precio de las difíciles economías de la sobrevivencia que sus directores comparten ‘igualitariamente’ con los vecinos.” *Revista de Crítica Cultural* 24 (2002): 26.

12 Rescato el concepto “identidad disonante” del texto escrito por Mariairis Flores para la muestra: “es esa misma imposición la que hoy hace oídos sordos frente a las *identidades disonantes*, mediante la naturalización de las construcciones ideológicas y sociales que nos moldean y que están en directa relación con una moral y una historia nacional. Se nos enseña que la desaparición de algunos pueblos fue producto del mestizaje, no de la imposición, ni de la ‘conquista’ y dicho término es utilizado para referirse de un modo suavizado a la invasión cuya consecuencia directa fue la muerte y cuyos efectos prácticos son la implantación de una religión, de un sistema económico y de una sociedad patriarcal, entendiendo lo intrincado y amplio de cada término.” Texto curatorial de la muestra.

13 Esta idea fue profundizada en el video “Asentamiento” que fue parte de la muestra. En el video podemos observar diferentes relatos de sujetos mapuches viviendo en la ciudad de Santiago donde el primer plano y el *close up* son las estrategias cinematográficas mas utilizadas. El

utiliza una indumentaria original sino que compró un traje mapuche en la popular calle *Meiggs* de estación central, además de una peluca sintética representando de alguna manera al mapuche serializado por la industria capitalista que todo lo absorbe. Un mapuche herido, un apellido como tatuaje de una raza medianamente conocida, más bien desconocida me atrevería a decir, apartada por vergüenza, aquella en la que fuimos educados. Sebastián Calfuqueo utiliza así un disfraz barato de mapuche, una indumentaria desclasificada, evidenciando un descalce identitario de quién no tiene un pasado o quién quiere rastrear las huellas de un tiempo que le fue negado por la cultura.

Un hermoso perdedor en una imagen *Gaga*¹⁴ que condensa la estrecha relación entre colonialismo y patriarcado, del haber aprendido inglés antes que mapudungún y que inteligentemente utiliza como título.¹⁵ Una relación que ha sido llamada como una “alianza patriarcal” por feministas como la activista boliviana María Galindo¹⁶ al desnaturalizar una historia lineal entre conquistador y colonizado. “La dominación patriarcal no llegó con los españoles en los barcos aunque eso quisiéramos, simplificadoramente creer” dice.

El video insiste en explorar el gesto de la penetración y feminización que desencadenó la casi extinción de los *machi weye*, por parte de los colonizadores españoles. En la historia mapuche, el *machi weye* era aquel que transitaba entre los géneros y se les asociaba a prácticas de sanación. Registro de esto son las crónicas del español Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, quién en su libro *Cautiverio*

video está disponible en YouTube, fecha de acceso agosto de 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=1QmdDAox5ek>

- 14 La teórica estadounidense J. Jack Halberstam ha propuesto la noción de “feminismo *gaga*” tomando como referente el ícono Lady Gaga para instalar una visión *queer* sobre los temas de la identidad y sexualidad asociándose a la cultura pop y alejándose de la versión más tradicional del feminismo de corte humanista, involucrando la hibridez del capitalismo instalado, en sus palabras: “el *feminismo Gaga* es una política que reúne meditaciones sobre la fama y visibilidad con una crítica flagelada sobre la fijeza de los roles para hombres y mujeres. Es un feminismo carroñero que pide prestado promiscuamente, roba de cualquier lado y habita el suelo del estereotipo y el cliché, todo al mismo tiempo. El feminismo *Gaga* es además un feminismo formado por pasos de tartamudeo e hipo.” J. Jack Halberstam, *Gaga Feminism: Sex, Gender and the End of Normal* (Boston: Beacon Press, 2012). La traducción es mía.
- 15 “El título afirma que ‘Nunca SERÁS un Weye’ y está en inglés por la ironía de haber aprendido esta lengua antes que el mapudungun” Sebastián Calfuqueo en Bárbara Brito, “Sebastián Calfuqueo: ‘El arte es un medio que permite cuestionar algunos parámetros establecidos,’” *La Izquierda Diario Chile*, 30 de julio de 2015, <http://www.laizquierdadiario.cl/Sebastian-Calfuqueo-artista-visual-El-arte-es-un-medio-que-permite-cuestionar-algunos-parametros>
- 16 Sobre esto, la activista boliviana María Galindo dice: “por esa domesticación colonial del deseo erótico-sexual es que yo prefiero hablar de bastardismo y no de mestizaje. Hubo mezcla sí, la mezcla fue tan basta que abarcó la sociedad entera sí, pero no fue una mezcla libre horizontal: fue una mezcla obligada, sometida, violenta o clandestina, cuya legitimidad siempre estuvo sujeta a chantaje, vigilancia y humillación. El mestizaje es una verdad a medias que quitándole el manto de vergüenza e hipocresía se llama bastardismo.” María Galindo. ¡A *despatriarcar!* (Bolivia: Lavaca Editora, 2014), 106-107.



Sebastián Calfuqueo. Registro del video “You will never be a weye.” Galería Metropolitana, 2015. Cortesía del autor.

Feliz (1673) dice: “Este parecía un Lucifer en sus facciones, talle y traje. Andaba sin calzones porque era de los que llamaban *weye*, es decir, nefandos, y de los que entre ellos se tienen por viles, por acomodarse al oficio de mujeres.”

Es interesante notar en este punto cuán complejo es explicar la cosmología mapuche sin utilizar las clasificaciones occidentales de identidad, cómo hablar desde una ignorancia constitutiva porque en rigor, el *weye* no es ni el homosexual, ni el gay, ni el puto, ni el disidente sexual. Sebastián nos recuerda:

“siempre es vergonzoso ser femenino, el problema constante en la historia, el rechazo a la feminización de las cosas, afeminado y pasivo como lo más vergonzoso que pueda llegar a pasarte.”

Es a partir de esto que la *performance* nos advierte de la búsqueda de una palabra que más allá de *homofobia*, permita comprender cómo operan los mismos mecanismos del poder patriarcal tanto dentro de la cultura heterosexual como también en los espacios transitados por los homosexuales identitarios, entregados al mercado y a la industria de la musculatura, los cuales catalogan a los penetrados, sodomitas, locas o “atravesados” como hombres inferiores al estar más cercanos a lo femenino.

Recuerdo a “los atravesados,” aquella denominación que hiciera la feminista Gloria Anzaldúa en su libro *Bordeline/la frontera* para reconocer a los chicanos homosexuales viviendo en los Estados Unidos, hombres atravesados por una frontera, atravesados por un idioma, atravesados por una clase obrera, atravesados por un deseo homoerótico sin freno, atravesados por un dolor. Es importante recordar que hasta el año 1999 la sodomía aún era considerada un delito en Chile a tal punto que para el estado, esta práctica sexual se consideraba un peligro para el orden público. El ano debía esconderse y resguardarse no solo para homosexuales, sino también como orificio de clausura al cuerpo heterosexual.

¿Qué ocurre con los mestizos que fuimos educados para mirar a la raza con pudor, el sexo como enemigo y la identidad como un camino del cual no desviarse?. Sebastián Calfuqueo en *you will never be a weye* ha hecho un trabajo que duele, explorando las huellas constitutivas de una identidad fracturada, “escribiendo contra sí mismo,” evidenciando las contradicciones de quién sabe que el arte puede aún minar el mapa de las identificaciones seguras. Un artista “atravesado” mil veces por vectores críticos que ponen el acento en la feminización del arte y la escritura como las políticas del malestar. “Ni tan *pride*” siempre concluye.

Emancipar la lágrima: SU-MISIÓN de Felipe Rivas San Martín

La pregunta por cómo representar el dolor de aquellos que han sufrido las consecuencias de habitar los bordes de la actual política de la identidad, aquella que ve en sus individuos blancos, heterosexuales y burgueses su mayor éxito

reproductivo, ha quedado muchas veces reducida a una suerte de melancolía que aloja tímidamente su horror en las estrategias del respeto y la compasión por los cuerpos maltratados. En Chile, el mediatizado crimen del joven homosexual Daniel Zamudio a manos de autodenominados “neonazis,” promovió una importante agitación social que cambió la agenda de quienes aún ven en la asimétrica relación con el Estado, una posible solución legislativa a la actual precariedad de nuestros cuerpos e identidades. Donde antes decía “matrimonio homosexual” ahora dice “no discriminación.” La política así entendida sería entonces un espacio donde solo está en disputa la posibilidad de ser visto —ya sea vivo o muerto—. De ahí entonces la importancia de representaciones que cuestionen ese lugar donde opera el ojo de la política, para recomodar con relaciones de fuerza la ecología visible de sus ciudadanos.

De esta manera, Felipe Rivas San Martín interrumpió en el imaginario sentimentalizado de la muerte de Daniel Zamudio con su *performance* “SU-MISIÓN.”¹⁷ En la acción —teniendo de fondo el audio del tema “Toxic” de la cantante *pop* Britney Spears reproducido en *loop*— se utilizó principalmente dos espacios como territorios a intervenir: por un lado, una superficie de papel blanco donde trazó una esvástica con vino tinto de la marca “Exportación” que expulsaba a sorbos por su boca y, por otro lado su propio torso donde marcó nuevamente la esvástica con un bisturí. Leyó el prólogo del libro *Mi lucha*, de Adolf Hitler, mientras efectuaba el cepillado de sus dientes, haciendo la lectura casi ininteligible hasta llegar a provocarse arcadas, y finalizó su acción levantando un cartel con la frase: “EN EL ARTE DE PERFORMANCE LA SANGRE ESTÁ PASADA DE MODA.”

El signo de la esvástica aparece doblemente inscrito: tanto en el perímetro que enmarca la acción (su base), como en el cuerpo del artista (su torso), de la misma manera como los asesinos de Zamudio lo hicieron con una botella rota. Dos son los territorios que se inscriben problemáticamente en el título de la acción desde espacios aparentemente desconectados: la predestinación y el auto-sometimiento.

El discurso que sustenta las lógicas cristianas de la vocación habla siempre desde la voz de la predestinación: existe una misión previa a la existencia del cuerpo que debería supuestamente realizar cada ser humano con motivo de un plan ya trazado de antemano (SU-MISIÓN). De esta forma, Felipe Rivas cuestiona esa supuesta misión de Zamudio evocada en el discurso que acompañó su agonía y muerte,¹⁸ no como sacrificio sino como auto-sumisión escogida. Una

17 El video está disponible en Vimeo, fecha de acceso agosto de 2015, <https://vimeo.com/47381031>

18 En el discurso fúnebre de Daniel Zamudio, el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual, MOVILH, dijo: “Daniel se fue cuando pensó que su trabajo aquí ya estaba hecho, cuando tuvo la certeza de que había llegado a cada corazón y que había aportado más, mucho más que un grano de arena. Había nacido para algo grande.” MOVILH, “Justicia y paz para Daniel Zamudio,” 30 de marzo de 2012, http://www.movilh.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=1316&Itemid=1



Felipe Rivas San Martín. Registro de la Performance “SU-MISIÓN.” Festival Escena Fractal, 2012. Cortesía del autor.

auto-sumisión que se hace parte de aquel dolor que frecuentemente se tiende a rechazar como marca de una violencia que se inscribe en aquellos cuerpos vistos como menos útiles.

Si como dice el filósofo Jacques Rancière, “las prácticas artísticas son ‘maneras de hacer’ que intervienen en la distribución general de las maneras de hacer y en sus relaciones con maneras de ser y formas de visibilidad,”¹⁹ esta *performance* de Felipe Rivas pretende exponer sin discreción las estrategias que conforman los ordenamientos estéticos que catalogan a algunos como oprimidos bajo un signo ordenado y claro, dudando de ciertas estructuras de la violencia que, en la figuración humanista de la lágrima, crean una totalidad donde es imposible intervenir.

A su vez, la *performance* nos habla de cierta incomodidad ante la pérdida del compromiso del arte con la misma pregunta por la representación de aquellos que están “fuera de lugar.”

Así, pareciera que adentrarse en los territorios de la representación de la violencia tiene una importante necesidad ya no solo para denunciar sino más bien para encarnar y emancipar eso que denominamos “la sensibilidad.” Y de ahí la importancia de esta acción, pues logra desvincular —sin melancolía— esa constitución sensible en la que nuestros cuerpos minoritarios parecieran estar siempre presos.

El desfase del tiempo del activismo de disidencia sexual

No solo escribimos quienes no tendríamos que escribir, sino que lo hacemos desde donde no deberíamos hacerlo.

Itziar Ziga, *Devenir Perra*

Escribo con el profundo anhelo que el trabajo crítico de la disidencia sexual sea seguir proponiendo irrespetuosamente una crítica, muchas veces cruel, al ejercicio de la representación buscando modos donde emerjan posicionamientos que políticamente incómodos desorganicen la respetuosidad a los macro-relatos del arte y su forma tradicional de representación, proponiendo una visión transdisciplinaria de la política y el activismo. Que proponga un tiempo²⁰ donde los relatos somáticos del cuerpo busquen estrategias que desconfíen de la narración

19 Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible* (Santiago: Editorial Lom, 2009), 10-11.

20 Además del análisis que podríamos rastrear en la teoría *queer* contemporánea que analiza la idea de temporalidad *queer*, al criticar las nociones de futuro como el tiempo de la reproducción que las comunidades *queer* rechazan (ver Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham, N.C., Duke University Press, 2008) lo que se ha denominado “La tesis antisocial del *queer*.” Me parece interesante comentar la visión del futuro que tiene el teórico político Achille Mbembe cuando dice que “Así que queríamos recuperar esa categoría de futuro y ver en qué medida ésta podría ser removilizada en el intento de criticar el presente, reabriendo así un espacio no solo para la imaginación, sino también para la política de la



Felipe Rivas San Martín. Registro de la Performance “SU-MISIÓN.” Festival Escena Fractal, 2012. Cortesía del autor.

naturalizada y heterosexual de las emociones. Es por esto que mientras algunos desde sus sitios de poder sigan diciendo que el arte no cambia el mundo, nosotrxs activistas de la disidencia sexual, insistiremos en las prácticas artísticas como una posibilidad de transformar nuestro entorno, por el derecho a la ficción y a canibalizar la heterosexualidad. Porque el activismo no se contenta solo con cambiar una ley o tal demanda, sino que el activismo es sobre todo una búsqueda inquietante, apasionada y constante por cambiar la distribución de los poderes (simbólicos y bio-políticos), los mapas de identidad conocidos y las estéticas con las que vivimos a diario.

Todo esto siempre con el riesgo del fracaso.

posibilidad.” Thomas Blaser, “África, el continente del futuro. Entrevista con Achille Mbembe” (octubre de 2013), 14 de diciembre de 2013, <http://contemporaneafilosofia.blogspot.com>

Indexación, trabajo creativo y meta-valoración: algunos diferendos en las artes universitarias

Cristián Gómez-Moya
Universidad de Chile

En primer lugar, hemos tachado la palabra indexación, básicamente para tensionar el mismo inconsciente académico que ofrecen las baterías del vocabulario común y verosímil para nuestra actual tradición universitaria. No ha sido reemplazada por nada nuevo sino por un problema que subyace a los conflictos de la indexación en torno a lo posible, esto es lo imaginable. Se trata de una cuestión además que parece estar en el fondo de un régimen compartido por las artes y las humanidades, cuyo mito representacional de lo posible apunta hacia una universidad pluralista bajo la idea de educar para la democracia. En tal sentido, me gustaría forzar la idea, no menos problemática también, de una idea de democracia en el campo universitario, toda vez que allí proliferan los nuevos índices de *gobernanza* educativa, cuyo equivalente en la gestión pública han sido los laboratorios de gobierno y las formas de economía creativa garantizadas por criterios de innovación basados en experiencias de usuarios y participación democrática.¹

Tal como lo ha propuesto la filósofa Martha Nussbaum en su aclamado libro *Not for Profit* (2010), las artes y las humanidades desempeñan una función central en la historia de la democracia.² Para la académica estadounidense hay una cuestión operativa además en dicho argumento, se trata de la situación respecto de la democracia y la educación como complementos para la formación

-
- 1 Es interesante observar que una de las principales características de los criterios de gobernabilidad sea precisamente una nueva noción de participación capaz de convocar a los afectados por la gestión pública. Bajo el paradigma de la democracia como garante de la participación se han dado nuevas formas de burocratización de los acuerdos, pero siempre bajo la idea de tomar decisiones sobre aspectos ya prediseñados. Es decir, no se toman decisiones sobre la conveniencia de homologar, estandarizar o generar competencias transversales, sino directamente sobre los factores que serán homologados y estandarizados para un listado de competencias prefijadas. El caso emblemático en Chile es el recientemente creado Laboratorio de Gobierno, cuyas metodologías constituyen un sofisticado modelo californiano de *Design Thinking* bajo el eslogan “Creando juntos nuevos servicios públicos.” Ver Gobierno de Chile, “Laboratorio de Gobierno,” fecha de acceso 1 de mayo de 2016, <https://lab.gob.cl/#intro>
 - 2 Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (Buenos Aires: Katz Editores, 2010). [Original: *Not for Profit*, 2010.]

competente de las ciudadanías. Esto en efecto es central, pues la democracia, tal como ha señalado la autora, requiere principalmente *imaginarse la vida de los demás*. El argumento no deja de resultar sensible —algunos dirían humanista-cristiano—, y tampoco es despreciable su aire de virtud en un contexto en que la productividad ha invadido el espacio académico. Pero el argumento —visto desde un lente procompetitivo— no apunta a reflexionar sobre la inconveniencia de seguir los indicadores cuantificables sino sobre la democratización de esos mismos indicadores, es decir, los identifica como un espacio en disputa con otros saberes; de ahí la reivindicación de las humanidades en el seno de la universidad. Democracia entonces que habla más de poner en valor las artes y las humanidades como regímenes de homologación competitiva para la aplicación interna de sus estándares de medición, que de una cierta academia en el campo de lo público. Una cierta academia digo, que es finalmente la pregunta por la posibilidad de una academia de izquierdas.

Así, el asunto de la imaginación universitaria para la democracia me parece que también requiere ser pensada al interior de su propio régimen de representación. Pero al mismo tiempo hablar tan llanamente de la democracia y sus virtudes no salva el problema en lo absoluto, sino que lo complejiza aún más desde el momento que nos obliga a distinguir qué clase de democracia es posible imaginar cuando las artes y las humanidades se homologan *a priori* bajo criterios de valoración, producción y certificación como formas de reconocimiento y competitividad en relación con otros saberes universitarios.

1. Conflicto

La pregunta por la universidad posible, en el marco de la democracia, nos lleva a pensar si acaso los sistemas de medición y de evaluación no son reflejo del apaciguamiento del conflicto interno que subyace en toda universidad. Diríamos que algunos de los factores que mayor coacción han ejercido contra la universidad son, precisamente, los indicadores de productividad así como los sistemas de calificación, toda vez que son procesos que funcionan en el marco de una individualidad común, es decir, en el trabajo silencioso sobre el cálculo del factor de impacto, en las competencias observables, en los perfiles de egreso para la profesionalización, en las rúbricas de evaluación y su aplicabilidad en el régimen de lo interior, en la confianza dirigida a un evaluador oculto y ciego. Por lo tanto, tales indicadores aspiran a transformarse en factores ecuanímenes para una imaginación biempensante. Y no oponemos con esto un sentido *naïf* de lo imaginativo, por el contrario, hablamos de imaginación como radicalización incluso de aquello imaginable, esto es, desnaturalizar la imaginación como posibilidad de lo imposible, cuyo eco indudablemente resuena nostálgico de aquella imaginación utópico-política.

Con todo, nos interesa observar que la imaginación en el texto de Nussbaum nos ofrece su verdadero calado neoliberal al consignarse como una imaginación

basada en la narrativa de la diferencia, o sea que se preocupa por contar el relato de un otro observable o de lo que podríamos llamar entonces una imaginación performativa, un derecho modal: “es la capacidad de pensar —dice Nussbaum— cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona.”³ Por lo tanto, se trata de una imaginación mediada por la solidaridad. Esto, siguiendo las afirmaciones de la misma autora, correspondería a “la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de otro ser humano.”⁴

La performatividad de la imaginación solidaria, en consecuencia, es ya una forma de apaciguar el conflicto por medio de esa virtud empática de ver como ve el otro. Dicho de otra forma, la imaginación como mandato de las artes y las humanidades se presenta aquí como una narrativa basada en intercambiar el ver con otro ser humano, y de ahí entonces como una nueva democracia humanista de la representación: ver a través del otro. Esto hace que en sí mismas las humanidades universitarias constituyan el ejercicio performativo de la democracia. Hasta ahí todo puede resultar plausible y para muchos incluso deseable, sin embargo, estas retóricas no tratan sencillamente de confirmar los principios de la imaginación libre —tal es el caso de las artes liberales (*liberal arts*)— sino también de medir la imaginación del otro, o mejor aún, de cómo homologar humanismos liberales en un régimen de distinciones y conflictos.

¿Sería posible en este régimen pensar entonces en formas negativas de imaginación democrática? En el caso de la universidad, el de la universidad actual, la imaginación como indicador de democracia vuelve inverosímil cualquier posibilidad de conflicto. Ya se sabe, se apacigua la violencia con otras formas de violencia más refinadas como son la invisibilidad de las acciones —la evaluación ciega es objetiva, anónima y secreta—. En un capítulo de Étienne Balibar que lleva por título “La aporía de la democracia conflictiva” (2013), el escritor expresa varios aspectos acerca de las violencias que se pueden dar en un régimen pluralista. Las aporías de Balibar se relacionan con las formas de democracia conflictiva, pero especialmente con las formas de regulación y neutralización del conflicto. En breves palabras, “la democracia —según Balibar— es el ‘régimen’ que hace que el conflicto sea legítimo,” y en términos más precisos, “la democracia se nos presenta como esa máquina institucional que transforma los conflictos sin abolirlos lisa y llanamente, haciéndolos pasar de una función destructiva a una función constructiva, o incluso de una forma salvaje a una forma ‘civilizada’ o ‘civil’ que puede ser controlada desde dentro o desde fuera.”⁵

En el caso de la universidad —una forma de democracia que imagina la vida de los otros— su efecto solidario también transforma los conflictos en categorías

3 Ibidem, 132.

4 Ídem.

5 Étienne Balibar, *Ciudadanía* (Buenos Aires: Adriano Hidalgo, 2013), 143-144. [Original: *Cittadinanza*, 2012.]

de tipologías, de clasificaciones y desclasificaciones. Así, despoja de violencia el conflicto mismo, pero lo hace de un modo mensurable, por lo tanto se transforma en información productiva en un mar de datos (*big data*, *database*, *metadata*, *open data*, *linked data*), a los que se puede acceder incluso a través de plataformas de índices remotos. Esto significa que el conflicto permanece, no se elimina, sino que se vuelve un dato más accesible y eficiente; constructivo en el decir de Balibar.

2. Creatividad

Es llamativo observar que la imaginación, entendida de un modo ponderado, cada vez se vea mejor reflejada en datos de indexación. Las artes académicas del saber-hacer —sin estar plenamente gobernadas por dichos índices todavía, básicamente porque no han logrado conquistar ese espacio hegemónico de las ciencias—, llevan a sus estudiantes a recalar en diversas esferas imaginativas cada vez que comprometen sus valores éticos: promueven y tributan a espacios representativos de participación, diálogo, comunidad, diferencia, diversidad y tolerancia. Son entonces pequeñas agencias educativas para la democracia orientada hacia su representación en los indicadores, pero no necesariamente a su construcción histórica. Así, categorías como la creatividad, útiles para estimular pensamientos divergentes, se vuelven mensurables cada vez que sus regímenes de educación aparecen como una forma de imaginar la vida de los otros. Con esto decimos que la creatividad, si bien comporta una novedosa manera de medir la imaginación democrática, lo que realmente anima son los indicadores de egreso en las universidades orientadas al desempeño profesional para las incipientes industrias creativas, no solo de sus estudiantes sino también de sus profesores.

En ese orden es conocido que los estudios de indicadores proliferan sobre las muestras más extravagantes. Uno puede echar un vistazo rápido a los índices de creatividad, por ejemplo, como el *Global Creativity Index* (GCI),⁶ en el que se desarrolla un ranking de países a partir de variables como el talento (nivel de estudios, desafíos y actitud creativa), la tolerancia (con encuestas sobre el tratamiento de los inmigrantes, las minorías raciales y étnicas, los gays y lesbianas) y la tecnología (la inversión en I + D, las transferencias de excelencia, y las patentes per cápita). Estas variables son tributarias de las ya famosas 3T que popularizara el geoeconomista estadounidense Richard Florida.⁷ Todas —nos dice Florida— son

6 Ver el caso del Martin Prosperity Institute, que provee índices de creatividad periódicamente. Ver Richard Florida, “Insight: the 2015 Global Creativity Index,” 8 de julio de 2015, <http://martinprosperity.org/content/insight-the-2015-global-creativity-index/> También el website “The Atlantis Cities” ofrece permanentes reportes y estudios sobre indicadores de creatividad en las distintas ciudades del globo. The Atlantic Cities, fecha de acceso 15 de mayo de 2014, <http://www.theatlanticcities.com>

7 Ver Richard Florida, *La clase creativa. La transformación de la cultura y el ocio en el siglo XXI*. (Barcelona: Paidós, 2010). [Original: *The Rise of the Creative Class*, 2002.]

una condición necesaria para la creatividad, pero resultan insuficientes por sí solas. Así, el economista agrupa estas ideas bajo aquello que identifica como una *creative class*, cuya mayor complejidad recae en el cruce armónico entre la vida cotidiana y el trabajo.⁸ El interés por el modelo progresista y liberal de Florida viene orientado, curiosamente, por aquel viejo problema de clase y sus formas de renovación del conflicto.⁹ Esto es lo que algunos autores, más críticos con dicha tesis, han distinguido como una conciencia histórica del capital: “Deben, en último término, adquirir la conciencia de clase para estar a la altura del papel histórico que el desarrollo capitalista les ha asignado.”¹⁰ Interesante por lo demás observar estas críticas al modelo de *creative class* como nuevo postfordismo marxista: “allá donde la ética del trabajo se acaba, cuando el deseo de autonomía y la infidelidad se convierten en los nuevos rasgos comunes de la composición de clase, la creatividad asume la forma de una nueva ética del trabajo.”¹¹ Se trata entonces de una ética más flexible e inmaterial que se cuela entre la clase y el valor. Estas experiencias naturalmente han sido reconocidas como trabajo inmaterial, de ahí que lo importante sea, tal como lo denomina el filósofo Maurizio Lazzarato al examinar los ciclos en una sociedad postfordista,¹² esta especie de *interfase* en que la comunicación se vuelve una lucha por el espacio de control o la liberación del sujeto. De un modo mucho más específico, la respuesta que en este sentido ofrece otro filósofo, Matteo Pasquinelli, es que la sociedad del trabajo inmaterial, basada en algoritmos de metadatos, se perfila como la evolución actual de aquella sociedad de control analizada entre otros por Negri, Lazzarato, Virno, y cuyo devenir deleuziano ha sido, precisamente, el poder encarnado en bases de datos.¹³

Ahora bien, el trabajo inmaterial ha influido en esta lucha básicamente porque ha configurado otra concepción de la máquina, de su fuerza de trabajo y de su valor. Podemos manifestar incredulidad frente a ciertas abstracciones como las de Lazzarato, quien ha leído la transformación maquinaica del sujeto en un devenir hacia la imaginación laboral competente, como si ahí constara una diferencia que antes, en la época de la máquina fordista, no existía: “el trabajador ya no es

8 Según la lectura crítica de otros autores, esta categoría se refiere a una forma de anular las luchas de clases por medio de grupos de interés cultural enmarcados en una “clase media postclasista.” Ver A. De Nicola, B. Vecchi y G. Roggero, “Contra la clase creativa,” en *Producción cultural y prácticas instituyentes*, comp. Transform (Madrid: Traficantes de sueños, 2008) 43-55.

9 Como se ha sostenido habitualmente, en especial en el *operaismo* italiano, *no hay clase sin lucha de clases*. La frase es de Mario Tronti para referirse en particular a las reflexiones sobre el concepto de clase en Marx y su legado en el *operaismo* italiano. Ver una importante discusión al respecto de conflicto de clase y máquinas de información, en Matteo Pasquinelli, “Italian Operaismo and the Information Machine,” *Theory, Culture & Society* 2 (2014).

10 De Nicola, et. al., “Contra la clase creativa,” 47.

11 *Ibidem*, 49.

12 Ver aquel texto inaugural escrito entre Maurizio Lazzarato y Antonio Negri, *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad* (Río de Janeiro: DP&A editora, 2001).

13 Pasquinelli, “Italian Operaismo and the Information Machine.”

un simple factor de producción, el individuo no es, hablando con propiedad, una ‘fuerza de trabajo,’ sino un ‘capital competitivo,’ una ‘máquina competente.’”¹⁴ Pero si esto lo llevamos al plano de la imaginación creativa, entonces ya resulta más difícil contradecir la existencia de una capitalización de estas formas de trabajo subsumidas en el propio relato del capital como encerrada máquina dramática, literaria y artística.

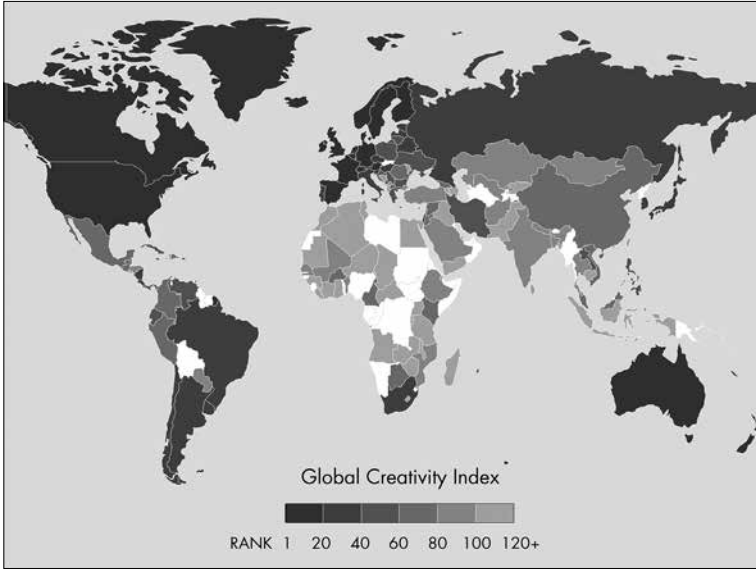
Estas máquinas — en el devenir imaginativo de los fragmentos sobre las máquinas— hoy en día funcionan de un modo más ligero y versátil, ofreciendo un hipertexto del trabajo creativo que procesan. Cómo desconocer que los síntomas de estas máquinas son más evidentes por medio de índices estadísticos y visualización de datos. El desafío de la creatividad es justamente su gestión y ésta, a su vez, debe dejar una huella de su quehacer. Es por ello que dichos antecedentes, otrora abstractos, hoy en día resultan igualmente abstractos, pero más legibles. Parte de ello son las nuevas visualizaciones de *mapamundi* que sirven de orientación para leer las zonas de la *creative class*, los cuales han morigerado las diferencias ofreciendo otras gradaciones para el apaciguamiento del conflicto. En estos mapas basta una mirada para advertir el predominio de amplias zonas grises con leves variaciones cromáticas, las que se distinguen en porcentajes de saturación para comprender sus leves diferencias entre sectores estandarizados. Esta clave cromática, sin pretensiones de alcanzar una rigurosa lectura estadística, proporciona un lenguaje más armónico y homogéneo para leer la creatividad como nueva ética del trabajo global.

3. Metavaloración

El ejercicio de criterios consensuados acerca de la creación artística, por ejemplo, también constituye un régimen de visualización centrado en la democratización que amilana el conflicto. No es sencillo demostrar que existen conflictos cuando estos ya se matizan en lenguajes de homologación. En algunos casos estos mismos conflictos pueden resultar insondables y, por lo tanto, carentes de una base de indicadores que den prueba de ello, lo cual al mismo tiempo justifica su necesidad.

Siguiendo los términos hasta ahora esbozados, creemos oportuno examinar algunos estándares de logros académicos para las artes en la educación, en este caso de gestión pública. Cabe por ello revisar el objetivo general del “Estudio Técnico N°15. Propuesta de Actualización de Criterios de Meta-Valoración Académica de la Creación Artística en la Universidad de Chile,” que en el año 2013 formuló el Consejo de Evaluación de dicha universidad. En él se declara como objetivo: “Generar criterios e indicadores consensuados para la medición, evaluación y valoración académica de la Creación Artística.” Los indicadores consensuados

14 Maurizio Lazzarato, “Las miserias de la ‘crítica artística’ y del empleo cultural,” en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, comp. Transform, trad. Marcelo Expósito (Madrid: Traficantes de sueños, 2008), 110.



Índice de creatividad global en Martin Prosperity Institute, “Insight: The 2015 Global Creativity Index,” 2015.

implican entonces homologar regímenes entre humanidades y ciencias, por un lado, así como artes liberales y profesiones serviles, por el otro. Resulta interesante comprobar que los criterios de validación de la creatividad, en particular en dicho informe, se han expresado en categorías como: Liderazgo, Reconocimiento, Autonomía, Formación. Estas categorías no dicen mucho de la dimensión creativa de las obras, pero sí informan bastante de la vinculación política con los “pares.” En este sentido hablan más del posicionamiento creativo a nivel de una eficiente gestión institucional, que de las capacidades para desnaturalizar un conflicto cultural en el dominio de lo público.

Si observamos el sistema actual que promueve la Universidad de Chile, podemos advertir el deseo de instalar los criterios de excelencia y los estándares de competencias como normativas científico-profesionalizantes del conocimiento. Entre otros, se han venido promoviendo modelos como la Modernización Curricular por Competencias¹⁵ o la actualización de las Ciencias del Arte,¹⁶ cuyas tendencias plantean una concepción de la educación pública asociada al conocimiento y la excelencia. Pensemos este asunto del siguiente modo: si la creatividad es un proceso, un trabajo de un modo abstracto (trabajo abstracto que en el *dictum* marxiano conlleva un valor de cambio), entonces lo importante según una máquina de indicadores sería observar en qué consiste el producto de dicho trabajo y de qué modo se materializa. Por lo tanto, hablamos de trabajo creativo en términos de competencias cuyos productos en el campo artístico se denominan “obras”; identificación que no estaría muy alejada de los bienes de intercambio en una comunidad. Esta tesis es habitualmente asociada a mercancías del conocimiento, idea instalada en una relación entre indicadores y mercado en donde, además, si los procesos constituyen competencias éstos también pueden ser medidos.

Debido a lo anterior, no dejan de resultar inquietantes aquellas palabras del filósofo Pablo Oyarzun, quien algunos años atrás, en su calidad de Decano de la Facultad de Artes, advertía sobre el concepto implícito del conocimiento, cuya falta de determinaciones sistemáticas lo dejaría más expuesto, más permeable al avance de su propia *modernización*. “[Esto nos] enfrenta a una realidad que hoy se hace particularmente sensible —decía Oyarzun—: la tendencia sin contrapeso

15 Bien se sabe que la Universidad de Chile se ha terminado afiliando al Proyecto Alfa-Tuning América Latina que promueve la educación basada u orientada por “competencias,” lo cual conlleva una serie de consecuencias para los procesos de innovación curricular que se debaten entre las homologaciones, los estándares y las eficiencias profesionales. Este complejo proceso ya se ha visto interpelado por varias Facultades, Escuelas y Departamentos, que observan con preocupación las incongruencias del modelo con la misión pública de la Universidad.

16 Ver “Análisis y Actualización de la Evaluación de la Investigación en las Áreas de Humanidades, Ciencias del Arte, Ciencias Sociales y Ciencias de la Comunicación,” Consejo de Evaluación, Estudio Técnico N° 07, Universidad de Chile, 2010. Luego de esta investigación se inició el proyecto “Actualización de Criterios de Valoración y Evaluación Académica de la Creación Artística,” Consejo de Evaluación, Universidad de Chile, 2011-2012.

visible a la concentración de la propiedad del conocimiento [...] Los partidarios de la modernización convalidan con su adhesión impenitente esta tendencia, sin cuidarse de que ella entra en conflicto con las determinaciones fundamentales del saber en la modernidad, cuya matriz es el carácter público y el interés social.”¹⁷ Precisamente, en tanto que el conocimiento y la creatividad se miden hoy en día en función de competencias para competir, entonces su alcance será conmensurable al grado de distinción de un saber. No obstante, ese saber también se encuentra condicionado por un diseño del saber, lo que tampoco deja de ser una manifestación del poder creativo que se ejerce sobre las mismas políticas de participación.

Volviendo al informe N° 15, podemos ver que los actuales sistemas de medición asociados a indicadores de productividad artística se asocian a categorías tan disímiles como “prestigio” y “creatividad.” Entre los hallazgos obtenidos en el proyecto se destacan: (a) la comprensión de la creación artística como un proceso sujeto a la exposición pública y a la valoración crítica; (b) la definición de autorías y roles asociados al proceso creativo; (c) la identificación de diversas manifestaciones de la creación artística, a nivel Inicial, de Resultados, de Divulgación y de Impacto; (d) la caracterización de instancias de validación para las manifestaciones artísticas y sus dimensiones asociadas; (e) la vinculación entre la trayectoria de un académico y los criterios de creatividad, autonomía, reconocimiento y liderazgo en la creación artística; (f) la conformación de criterios de evaluación desde la relevancia de las instancias de validación; (g) la producción de un Formulario Único de acopio de información apropiado para cualquier actividad académica; (i) la diferenciación entre experiencia mínima exigible para el ejercicio académico, el doctorado por trayectoria y los requisitos para programas de doctorado por obra, en relación a procesos académicos contractuales.

En su mayoría se trata de enunciados de homologación de orden práctico, para así disputar indicadores con el campo de las ciencias y lograr la legitimación del quehacer artístico al interior de la tradición universitaria. Pero la meta-valoración de la Universidad de Chile, más allá de sus méritos honestos por avanzar en la disputa por el trabajo cognitivo dentro de la universidad, también se debate en relación con el apaciguamiento del conflicto que constituye en sí mismo la *modernización* de la creatividad. Así, al tiempo que la meta-valoración —como evaluación desde el lugar de otros— constituye un perfecto ejercicio de imaginación democrática, su *paratexto* también contiene las claves para calcular y optimizar el conflicto en función de su utilidad.

Apéndice

La generación de clase creativa en el ámbito universitario es algo que se puede asimilar, peregrinamente, como una agencia educativa para la capitalización de

17 Pablo Oyarzun, “Sobre el concepto de calidad académica,” *Papel Máquina* 2 (2009): 77.

la imaginación en tanto obra: alcanzar un fin. En ello reside además el interés de la gestión creativa por la dimensión pública. Las fórmulas postmarxistas, por contraparte, especialmente aquellas que enarbolan la tesis de las multitudes creativas, han realizado una relectura del *general intellect* que atraviesa estados de significación y agenciamiento de otras subjetividades políticas. Esto es lo que se podría identificar como una especie de creatividad colectiva sin un fin o simplemente como *acciones políticas*, y que el plano de las multitudes se asocia a una *actividad sin obra*. En esta clave será el exponente del obrerismo italiano, Paolo Virno, quien exigirá una relectura a esa sintaxis marxiana en términos de plusvalía: “[...] Marx está preocupado por la gran similitud entre la actividad del artista ejecutante y las tareas *serviles* que, además de ingratas y frustrantes, no producen plusvalías y, por lo tanto, ingresan en el ámbito del trabajo *improductivo*.”¹⁸

Ahora bien, si la creatividad artística, como trabajo inmaterial, puede llegar a valorarse como una *actividad sin obra*, las cuestiones que cabría señalar serían ¿De qué forma entonces se preserva y se transfiere este tipo de experiencias? ¿Cómo se reproduce el conocimiento? Según algunos de sus exponentes, la *actividad sin obra* —el virtuosismo de experiencia colectiva— necesita espacio público, por lo tanto, no habría creatividad sin al menos distinguir cuáles son esos nuevos espacios para la gestión de lo público. “En el postfordismo —señala Virno—, quien produce plusvalía se comporta —desde el punto de vista estructural, bien entendido— como un pianista, un bailarín, es decir, como un hombre político. [Allí] el Trabajo reclama ‘espacio con estructura pública’ y se parece a una ejecución virtuosa —sin obra.”¹⁹ Diríamos que dicho espacio habitualmente se piensa como una estructura con perímetro; sin embargo, las actuales desterritorializaciones de lo público confieren antes al interregno que a la consolidación de un marco. Es por ello que parece necesario, así como lo han señalado las retóricas del desacuerdo, una aproximación a la relación política/estética de la universidad pública, que es entonces una *interfase* en sí misma.²⁰ Hablamos pues de una construcción sensible de la institución académica, entre aquello que puede ser visto como conocimiento y lo que puede ser desplazado, contaminado y también ocupado en el propio espacio instituyente de lo público.

18 Recurrimos a la lectura que ofreciera Paolo Virno a la sintaxis marxiana “actividad-sin-obra.” Ver Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas contemporáneas* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2003), 53.

19 *Ibidem*, 54.

20 No es acaso ese el sentido que le otorgaba el propio Jacques Rancière a esta forma conceptual entre política y estética, esta última como “un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y el ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. [Por lo tanto] la política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo.” Jacques Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política* (Santiago de Chile: LOM, 2009), 10.

Al tenor de estas ideas nos atañe, por último, pensar la *interfase* que supone la educación pública universitaria, más aún cuando el sistema universitario en su conjunto ha desdibujado la posibilidad misma de su pensamiento, aquel que atravesaba la condición heteróclita de un tiempo y espacio en permanente tensión con su propio devenir político. Así, la tan envanecida gestión del conocimiento se constituye en una neutralización de estas contradicciones, en el núcleo mismo de la institución universitaria.

Precisamente en este orden podemos recordar la activa toma de la Casa Central de la Universidad de Chile del 2011, básicamente porque constituyó un agudo conflicto entre excelencia, resguardo patrimonial y *actividad sin obra*. A partir de algunas imágenes podemos observar las importantes huellas que quedaron del desacuerdo entre la imaginación y la gestión del conocimiento. Entre esos registros me ha parecido útil recuperar la intervención que ahí, justamente, al interior de la misma Casa Central, desarrolló aquel otro agitador y teórico italiano, Antonio Negri, quien promulgaba por aquellos días la necesidad de pensar la *interfase* de la participación:

[debemos] pensar a fondo la participación de los ciudadanos en la gestión de los bienes públicos. Ese es el problema hoy, y no el de reestablecer lo público: ¡ese otro es el problema al que los Chicago Boys nos restringieron! Hay que convencerse de que el Estado Nación no es más un Estado Público. ¡El Estado Nación se acabó! ¡El Estado público se acabó!²¹

Finalmente Negri cerraría su intervención con una arenga educativa: “El gran problema hoy es el de empezar a pensar cómo se pueden determinar nuevas formas de vida en común, y cómo nosotros mismos podemos educar a eso.”²² En último caso, más allá de todo lo artificioso y altisonante que puede resultar este llamado a una puesta en común y por ende a un deseo de comunidad imaginada, lo relevante aquí es la posibilidad de pensar una gestión democrática en el centro de aquello que, hace ya seis años, se inició con la crisis de la *universidad posible* como educación pública. Valga por ello precisar que no se trata en lo absoluto de allegar un discurso de la multitud acogido a la consigna, al eslogan de lo común —pues lo común también se vuelve de interés para la gestión—, sino por el contrario, de advertir cómo la fórmula de la participación traspasa tiempos y lugares en que el desacuerdo también se puede naturalizar en escala de valores.²³ En menor medida,

21 Revista *Multitud*, “Conversación de Toni Negri con los estudiantes movilizados en la toma de Casa Central,” 19 de diciembre de 2011, <http://multitudrevista.blogspot.com/2011/12/conversacion-de-toni-negri-con-los.html>

22 Ídem.

23 Agregamos esta reflexión pues la crítica *in situ* de Negri, expresada en este apartado y durante la presentación de la ponencia, generó un interesante contrapunto del filósofo Eduardo Rinesi, quien advirtió del peligroso entusiasmo y a la vez del exacerbado pesimismo acerca del declive de lo público en el espacio universitario. Sin pretender disentir de dicho contrapunto



Cristián Gómez-Moya, Toma del Salón de Honor, Casa Central, Universidad de Chile, 2011.

y a pesar de todo, es llamativo el ejercicio de disenso que desde ese momento se instaló en la principal infraestructura de la educación democrática, en que cada cierto tiempo un ente no-ilustrado intenta apropiarse de su frontispicio a falta de desacuerdos internos.

A modo de cierre, diríamos que la democracia de las artes y las humanidades —sometidas a los índices de homologación— son parte de la gestión de los bienes públicos, cuya mensura favorece el apaciguamiento del conflicto frente a la devastación de lo público.²⁴ Pero la devastación es siempre constituyente de lo público, puesto que la devastación es esa pulsión que pervive en el índice de la institución, del mismo modo que la ruina es su recurrente amenaza: la institución tomada. En síntesis, si la indexación es la promesa de la institución que está por venir, convengamos que por ahora esta ocurre en un espacio espectacularmente ciego: *web of knowledge*, *web of science*. Es por ello que la pregunta por la indexación compromete el misterio de su gestión. Y si esto es así, ¿es posible pensar en una indexación de lo público entonces? Lo público, dicho de un modo menos extemporáneo, ya fue reemplazado por la indexación, por la circulación de datos y metadatos, del mismo modo que la gestión privada situó las competencias y las meta-competencias en la universidad pública. Así, su mayor objetivo no es solo el acceso sino el factor de impacto de cada uno de los datos que controla, es decir, el consumo de dichos conocimientos y de ahí el poder *incorporado* en sus bases de datos.

Así, si lo público no va más, puesto que ha dado paso a la indexación en bases de datos, lo importante será entonces la participación democrática en la gestión del índice. ¿Cómo es posible sostener tal ensoñación? La indexación se vuelve performativa justamente debido a la pretensión de alcanzar la protección y el resguardo de un saber en progreso, cuyo tributo humanista parece no ser otro que una democracia más eficiente para acceder al saber del otro. No hace falta señalar la necesaria crítica que este devenir democrático merece, de modo de pensar, sostenidamente, la posibilidad de una universidad pública.

toda vez que creo comprender en ello una necesaria resistencia, me interesa precisar que la crítica al testimonio de Negri resulta pertinente solo para graficar cómo la renuncia a una idea de lo público ha redundado en una revaloración de la gestión privada, entonces como vía posible para una izquierda estratégica y más competitiva.

24 Al respecto podemos identificar el conocido trabajo del teórico Bill Readings, quien, hace ya más de una década, habría advertido sobre el modelo de la “universidad contemporánea de la excelencia,” cuyo sistema burocrático no solo se habría centrado sobre sí mismo, sino que además sobre el intercambio de capital a través del ejercicio mismo de la corporación transnacional más allá del Estado-nación. Ver Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1996); del capítulo “The Idea of Excellence”, hay una versión en castellano, “La idea de excelencia”, en revista *Papel Máquina 2* (2009): 81-104, republicado en *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, eds., Raúl Rodríguez Freire y Andrés Maximiliano Tello (Santiago: Sangría, 2012), 29-78.

En torno a la pregunta por la posibilidad de una “universidad transmoderna”

José Gandarilla
Universidad Nacional de México

Pese a su política aséptica de reunir en discernimiento, la universidad se constituye como institución promiscua que paulatinamente hará explícita la lógica de lo “trans.”

WILLY THAYER (1996)

luchando como siempre en dos frentes, en dos escenarios y según dos alcances, una deconstrucción rigurosa y eficiente debería simultáneamente desarrollar la crítica (práctica) de la institución filosófica actual y emprender una transformación positiva, afirmativa más bien, audaz, extensiva e intensiva, de una enseñanza llamada “filosófica.” No ya un nuevo plan de la universidad, en el estilo escatoteológico de lo que se hizo con ese nombre en los siglos XVIII y XIX, sino un tipo de propuestas totalmente diferentes, que competen a otra lógica y que toman en cuenta un máximo de datos nuevos de todo tipo...

JACQUES DERRIDA (1976)

¿De nueva cuenta? ¿En la crisis!

Bastará acudir a un par de acreditadas referencias para dar con cierta descripción del tema que se intenta desarrollar. En cada una de ellas se encuentra un ángulo descriptivo o se dibuja un perfil del asunto que comparece en gran afinidad con el problema de fondo que se intenta poner a discusión en las siguientes páginas. Las dos intervenciones de que hablamos cuentan con una segunda coincidencia, fueron enunciadas por ahí por la segunda mitad de la década de los noventa del siglo pasado, y ello quizá no sea obra de la casualidad sino expresión, en sí misma, de una reacción en resistencia al tipo de retórica que va inundando los distintos campos de la práctica social: la de los predomios del mercado como entidad privilegiada de regulación y la de los tiempos como culminación de toda

historia, justo porque se pretende arribar a un nuevo signo de los tiempos, al encumbramiento e inmodificación de “sociedades de mercado,” en que se ha de dar por derrotado todo planteo alternativo a dicha “hegemonía neoliberal.”

Hoy, nuestro tiempo parece ajustarse a una trama que nunca abandonó la escena, la *hybris* neoliberal parece pisar de nueva cuenta a sus anchas por la región latinoamericana, y los personeros de esa doctrina buscan recobrar para un uso crematístico y corporativo sectores de servicios y otras ramas de actividad que, en la vuelta de siglo y bajo un “progresismo” integracionista y cierto “nacionalismo económico,” intentaron ser resguardados ante las voraces tendencias de privatización y mercantilización. Sin estos tímidos esfuerzos por frenarlo, el neoliberalismo exhibe una renovada ofensiva ante cualquier protagonismo en la administración de lo público y la gestión estatal, toda vez que esto impediría o perturbaría la obtención proyectada de ganancias y rentas, único afán por el que se guía esta práctica social (moderno capitalista) y su modelo conformador de subjetividad (el neoliberalismo cual única “razón del mundo”). Y ello opera irremediamente así, pues como lo sostiene Immanuel Wallerstein, si la incesante acumulación de capital es principio ordenador de la economía actual, “todas sus instituciones están guiadas por la necesidad de perseguir ese objetivo, de recompensar a los que lo hacen y de castigar a los que no.”¹ En tal sentido, las apreciaciones que enseguida se resumen parecieran haber sido dichas para una situación como la que estamos afrontando, y tales planteamientos reviran sobre nuestra circunstancia teniendo todavía mucho por decirnos.

- En primer lugar, el filósofo chileno Willy Thayer nos ofrece un trabajo² que presenta como “epílogo” a lo ya discernido por Kant en aquel escenario de disputa por el uso (público) de la razón que fue “el conflicto de las facultades.” El trastocamiento epocal del que la colisión de facultades no es sino un síntoma (la posibilidad de sustitución de la dogmática como verdad revelada a los teólogos por la verdad del juicio crítico, patrimonio de los filósofos), es un elemento sustantivo de cómo la modernidad tensa sus posibilidades de asumir una condición madura, y que de ahí en adelante será el marco de otro conflicto no menos sustancial, quizá hasta hoy irresoluble, el que se despliega entre racionalistas ilustrados y humanistas románticos. Thayer nos presenta una aglomeración de circunstancias en que (en la dilatada perspectiva del largo tiempo) aquello que tradicionalmente se ha presentado como Universidad ya no solo encuentra coyunturas que le han exigido trabajos adicionales en su cualidad camaleónica para transmutar su forma y adecuarse a nuevas exigencias, estas parecen maniatarla cuando sus tareas se calibran con el

1 Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeo: el discurso del poder* (México: Siglo XXI, 2007), 71.

2 Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo del Conflicto de las Facultades)* (Santiago: Cuarto Propio, 1996).

criterio validador del mercado: de ser recinto para el acceso a los “estudios avanzados,” del que se espera egresen élites cuyo prestigio les legitima para las labores de conducción (social), hoy ya solo se espera de ella una cierta cualificación para la nueva figura predominante de quien concurre a ella en condición de egresar aunque fuera en una más restringida cualidad, la de ser reconocido como apto para encabezar un cierto emprendedurismo, así fuese el configurarse como “empresario de sí.” Con tal configuración reductiva de sus responsabilidades, la institución universitaria ha quedado en escasas condiciones de atender una exigencia (mayúscula) que es, de suyo, la de mudar su sentido. Tal embate no es sino un enfrentamiento en que la propia época parece estar llamada a colapsar; pareciera que hasta nuestro piso se ha tambaleado si no es que fracturado. Vivimos en el marco de una “crisis no moderna,” en la que la entidad agrupativa de saberes y conocimiento de que hablamos parece no estar acomodada de un modo que sea satisfactorio para concurrir a tales transformaciones, pues la universidad, en la interpretación de Thayer, ella sí, sigue siendo moderna, o sigue siendo hormada en los lindes de tal horizonte, lo que la arroja como inhabituada para batirse, no solo en resistencia sino con posibilidades de reconfiguración, ante la nueva suma de circunstancias (que no han de ser otras sino las que la profundidad de la crisis ponga a flote). Las profundas corrientes subterráneas y oceánicas de esa “crisis no moderna,” se reflejan en un cotidiano movimiento de mareas y en un rítmico ir y venir del oleaje, pero este último, casi al modo de ordenamiento pendular, en su acompasamiento, no es el de una condición permanente o uniforme (de cada una de las instituciones que caracterizan lo moderno), y ello no porque, de vez en vez, el tiempo no nos tenga reservadas catástrofes acuáticas como las de un tsunami o el estado de cuenta que resulta de un naufragio (u otras formas metafóricas de tal discontinuidad), sino porque lo moderno de su carácter (ciñendo el ejemplo a la universidad), por un lado, le exige cualidad de cambio (en tanto sea establecimiento operacional de la colonización científico-técnica del “mundo de la vida,” o con pretensiones más modestas, morada para “la obtención de competencias”) pero de otro lado, le ancla en la actualización de una serie de promesas. De estas últimas, las que abonan a prácticas emancipativas de los sujetos de aprendizaje, quizá sean las que se hallan más en falta, y con un déficit creciente, pues en la disposición actual de las estructuras del saber, el conocimiento por el conocimiento (a la medida del criterio de cálculo y la cuantificación que profundicen el imperio de lo dado/existente) parece ya incapaz de colmar el cometido de un conocimiento para el autoconocimiento (dicho de otro modo, para el autolegislar la transformación, para darle ímpetu a lo que estuviera, en la médula social, dándose en posibilidad).

- En segundo lugar, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, por aquellos mismos años, ha sintetizado su intervención en el tema al modo de un listado que agrupa en la expresión “Tesis para una universidad pautada

por la ciencia posmoderna,³ y, en nuestra opinión, esta enumeración no es sino un adelanto del modo en que hasta ahora nuestro autor ha venido configurando un esquema paradójico de análisis: “preguntas fuertes y respuestas débiles,” “preguntas débiles y respuestas fuertes.” Será propio de este marco u horizonte intelectual el que las cuestiones que se juegan en la transición por la que atravesamos (no solo en los dominios del conocimiento, sino comprometiendo planos de lo social) se muevan jaladas por fuerzas en tensión, a resultas de lo cual se aglomeran tendencias (nunca un polo vence enteramente, nunca un bando es completamente aniquilado) de una época que magnifica los conflictos característicos del capitalismo, y aunque las opciones sigan siendo las de la regulación o la emancipación, las de la colonización o el reconocimiento mutuo, los dados parecen estar cargados del lado de la violencia y el conflicto cuando esas opciones configuran el orden (desde el lado del poder, o desde los grupos acostumbrados a utilizar los beneficios del poder y que no ven otra manera de ejercerlo sino como sometimiento de los demás) puesto que se han abierto brechas abismales al haber asociado caos, violencia y desorden a aquellos atractores que antaño hubieran configurado el horizonte de proclamas que nos encaminasen hacia la emancipación. Lo de “posmoderno” como sello cualitativo de la ciencia que ahí se promueve ha de ser comprendido en el gozne de la distinción que Santos hace entre un posmodernismo que opone dos perfiles: su cara celebratoria con su contracara inconformista. El pensador portugués (todavía en aquellos años) reclama para sí una pertenencia al polo del “posmodernismo de oposición,” y hoy mismo se habría ya trasladado hacia la ecuación del “poscolonialismo inconformista.” La huella de este desplazamiento es importante en la caracterización de la modernidad y en las distancias críticas que respecto de este programa se promueven por el sociólogo portugués, si en un primer momento se rehuye el determinismo de la ciencia, en un segundo momento, sin abandonar la crítica al determinismo, pero sin sucumbir al reino de las incertezas, se lo hace a través de un fino énfasis en la crítica al eurocentrismo cognitivo.⁴ Las consecuencias para el tipo de conocimiento que la universidad como estructura de saber de la época moderna está llamada a producir, son más que evidentes, y más aún desde una propuesta que no duda en situar su lugar de enunciación desde el llamado Sur global, que en tanto metáfora de todo sufrimiento humano erige una teoría crítica de potencialidades globales, pues ocupa todo margen o resquicio de la práctica social (aún a salvo de la colonización o puesto en alerta ante su posible aniquilación por el mercantilismo absoluto) y lo nutre de su

3 Boaventura de Sousa Santos, “Tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna,” en *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (Bogotá: Siglo del hombre-UNIANDES, 1998), 271-275.

4 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI/CLACSO, 2009).

sabia (es ecológicamente atendido por las epistemologías del Sur) semejantes espacios de resguardo serán asumidos como territorialidades a ser cubiertas por cierto cariz de un cosmopolitismo subalterno, él mismo inconformista, y pudieran ser un puntal para “otras” nuevas prácticas: la encarnación de una cierta esperanza ante el universalismo que actualmente vivimos o padecemos, pleno de inhumanidad y destrucción. Ante las monoculturas que la modernidad capitalista promueve, y que con la crisis se ahondan, se impone un proceder ecológico en resistencia y de transformación, el mismo que podría permitirnos asumir alternativamente las más usuales alternativas, que no quedan a salvo de una posible “normalización.”

El “modelo educativo neoliberal,” ahondando el desastre

Lo que en ambos planteamientos se trasluce, de ahí el interés en recuperarles, es el cruce problemático de la intitución universitaria, vale decir, la puesta en cuestión de su lugar o la exigencia renovada de colocación en el marco del programa sociocultural de la modernidad, en momentos en que esta (la modernidad) viene siendo atravesada por innegables signos de crisis, con lo cual se insinúa la necesidad de contar con una cierta acepción o noción “alternativa” de esta última. El corrimiento que en cada caso se sugiere (condición de “crisis no moderna,” en Thayer, transición paradigmática posmoderna, en Santos) frente a la huella persistente de una época que sigue dictaminado y proveyendo de forma a nuestros conceptos y epistemologías, hueso y médula, a su vez, del nicho privilegiado para su producción (*Universitas*), una vez que esta pasó a regirse por su “facultad primera” (Filosofía, por encima de Teología, Derecho o Medicina), luego ella misma desplazada por el pretendido “universalismo científico,” remite a un cierto estremecimiento en la articulación que de una estructura del saber se espera deba cumplir ante el complejo de relaciones de una estructura mayor, que la engloba y determina. Tal y como antes pudo haber sido el caso de la *universitas monacal* con relación a una más clara y transparente conexión con el proyecto de monarquía universal de la cristiandad medieval, hoy lo es en términos de las “universidades corporativas” en el marco de las disputas por conservar o arrebatarse hegemonías al interior del sistema mundo capitalista, o por garantizarle fijeza a su propia lógica proveedora de sentido, y que se esgrime como condición *cuasi* irrefutable de la modernidad-mundo, mientras ella promulgue tanto emancipación (humana) como ilustración (de las sociedades). Lo cierto es que tan enaltecidos valores, de persistir, lo hacen en una condición muy subalterna ante lo que son los verdaderos cometidos que están obligados a cumplir (para ser consideradas vigentes o pertinentes) tanto instituciones como estructuras (del saber) bajo el sistema actual, y que Wallerstein resume del modo siguiente:

Las estructuras del saber no están divorciadas de las operaciones básicas del moderno sistema-mundo. Son un elemento esencial en el funcionamiento y la legitimación de las estructuras políticas, económicas y sociales del sistema. Las estructuras del saber se han desarrollado históricamente en formas que han resultado de lo más útil para el mantenimiento de nuestro sistema-mundo existente.⁵

Desde esta apreciación pueden ser entendidas las formulaciones que en las últimas cinco décadas (desde la revuelta cultural del sesenta y ocho y el comienzo de la crisis de onda larga depresiva a inicios del setenta, en el pasado siglo) caracterizan al tipo de propuestas que, para reestructurar los sistemas de educación superior y las universidades como su entidad nuclear, se promueven desde instituciones globales y oficinas de planeación nacional, local o sectorial.

Aún bajo el estupor de los fantasmas de la autoorganización estudiantil y la revuelta contracultural que signó el puente entre los años sesenta y setenta de la centuria pasada, un estudio elaborado por un funcionario de la UNESCO daba la medida de lo que podría venir hacia delante cuando, sin dudarlo, afirmó

no me opondría [...] a la supresión de las universidades tal como existen hoy en todas partes, aunque me apresuro a añadir que no soy de los que juzgan inútil la enseñanza superior [...] la misma conserva, dentro de una educación reformada, un lugar cuya importancia es indiscutible. Sin embargo, las sociedades del futuro necesitarán una pedagogía probablemente muy distinta a la actual.⁶

Si desde aquí ya se asume la posibilidad de, sin ningún sonrojo, expresarse como partidario de la supresión de las universidades, esta política parece *aggiornarse* o paulatinamente asumir registros moderados, siempre y cuando se atienda a una orientación indeclinable, la de la “educación reformada,” que sea inspirada por una pedagogía acorde, diseñada para que calce a un molde, justamente el que las sociedades del futuro reclamen. Hoy, bien lo sabemos, la que mejor se acople a un enganche funcional en la “sociedad del conocimiento.” Tal es el espíritu con el que desde los años noventa se desplegó globalmente el “modelo educativo neoliberal” pregonado por Jacques Delors, quien se había desempeñado como presidente de la Comisión Europea de 1985 a 1995, que luego bajo los auspicios de la misma UNESCO sintetizaba en la expresión “aprendizaje a lo largo de toda la vida” (*life long learning*), y que se hizo leer y aplicar, por el mundo entero, a todo involucrado en el sector educativo, a través de aquel libro de tan sutil y engañoso título, *La educación encierra un tesoro* (1996). Y es que el escurridizo desplazamiento que en ese informe apenas se asoma en el paso,

5 Wallerstein, *Universalismo europeo*, 77.

6 Dragoljub Najman, *Proceso a la universidad* (Barcelona: Noguer, 1975), 9.

de la intencionalidad educativa, desde el saber hacia el “saber hacer,” queda mejor dimensionado cuando se hace explícito (a través de todo un conjunto de instrumentos) que cuando de “aprender a aprender” se habla de lo que en realidad se trata es de “saber hacer lo que el mercado necesita.” Y las demandas del mercado no solo se guían por los exclusivos criterios de cálculo (cuyo interés primordial será el acrecentamiento de la rentabilidad), suelen (las exigencias del mercado, tan incontenibles como para decir que vivimos en “sociedades de mercado”) estar expuestas a lo aleatorio y hasta asumir un cariz irracional, más aún cuando el otro lado de la creciente rentabilidad es la imposición de una cruzada global para garantizar la reducción de costos, en lo cual, como se sabe, la mano invisible de los emporios corporativos se sirve de la mano visible del Estado. Montada sobre una tendencia estructural a la renovación permanente de tecnologías y procesos organizacionales, la crisis capitalista profundiza e intensifica esa dinámica y la amplía hasta comprender al propio sujeto productor como parte integrante de sus mecanismos, es un ensamble más de la inmensa maquinaria. Bajo este esquema el problema de la “educación para el trabajo” y la exigencia de una capacitación permanente, propios de la propuesta de *life long learning*, convierten al discurso y las políticas asociadas al desarrollo del “capital humano” y la economía cognitiva, en un par de tecnologías de dominio muy eficaces para transmutar “la furia del oprimido en programa del opresor.” La puesta en uso de tales estrategias expresa de un modo peculiar la crisis de la educación, pues revela una tendencia a su plena integración sistémica.

El nuevo espíritu de la educación reformada, ya para mediados y fines de los años noventa había puesto a su servicio varias de las instituciones globales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) que, en principio, no necesariamente se ubican como involucradas en el destino de dicho sector (como si lo era en el caso de UNESCO), y ello por claras razones que debatirán a partir de este momento la “pertinencia” de lo educativo, siempre asediado por finalidades prácticas, vale decir pragmáticas, porque en ello estaría comprometida la garantía de solventar gastos en dichos ramos, cuando bien pudieran destinarse a otros fines. La cuestión educativa, al ser colocada en situación de duda, y en defensa permanente por legitimar los gastos ahí desembolsados, muestra que bajo el neoliberalismo, cultura y educación caen a una condición de gastos inviables o supérfluos, siempre susceptibles de ser presa fácil en los recortes presupuestales, y renglones del presupuesto corriente de los gobiernos que pudieran ser “ajustados” para alcanzar los criterios de la estabilidad macroeconómica. Ya en este marco, el paso siguiente es asumir a las instituciones educativas mismas como espacios de la gestión empresarial y, después, tener como principales involucrados en el diseño de las políticas para el sector a los propios grupos empresariales o a asociaciones civiles (integradas por empresarios) y líderes de opinión (ellos mismos empleados encubiertos del alto capital).

Lo que desde los años noventa se instrumentó fue un programa integral que hacía parte de los esfuerzos por garantizar (constitucionalmente) los modelos

de integración económica en grandes bloques comerciales (NAFTA, Unión Europea, ASEAN), hoy, la crisis que en algunos de estos espacios económicos supranacionales se está viviendo no es óbice para seguir implementando esa agenda, cuyo paso siguiente en la región latinoamericana será la aprobación, por los congresos respectivos, del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (conocido como TPP, por sus siglas en inglés). Lo cierto es que con este Tratado, los poderes legislativos someten plenamente las normas, que desde su potestad se emiten, a los intereses del capital global corporativo. No puede extrañar que en esta hoja de ruta los sectores económicos y especialmente los de servicios, como es el caso con la educación, queden expuestos a modificaciones de amplio espectro, que comprenden integralmente a los sistemas nacionales de educación (desde su nivel básico hasta el superior), y a los agentes de los procesos de enseñanza-aprendizaje (estudiantes y maestros).

Puestas de tal modo, en respuesta a las presiones de la competencia capitalista, la gestión empresarial y la lógica del mercado, las condiciones para implementar las reconversiones educativas, en nuestros países, comprometieron desde esa época y en los tiempos recientes un repertorio poderosamente jalonado por criterios muy restrictivos, en línea a alcanzar la llamada “calidad educativa” y procurando un acceso a óptimos de excelencia en la presentación de resultados. Más restringidos aún fueron los mecanismos sugeridos para alcanzar tal noción limitada de “calidad” y “excelencia.” Bajo este esquema, la palabra clave en cada uno de los programas, objetivos y metas pasó a ser la noción de “evaluación,” que siempre fue endosada a una disposición cuantificada, susceptible de mediciones y, según los resultados, con efectos de sanción o de premios, y que arroja dinámicas productivistas incapaces de prefigurar horizontes que vayan más allá del corto plazo.

Fue así que, en los sectores básicos, desde su implementación por la OCDE en el umbral del milenio, se implementó (sin consideración alguna en las diferencias contextuales o las peculiaridades de los agentes educativos involucrados) el instrumento conocido como la prueba PISA (Programme for International Student Assessment), que, en tanto instrumento estandarizado de evaluación internacional del desempeño estudiantil, configura un escenario de punición sobre el agente educativo en quien se deja caer toda la responsabilidad por la obtención de resultados (sean alumnos o profesores), descuidando de toda consideración el asunto de la educación como proceso (social), tanto más cuanto el punto desde el que se parte es el de un autoasumido “fracaso escolar,” dado el hecho de que, por ejemplo, en el caso de México, en cuanto compareció a dichas exámenes, pasó a ocupar la escala más baja en los listados generales por países (aquellos que integran la OCDE), y en disciplinas de la mayor importancia (matemáticas, comprensión de lectura), con tales pinzas de presión, y equipados con un catálogo de sanciones y represalias, paulatinamente desde el cuerpo funcional se configura una disposición organizacional que se ajusta, sin chistar, a esos dictados (siguiendo cuanta reforma fuera propuesta), como a tales diagnósticos (que periódicamente

fueron divulgados en los informes titulados “Panorama educativo,” *Education at a glance*). Desde el gobierno se es incapaz de aceptar otros diagnósticos y menos de implementar otro tipo de acciones.⁷

Conforme al mismo esquema se han implementado las medidas que han pretendido modificar el estado de situación en el Sector Terciario de enseñanza. Las actuales reformas se han implementado paulatinamente y por ello se maquillan como readequaciones organizacionales, programas de acceso a cierto tipo de apoyos, emisión de ciertas calificaciones que juzgan y hasta prometen mejorar la escala meritocrática de reconocimiento, pero que no han hecho otra cosa sino imponer una noción de empresarialización y mercantilización de la institución universitaria.⁸

El asedio mercantil sobre este espacio de la práctica social cuyos procesos, objetivos, productos o resultados no tienen por qué expresarse al modo de entes o cosas puestas para el cambio, y si lo hacen fue como resultado de una pugna social que ha logrado reducir procesos, prácticas y resultados de tal actividad a lo que, en su momento, Karl Polanyi calificó como “mercancías ficticias.” Corolario natural de dicho proceso (o expresión de sus “consecuencias indeseadas”) es que, una vez que este desplazamiento se ha operado, de la educación no se hable más como un bien público sino como un servicio que se obtiene de establecimientos comerciales, y ya bajo el señorío del mercado las personificaciones sociales de quienes participan de tal proceso se transmutan en concordancia: a los estudiantes se les nombra consumidores, a los docentes facilitadores, al conocimiento adquisición de competencias y a los productos académicos *outputs* cuantificables. Tan recia es la ofensiva que, al día de hoy, ya no podría hablarse más de una figura como la del intelectual como la que puebla el *campus* universitario, en esta etapa también ahí

7 Esta situación, en el caso de México, condujo a toda una campaña de culpabilización enfocada en el magisterio nacional, señalado como el “chivo expiatorio” de la situación de debacle educativa, en los niveles básicos, y de toda dificultad que se presentase en las escuelas (sea el bajo desempeño, o el *bullying* infantil y adolescente). En esa campaña por desprestigiar al profesorado, verdadera cacería de brujas y satanización (desde los medios de comunicación masiva) una de las voces más furibundas la desempeñó la asociación llamada “Mexicanos primero,” verdadera punta de lanza del sector empresarial nacional. Un aspecto que ha quedado claro con la crisis que está atravesando actualmente nuestro país por este tipo de Reforma Educativa, y que ha desatado toda una movilización nacional y respuestas represivas desde los aparatos de Estado, es aquel relacionado no solo con la pérdida de derechos y la imposición de otro tipo de obligaciones (para los docentes, de ser examinados negativamente, se sigue el perder contrataciones más estables, o todo tipo de contratación) sino con la amenaza de conculcación de los fondos para retiro y jubilación, que relacionan las políticas de austeridad, y el ajuste presupuestal, con la pérdida de derechos y de puestos de trabajo en el sector magisterial.

8 Eduardo Ibarra Colado, “Origen de la empresarialización de la universidad. El pasado de la gestión de los negocios en el presente del manejo de la universidad,” en *Políticas globales y educación*, coord. Rosa Martha Romo Beltrán (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2005), 81-125.

se experimentó una significativa metamorfosis, hoy en la universidad habita a sus anchas el *homo academicus*.⁹

Los establecimientos universitarios (con lo cual ya se da por descontado que en ese dominio hablamos de un conjunto muy plural de entidades, y ya no en exclusiva de aquello convencionalmente adjudicable a la “forma universidad”), globalmente, en las dos últimas décadas, fueron expuestos a un proceso de ampliación y a su vez de conversión subrepticia de la noción de calidad, y es bajo ese emblema que fueron instalados los principios de mercantilización y empresarialización como las orientaciones guía de la “práctica universitaria.” Ya el muy oportuno texto de Bill Readings¹⁰ detectaba la lógica sobre la que descansó tal reconversión:

Si la calidad no es la cuestión principal, pronto lo será la excelencia, porque es el reconocimiento de que la Universidad no *es como* una corporación; *es* una corporación. Los estudiantes de la Universidad de la Excelencia no son *como* clientes, *son* clientes [...] [e]n general escuchamos a los administradores universitarios hablar mucho sobre la excelencia, porque se ha convertido en el principio unificador de la Universidad contemporánea [...] [l]a excelencia aparece aquí como una base incuestionable, el arma retórica que más posibilidades tiene de recibir aprobación general [...] todos estamos de acuerdo. Y estamos de acuerdo sobre ella porque no es una ideología, en el sentido de que no tiene un referente externo o un contenido interno.¹¹

La consignación que de este proceso hace Readings es ya una referencia obligada, detecta cómo la universidad moderna, que prefiguraba una arquitectónica específica en tanto emplazamiento discursivo en que se dan cita los facultados para ejercer la verdad y la crítica, está mudando su sentido. Sus transformaciones son más profundas que las de solo una adecuación o actualización y, sin embargo, el catálogo de recomendaciones acude a una serie de formulaciones bien encubiertas, que por subrepticias quisieran parecer indetectables. Fue así que los estandartes principales de esta campaña por apropiarse en un sentido privado de un enclave de uso público (de la razón) gira en torno a una serie de términos clave (“capital humano,” calidad, evaluación, indexación, *rankings*, certificación, etc.). Cada uno de estos términos suscita un anclaje en que la práctica universitaria y sus agentes o entidades de despliegue sufren conversiones decisivas.

Es así que para el caso del estudiantado se acelera y amplía el rubro de internacionalización de la educación superior, con lo cual los procesos

9 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (México: Siglo XXI, 2009).

10 Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

11 Bill Readings, “La idea de excelencia,” en *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, eds. Raúl Rodríguez Freire y Andrés Maximiliano Tello (Santiago: Sangría editora, 2012): 31-32, 34.

anteriormente conocidos de fuga de cerebros, hoy se despliegan en diversas formas, adquisición de becas, movilidad estudiantil, obtención de *grants*, pero sobre todo, de habituación competitiva en un contexto de “homologación en los planes de estudio,” tal y como se documenta en los procesos asociados al Plan Bolonia, en términos de la creación del “espacio europeo de educación superior,” por cuyo diseño se esperaría que “las jerarquías lingüísticas, económicas y políticas favorecerían a las universidades más potentes, frente a las universidades pequeñas y medianas de los países no angloparlantes.”¹² Un resultado no secundario de la “homologación en planes y programas de estudio” es el abatimiento en el nivel de conocimientos recibidos, que se traduce en una pérdida de diversidad y con motivo de la simplificación y estandarización de los contenidos una reducción de complejidad en los saberes que se transmiten, procesan y difunden.

En el caso de los catedráticos, una de las graves cuestiones que ya detectaba Jacques Derrida y que se da “entre la universidad y el afuera político-económico” compromete planos sustantivos de las labores universitarias, “la del mercado de la edición y del papel que desempeña dentro de la archivación, evaluación y legitimación de los trabajos universitarios.”¹³ Lo que aquí mesuradamente se detecta es una tendencia ahora incontenible hacia la conformación de una esfera mercantil, bajo el amparo de las políticas de evaluación *inter pares*, de los sistemas de indexación y medición por factores de impacto, pero que en realidad operan cual espacio de despliegue y realización económica en que se favorece claramente a un conjunto restringido de bien dispuestos emporios corporativos. Es así que la presentación de *papers*, o de resultados publicables en plataformas propicias para el *Open Journal Systems*, no hacen sino favorecer a unos cuantos capitales metropolitanos (*Scopus*, *Elsevier*) o semiperiféricos (*Scielo*). Mismos dictaminadores a través de los cuales se fomenta la competencia por nichos de prestigio que disuelven las nociones de comunidad (académica), pues con este tipo de evaluación periódica en rigor se legitima un proceso de persistente deshomologación salarial. Pero más allá de eso la imposición del productivismo apresura la obsolescencia de los resultados del trabajo académico. La universidad de ese modo no se separa mucho del funcionamiento que caracteriza a la fábrica capitalista, queda expuesta a los principios de “la línea de montaje” fordista, los “grupos de trabajo” toyotistas y la “producción ajustada” y “obsolescencia programada” del posfordismo.

El cierre completo de este conjunto de procesos, y que los presenta como articulaciones de un programa de espectro más amplio lo ofrecen las políticas de evaluación de las instituciones mismas, bajo una lógica de participación y consentimiento para que agencias externas emitan sus calificaciones y evaluaciones en la forma de *rankings* y cumplimiento de normas estandarizadas,

12 José Carlos Bermejo, *La fábrica de la ignorancia. La universidad del “como si”* (Madrid: Akal, 2009), 61-62.

13 Jacques Derrida, *La universidad sin condición* (Madrid: Trotta, 2002), 12.

sea en sus procesos administrativos (ISO 9000), o en sus logros académicos (como es el caso de la obtención de distintos tipos de certificación, para algunas de las cuales no bastará contar con académicos con estudios de doctorado, sino que se exige acceder al registro de patentes o reclutar en sus filas a gentes reconocidas hasta con Premio Nobel).

Las instituciones comienzan a funcionar a través de dinámicas que impiden la rotación de funciones (por ejemplo, en las labores de coordinación o gestión) y que al cercenar esa posibilidad fundamentan adquisiciones de un prestigio que se obtiene como “nobleza de estado.”¹⁴ Efectos asociados a tales disposiciones diferenciadas de “capital simbólico” (que tienden a acrecentar, en ocasiones, patrimonios “heredados” de “capital cultural”), serán la especialización, por un lado, en labores directivas de ciertos catedráticos (académicos-administrativos), por otro, la segmentación y sustracción de una capa burocrática de dictaminación que copa las comisiones de evaluación (convirtiendo en simulacro la práctica de evaluación de pares), por último, se registra una separación jerárquica en el profesorado entre quienes se especializan en la creación e innovación (investigadores), y otros especializados en la transmisión del conocimiento (docentes, contratados, en algunos casos, bajo un régimen laboral a destajo).

Las reformulaciones de este conjunto de procesos, solo aparentemente separados se acomodan en un complicado rompecabezas que da forma ya no digamos a la conversión de los establecimientos universitarios en pequeños o grandes “emporios corporativos,” sino a una disposición de la universidad como institución, y de los agentes creadores del conocimiento (alumnos, docentes, catedráticos e investigadores), en sujetos involucrados y desde los cuales se impulsa el “capitalismo académico.”¹⁵

De la pregunta por la universidad a la pregunta por la modernidad

De entre los varios textos que Jacques Derrida consagró al tema, será justamente en aquel que pronuncia como conferencia en el preciso cierre del siglo XX, y que publica no bien iniciado el siglo XXI con el título *La universidad sin condición*, en el cual afirma, en primer lugar, que no debe esperarse de ella ser el sitio del que egresa la gente con profesión, aunque en efecto lo sea, sino ser el sitio donde se *hace profesión* de la verdad, esto es, desde el que debe ejercerse “una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición,”¹⁶ que son justo los elementos que le unifican y permiten entenderla como “universidad moderna.” En segundo lugar, y bien importante para nuestro tema, destaca que justamente

14 Pierre Bourdieu, *La nobleza de estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013).

15 Sheila Slaughter y Leslie L. Larry, *Academic Capitalism: Politics, Policies and the Entrepreneurial University* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997).

16 Derrida, *La universidad sin condición*, 10.

dicha condición es la que se ha puesto en duda, en el momento epocal que ha sido signado por el neoliberalismo, bajo cuyo embate se promueve un arrebató a ese su principal sentido. Derrida no duda en ver que “la universidad es una ciudadela expuesta,”¹⁷ a ciertos poderes que no solo le laceran en su libertad de cátedra o de expresión, sino que se trata de fuerzas que estando en un afuera de la universidad, le marcan su condición “como tal” y le imposibilitan, le ponen diques para experimentar el “como si” de su posibilidad, y que no duda en señalar: “seguir siendo un último lugar de resistencia crítica —y más que crítica— frente a todos los poderes dogmáticos e injustos.”¹⁸ Digámoslo más claramente, de acuerdo a la filosofía que nuestro autor profesa, el “como si” de la universidad entiende el “más que crítica” como salto a una cualidad “deconstructiva,” esto es, funda su posibilidad en apelar “al derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no solo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento.”¹⁹ Derrida vuelve con ello a una cuestión por él ya planteada hacía más de veinte años, cuando detectaba que toda institución, y toda relación con la institución, “implica una toma de partido en ese campo,”²⁰ y que para el caso que comentamos “no hay lugar neutral o natural en la enseñanza,”²¹ pues en ese campo se oponen, de un lado, el “interrogar, exhibir, criticar sistemáticamente,” y, del otro, las

*escaramuzas o arañazos que no afectan al sistema establecido, que ningún filósofo un tanto despierto habrá nunca dejado de hacer, y que por el contrario forman parte del sistema predominante, de su código mismo, de su relación consigo mismo, de su reproducción autocrítica, la reproducción autocrítica formando quizás el elemento de la tradición y de la conservación filosófica.*²²

Y aunque Derrida mismo se asume llegando algo tarde a esta tarea, no duda en ubicar que este estado de la oposición exige “el principio de un trabajo (teórico y práctico, como se dice) sobre la enseñanza de la filosofía,”²³ dado el hecho de que no se está nunca a salvo de sucumbir a tal intento, de ahí que el filósofo francés llegue a contemplar una posibilidad, la de obrar con una mera “deconstitución semántica o conceptual,” la de recaer en el “peligro de reproducir la propiedad filosófica,” por vía de la cual “la deconstrucción no habría formado más que una

17 *Ibíd.*, 17.

18 *Ibíd.*, 12.

19 *Ibíd.*, 12-13.

20 Jacques Derrida, “Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente,” en *Políticas de la filosofía*, comp. Dominique Grisoni (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 60.

21 *Ibíd.*, 61.

22 *Ibíd.*, 62. Énfasis agregado.

23 *Ibíd.*, 63.

modalidad —nueva— de la autocrítica interna de la filosofía [...] la relación de la filosofía consigo misma, la economía del enjuiciamiento tradicional.”²⁴ Superar la lógica, el discurso, el código de la *economía del enjuiciamiento tradicional*, o esquivar el *principio de propiedad* en filosofía, esto es, rehuir puntales sólidos para la obtención de *rendimientos académicos* asegurados, conduce la situación hacia dos temas de los cuales recuperamos su sentido, más que la propuesta literal de Derrida.

En primer lugar, si “la deconstrucción [...] siempre tuvo en principio por objeto el aparato y la función de enseñanza en general, el aparato y la función filosófica en particular y por excelencia,”²⁵ hemos de caer en cuenta, en seguida, que “semejante deconstrucción ataca a la raíz de la *universitas*” puesto que “la universidad, es la filosofía, una universidad siempre es la construcción de una filosofía.”²⁶ De ahí que nuestro filósofo separe o ponga distancia respecto al proyecto que enunciara Marx, cuando muy joven apostara por la muerte o el fin de “la filosofía” y, en su lugar, advierte que no se debe ignorar “hoy día cómo resucitan los muertos,”²⁷ cuanto más si bajo el amparo del predominio de lo dado y de su imperio acrecentado, el propio discurso filosófico está siendo “determinado (en efecto) por una enorme organización [...] por un poderoso sistema de fuerzas y antagonismos múltiples.”²⁸ Derrida, hay que decirlo, ve a salvo al proceder deconstructivo, pues sabe, en primer lugar, que la filosofía que practica tiene por “objeto” a esta enorme y siniestra bestia, y que por ello se asume crítica, pero en segundo lugar, que “es también, [su filosofía] [...] en las formas necesariamente determinadas que debe tomar, *un efecto*”²⁹ de la situación; y que por ello está obligado, el filósofo deconstructivo, a operar una *crítica sistemática*.

Llegamos así, en segundo lugar, al otro tema que nos interesa destacar, y es el que guarda relación con “el problema del cuerpo docente,” y ello porque, evidentemente toca al tema de si es posible superar “la marca” que deja toda institución, todo lenguaje, toda estructura, la temática, pues, de si es posible ocupar la hendidura que a la persona le permite vivir la condición de sujeto como ejercicio nunca pleno de su libertad, pues como es sabido hay, en el plano de los órdenes simbólicos, una persistencia consabida, la de “la resurrección de los muertos,” expresión misma de que las cadenas de significación, son también cadenas de filiación. Por ello, el proceder que Derrida enuncia entiende el ejercicio de crítica sistemática en los siguientes planos:

Si hay, pues, una lucha en cuanto a la filosofía, no puede dejar de tener su lugar en el interior así como en el exterior de la “institución” filosófica.

24 Ibidem, 65.

25 Ibidem, 66.

26 Ibidem, 67.

27 Ídem.

28 Ibidem, 68.

29 Ídem.

Y si hubiera algo amenazado que defender, eso también tendría lugar adentro y afuera, pues las fuerzas de afuera siempre tienen a sus aliados o representantes adentro.³⁰

Una historia crítica y una transformación práctica de la “filosofía” (se puede decir aquí de la institución de la institución) tendrá, entre sus tareas, el análisis práctico (o sea efectivamente descomponente) del concepto de enseñanza como proceso de significancia.³¹

De esa apreciación se desprende la exigencia que la labor de la crítica experimenta o despliega como una política que copa a los cuerpos, que es política del cuerpo, en este caso del cuerpo docente, “El cuerpo no se vuelve docente y no ejerce [...] su dominio y su magistralidad, más que jugando con una esfumación estratificada: delante (o detrás) del cuerpo docente global, delante (o detrás) del *corpus* enseñado (aquí en el sentido de *corpus* filosófico), delante (o detrás) del cuerpo sociopolítico.”³²

Y es que justo por los mismos años que Derrida escribe (y en que recomienda este proceder de la esfumación estratificada), lo que otro gran filósofo detecta como tendencia, hoy parece explotar como cuadro de situación, como marco ya establecido, como instancia imperturbable, y a la que opone un proceder más clásico, que deriva de su filiación (sin duda marxista), y que expresa en la noción de “superación.” Por aquellos años, Manuel Sacristán en un escrito que intersecta “la universidad” con “la división del trabajo” nos ofrece la siguiente consideración:

La lucha contra la presente división social del trabajo es también contra la universidad; esta es, en efecto, uno de los principales centros de producción —a veces meramente pasiva, por su mera estructura— de ideología hegemonzadora al servicio de la clase dominante, al servicio de la interiorización de esa división del trabajo, y la misma división técnica del trabajo para la que la universidad prepara está inevitablemente cualificada por aquella función esencial. Se trata, pues, de superar esta universidad, no de mejorarla.³³

Llegamos así a un punto en que un cuerpo docente que opera tal iniciativa, que moviliza esta especie de corpopolítica de la “esfumación estratificada” (en la intención de no recaer en la captación instituida por los órdenes simbólicos y de poder), va empujando el orden de situación a un escalamiento que es ya el de su virtual superación. Y, como hemos venido sosteniendo, nos sitúa en un

30 *Ibidem*, 78.

31 *Ibidem*, 81.

32 *Ibidem*, 97.

33 Manuel Sacristán Luzón, “La universidad y la división del trabajo,” en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III* (Barcelona: Icaria, 1985 [1972]): 148-149.

margen puesto que, si el problema de la *universitas* es el de la filosofía, y este el del *corpus* enseñado, no hemos sino dado un vuelco que nos lleva en concordancia a cuestionar en el “afuera” y en el “adentro” de nuestra institución, en el de su lugar en la división del trabajo, que no es sino el de darle cumplimiento a su concepto, y en este caso el de preguntar por su posible superación. La pregunta por la universidad es, entonces, la pregunta por la modernidad (“la institución de la institución”), y dado el marco inextricable de su crisis, el de su profundidad, nuestra pregunta ha de ser también la de su posible superación (como transmodernidad). Y, desde tal perspectiva, en el afuera y en el adentro, nuestro cuestionamiento toma la forma de una pregunta: la de la “posibilidad de una universidad transmoderna.” De que la institución universitaria vive un asedio por las fuerzas de *su afuera* da cuenta el que no queda exenta en esta auténtica cruzada colonizadora del neoliberalismo, que le avasalla en tanto incursión de lo privado sobre lo público, y que instaura el imperio de la cosificación por encima de los sujetos, pero esta ofensiva revela también un ángulo subrepticio o encubierto de la colonización y que atrapa a nuestra institución en *su adentro*, esto es, como lógica social y material que ha llevado a un límite su sentido, y que no es sino el pulimiento, la intensificación del modo en que históricamente ha comparecido: un impedimento “estructural” por dejar de ser lo que es, una forma social (figura letrada de la ciudad real) incapaz de superar o de llevar a un “más allá” (lo *trans* de lo transmoderno) su registro epistemológico y el *corpus* de lo allí enseñado (que siempre ha rondado, o mejor, apuntalado la lógica del sistema mundo moderno colonial). Quizá vaya siendo hora ya de operar un más allá de dicho encierro interno y, entonces, rebasar el esfuerzo deconstructivo llevándolo hacia los márgenes de lo decolonial, justamente hoy que las fuerzas del afuera no parecen brindar ningún respiro.

¿Hacia una universidad transmoderna?

Acudo a un referente clásico para intentar expresar la siguiente idea. Sin duda, uno de los modos literarios más precisos, por poético y filosófico, de definir la modernidad lo ofrece Charles Baudelaire en su *Spleen de París*. Contemporáneo a la escritura de *El Capital* por Marx, nuestro “poeta maldito” definirá a “la quimera del progreso” como esa “monstruosa bestia” que conduce y oprime a los grupos humanos sin permitirles reflexionar hacia dónde se dirigen bajo su yugo, sin poder definir ni camino ni dirección, únicamente habituados a identificar que “[van] a alguna parte, pues [...] [están] impulsados por una invencible necesidad de caminar.”³⁴ Para obligar a conservar este irreflexivo modo de vivir la experiencia moderna, evidentemente, las sociedades, la colectividad anónima, la expresión de ello en cada uno de sus integrantes, les arroja como presos de otra estructura que los envuelve, en cuyo predominio se cumple una meta, la de impedirles pensar y

34 Charles Baudelaire, *El Spleen de París* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002 [1869]), 31.

así imposibilitarles el erigirse en sujetos reflexivos. Por ello, dirá Baudelaire, “al público [...] jamás hay que regalarle los perfumes delicados que los exasperan, sino basura cuidadosamente escogida,”³⁵ un modo un poco más elegante de decir lo ya expresado por Alonso Quijano: “no está hecha la miel para la boca del burro.” Lo que aquí se expresa no es sino una estratagema que refinadamente, bajo técnicas ahora más sofisticadas, es el modo en que opera el *establishment* a manera de performatizar a una masa maleable para que se mantenga ignorante de lo que es ahora peor de ignorar, la indignidad a que está siendo conducida la existencia humana. Hoy, que la modernidad capitalista está expuesta a una crisis persistente y agravada a través de lo que se defiende como sus más eficaces remedios, hay incluso peores y *más perturbadoras ignorancias que aquello que permanece como ignorado de conocer*, aquellas que son no solo olvidos u omisiones sino virtuales atentados a la posibilidad de acceder a condiciones que garanticen la reproducción de la vida humana (bloques infatigables a la “libertad de realización,” desde el neoliberalismo y la imposición de su principio de “libertad de elección”). No hay duda que estamos en presencia de una deshumanizadora maquinaria que ha sido elevada a política con el neoliberalismo (en tiempos de guerra, como en tiempos de paz), una sistemática racionalización de la irracionalidad que orilla a conglomerados humanos a experimentar una vivencia de indignidad: preludio, condición y realización plena de la más perfeccionada racionalidad instrumental que se instrumenta a través de un conjunto complejo de dispositivos.

Mientras esto perdure participamos, cada uno de nosotros en tanto cuerpo (no solo los cuerpos docentes), como si fuéramos parte de una espectralidad, de un espejismo; personificaciones que haríamos nuestra parte en la representación de un simulacro, vamos en fila, como los caminantes que imagina cruzar Baudelaire, buscando o persiguiendo quimeras. Caminamos sin saber hacia dónde. En esta espesa situación (en que obra la infeliz instancia de haber operado una suerte de “pérdida de sentido,” o de abierta gobernanza del “régimen del sin-sentido,” el “dispositivo de los dispositivos”), parece válida también otra sentencia del parisino tan admirado por Walter Benjamin: “¿para qué ejecutar los proyectos, si el proyecto es, por sí mismo, un goce suficiente?”³⁶ Si no todo, lo que de poder hay en la sociedad, reside en el Estado, sí una parte importante, no despreciable; igualmente con la universidad, no todo de lo que de saber hay en la sociedad reside en la Universidad, pero sí una parte muy importante. De ahí que, en su proyecto, la universidad se deba a la lucha infatigable por la autonomía, en una circunstancia en que se ha de reconfigurar en y con su afuera (nacional y global), pero no el de lo *trans* como (capital) transnacional, sino el de lo *trans* como (sujeto) transformador, y ahí encuentra a sus aliados en los de abajo, como bloque social de los oprimidos y como acervo social, diría Foucault, de saberes sometidos. De ahí la predominancia que ha de darse al cuerpo docente capaz de operar no solo

35 *Ibidem*, 35.

36 *Ibidem*, 89.

con la deconstrucción (en diversos planos), sino en la exigencia epistemológica descolonizadora del conocimiento.

Podemos operar así un símil, no enteramente arbitrario, entre la labor del profesor universitario y el conductor de multitudes, esa especie de figura metonímica que para Baudelaire es capaz ya sea de interpelar o ensoñar, diría nuestro poeta, a “esos razonadores tan comunes, incapaces de elevarse hasta la lógica del Absurdo”³⁷ o bien de “enseñar de cuando en cuando a los felices de este mundo, así no sea más que para humillar su orgullo un instante, que hay dichas superiores a la suya, más vastas y más refinadas.”³⁸ Nada menor a esa tarea es lo que, como función social, nos llama a cumplir el ideal de la universidad como Ciudad Utópica, que es ya deconstrucción de la ciudad real, y deconstrucción de la ciudadela de conceptos establecidos (moderno-coloniales), posibilidad de desprendimiento, ahí, en dirección a una descolonización de la episteme aún vigente. Y de ahí también la cuestión de la responsabilidad y el tipo de filiación que hubieran de cumplir sus cuerpos docentes.

El lugar que el nuevo arreglo del mundo le reserva al existente humano, será evocado por Baudelaire, como no podía ser de otro modo, a través de una figura alegórica. Dice el poeta parisino: “una vela estremecida en el horizonte que, por su pequeñez y su aislamiento, imita mi irremediable existencia,”³⁹ ante ella se erige, con poderes antes inimaginables, un mundo que para el infatigable *flâneur* sintetiza un vuelco insospechado “todas esas cosas piensan por mí y yo pienso por ellas”⁴⁰ (el uso de la preposición “por,” parece enunciar en lugar de sustitución, la noción de pasaje, “a través de”), Baudelaire, en una especie de adelanto a lo que Marx llamará “fetichismo mercantil”, parece detectar, sin embargo, cierta contención en este dominio de las cosas, si las “cosas piensan por mí” lo hacen, no obstante, por ahora, “musical y pintorescamente” todavía; “sin argucias, sin silogismos, sin deducciones.” Con el adelanto de los siglos a lo dicho por Baudelaire, puede ser que ahora sí estemos llegando a la fase culminativa de estos tiempos y entonces hemos dado de bruces con la aspiración empresarial (con el instante prefigurado hasta en escenarios de ciencia ficción), de que la máquina social corporativa crea cosas que en efecto piensan por uno, y de las que uno no es sino un engranaje más, una “máquina deseante” más. Según la filosofía de un Deleuze, por ejemplo, eso ya se estaría verificando ante nuestros ojos. De ello también, no otra instancia, dará cuenta la Universidad pública, y lo hará al pensarse a sí misma. Y lo hará cumpliendo su función, dando medida de su pertinencia en cuanto ente creador de sujetos universitarios *comprometidos con los de abajo*.

Esta figura del universitario comprometido cuenta, en nuestra región, con antecedentes muy remotos, que pueden ser situados en el humanismo

37 *Ibidem*, 73.

38 *Ibidem*, 48.

39 *Ibidem*, 23.

40 *Ídem*.

iberoamericano de la escuela salmantina, con un Bartolomé de las Casas o un Alonso de la Veracruz, que niegan la legitimidad de la conquista y del dominio español en América, al mismo tiempo que defienden los derechos de los pueblos indígenas a la autodeterminación; o en aquellos de entre ellos mismos que tratan de documentar la historia de otro modo, de su modo de mirar el mundo que es ya otra forma de contar y documentar la historia, como será el caso de Guaman Poma, o de archivaciones y vivencias de la historia que no aparecerán en el libro escrito sino en la experiencia de la historia ocultada y necesitada de ser re-escrita, sea en la vivencia de los distintos humanismos cimarrones o de las revueltas indígenas a todo lo ancho y largo del continente, o del rescate de nuestra memoria por la historia oral. El humanismo republicano continuó enunciándose en la voz, literatura, crónica, historia y filosofía de los humanistas criollos, fueran estos Clavijero, o más tardíamente, ya en plena lucha de emancipación, Talamantes, Hidalgo o Morelos, en el caso de México. O, como fue el caso ya en el siglo XX, premoniciones de una universidad emancipada hemos tenido ya en las movilizaciones por la reforma universitaria de Córdoba en 1918, en las fulgurantes expresiones de un Deodoro Roca, José Carlos Mariátegui o Julio Antonio Mella. Y en la medianía del siglo, en la indeclinable voz de José Revueltas, en una filosofía que al ser praxis le valió el encierro.

La gramática de lo que nos dice la universidad el día de hoy no puede eludir, entonces, la semiótica del capital, no puede estar ajena al código entero de la cadena de significación, no es ajena a *su afuera*, eso es enteramente cierto, sin embargo, la entidad universitaria no está subsumida de pleno al código simbólico del capital corporativo y su voraz comportamiento apropiador y rentístico. Si fuera así, ni siquiera esto podríamos estar argumentando. Señalemos entonces otro asunto que la abarca en *su adentro*, pues en efecto le estremece en cuanto relación, de la Universidad pública, con su entorno, en momentos en que este es dominado por el proceso global de construcción del precariado como forma del existente humano expuesto a grados diversos de inhumanidad o de des-humanización, ello es expresión, nada menos que de la medida y profundidad de nuestra crisis. Pero sea quizás por la amenaza de arriba a una situación de estar tocando los umbrales de un dominio (global) imbatible, por lo que un pensador como Slavoj Žižek consagre a la universidad como el lugar que encuentra al *homo sacer* como su “objeto de discurso,”⁴¹ y establece ahí un margen, un dique desde el cual hacer el reclamo por lo que de humano queda en este mundo.

Ahora bien, ¿cómo, bajo qué encare metodológico, o mejor, desde qué epistemología política, podemos contravenir la vocación crítica de lo moderno, no limitarla a ese código, sino tratar de atravesar por él superándolo, conduciendo nuestra praxis hacia *derroteros que vayan más allá de lo moderno*? O dicho de otra manera, ¿cómo hacemos para que desde la universidad tardo moderna podamos

41 Slavoj Žižek, “El homo sacer como objeto del discurso de la universidad”, en *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*, dir. Yves Charles Zarka (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004).

hacer tales preguntas (como actualización de la crítica) pero en una línea de afirmación o posibilización proyectiva de una universidad que se plantee el “ir más allá de la modernidad,” esto es, que instale la pregunta por una “universidad transmoderna”? Si me lo permiten, en mi lectura de la convocatoria al evento sobre “la Universidad posible,” esa preocupación aparece aún en una forma de *lapsus* de lo reprimido, cuando en la pregunta por su posibilidad ella se instala en un marco cuyos límites son los de “deseos, condiciones, cegueras,” yo diría que la permanencia de esas cegueras, de esas invisibilidades, son las de aquello que en la modernidad comparece como “ausencia,” esto es, la de una imposibilidad de incorporación, justo por la forma hegemónica, por lo que es vigente, por aquello que nos entrega “la universidad como tal.” Habría de hacer el esfuerzo por situarse, epistémicamente, ante y desde lo que es dado como definitivamente erradicado, o que nunca ha de ser instalado como visible en la universidad, los lados oscuros, la incapacidad oftálmica de hacerse cargo de eso que son las formas despreciadas, vilipendiadas, negadas por la forma social moderna, pero en las que habrá que fijar nuestra atención si es que se le quiere dar sentido, renovado sentido, a la Universidad.

Retomo, en este propósito, lo que Enrique Dussel sugiere comprender como transmodernidad,

el horizonte que se abre [...] se trata no de una nueva etapa de la Modernidad sino de una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una edad en donde los requerimientos de la existencia de vida en la Tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, la propiedad, de las otras culturas.⁴²

Ahora bien, si, como dice Dussel:

en esa *transmodernidad* la humanidad no se internará en la universalidad unívoca de una sola cultura [...] una universalidad fruto de un proceso de identidad excluyente, sino que será un pluriverso donde cada cultura dialogará con las otras desde la semejanza común, recreando continuamente su propia “distinción” analógica vertiéndose en un espacio dialógico, mutuamente creativo.⁴³

Entonces, ello tendrá por consecuencia *instalar a la universidad en la vocación misma de retribujarse como pluriversidad*, y trabajar sus instrumentos de cultura desde pedagogías descoloniales que trabajen en correspondencia. Pero ahí, al parecer, no termina el problema. Tal vez, apenas comienza.

42 Enrique Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad* (Madrid: Akal, 2015), 100.

43 *Ibidem*, 101.

Santiago Castro-Gómez en una obra reciente lo ha podido en parte detectar cuando, en su intención de pensar el campo de la política, señala el hecho irrenunciable de que hay cuando menos cuatro instituciones que, si han de conservar su significación para lo político, deben ser atravesadas por la intención transmoderna, por ello afirma: “necesitamos reinscribir en una situación transmoderna: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica.”⁴⁴ El filósofo colombiano, cree, con Dussel, “que es posible una *transmodernización* de estas instituciones,”⁴⁵ pero pareciera reducir esta re-inscripción a una especie de proceder precavido ante el eurocentrismo, esto es, a atravesarles por el giro anti-eurocéntrico decolonial. Hemos de decir, ante ello, que de pleno en cierto flanco, cada una de estas cuatro dimensiones atraviesan ellas mismas a la Universidad (ciencia, Estado de derecho, democracia, crítica), si no es que la hacen y configuran en cuanto a lógicas imbricadas, lo cual nos haría decir que ello nos conduce a procesar desde una suerte de imaginación transmoderna el necesario capítulo universitario de tal proceder, esto es, la necesidad de comenzar a proyectar en la idea de una universidad posible, la agenda de una “universidad transmoderna,” o la de legitimar una pregunta por la misma.

Ahora bien, eso nos remite a intentar definir, de nuevo con Dussel, una cierta guía metódica que abone a una ruta constructiva, proyectiva, esto es, hacia aquellos sitios desde los que se nutre el concepto transmoderno,

lo que quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la *nada*, desde la *exterioridad* alterativa de lo siempre *distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location* [...]. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad [...] tendrá una pluriversalidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes.⁴⁶

Y se enuncia desde aquello que se ha dejado fuera por la modernidad, y que desde cualquier otro lugar de enunciación (que no sea el del margen, el del afuera), no es ya objeto de ninguna consideración, ni siquiera la deconstructiva, y que por ello debiera encontrar acomodo en las epistemologías otras, las que derivan del proceder decolonial con las categorías y el conocimiento que hasta ahora hemos heredado. Dichos conceptos, que serán los del intelectual crítico descolonial, bien pudieran encontrar su sitio en una futura y posible universidad transmoderna.

44 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Madrid: Akal, 2015), 358.

45 Ídem.

46 Ibídem, 283.

El filósofo chileno y la tradición

El filósofo chileno y la traducción

El filósofo chileno y la globalización

Eduardo Sabrowsky
Universidad Diego Portales

Debo el título de esta ponencia a un ensayo de Jorge Luis Borges —“El escritor argentino y la tradición”— publicado originalmente en 1951, en un contexto polémico que enfrentaba a Borges a los nacionalismos literarios, tanto de izquierdas como de derechas, que entendían su escritura como una suerte de europeísmo o cosmopolitismo servil. Pero quisiera que bajo este título se escucharan otros: “El filósofo chileno y la globalización,” entendiendo que la tradición a la que Borges apela es, de modo primordial, ese impulso expansivo, esa corriente historial que nos impele, y que hoy solemos llamar “globalización.” Y que se experimentaría, al interior de nuestra propia tarea, de nuestra propia profesión o vocación como un imperativo de traducción, de tránsito o translación entre lenguas, como “tarea del traductor,” *Die Aufgabe des Übersetzers* (Benjamin). Otro título, entonces: “El filósofo chileno y la traducción.”

La vinculación entre globalización y filosofía fue pre-*vista* lúcidamente por Martin Heidegger ya en las primeras décadas del siglo XX. Lo que llamamos “globalización” aparece ahí, no como un fenómeno histórico cualquiera, sino como aquello que constituiría el núcleo de sentido de la era moderna. Núcleo de sentido que se articularía en una metafísica de la voluntad —voluntad de orden, que produciría tanto un mundo humanizado como su otro, lo real entendido como caos, pre-dispuesto para y hacia ella. Y, metafísica que “fundamenta una era,” que para Heidegger traza un arco que abarca desde Descartes hasta Nietzsche.

Inherente a esta era, la era moderna, y a su metafísica, sería el despliegue a nivel planetario, globalizado, de la tecno-ciencia; despliegue que tendría su expresión en un imperativo de “movilización total” (*Die Totale Mobilmachung*, un término puesto en circulación por Ernst Jünger en 1931) que, como una suerte de tsunami histórico, no dejaría nada sin “echar a la parrilla,” sin perturbar esencialmente.¹ Nada. Tampoco, ciertamente, a la universidad y la filosofía. Ellas

1 Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” (Madrid: Alianza, 1995), 63-90. Todas las citas de Heidegger en este texto provienen de esta conferencia, dictada en 1938 en Friburgo.

estarían proyectadas de antemano hacia un futuro incesante, el de la investigación como empresa (*Betrieb*). Pero la palabra *Trieb* es “impulso,” “pulsión.” El sufijo *Be*: insistencia, repetición. Quizás: “emprendimiento”). Empresa que necesitaría, siguiendo la lógica de la movilización total, cada vez nuevos, mayores y más amplios insumos para su producción, de modo de nutrir siempre crecientes campos disciplinares, líneas, proyectos de investigación. Pero, advierte Heidegger, y la advertencia es relevante, “la palabra empresa no tiene aquí un carácter peyorativo” (a diferencia de la “mera empresa,” *des Blossen Betriebs*). Y comenta:

Con esta palabra (*Betrieb*) entenderemos por ahora ese fenómeno que hace que hoy día una ciencia, ya sea del espíritu o de la naturaleza, no sea reconocida como tal ciencia mientras no haya sido capaz de llegar hasta los institutos de investigación. Pero no es que la investigación sea una empresa porque su trabajo se lleve a cabo en institutos, sino que dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa. El método por el que se conquistan los diferentes sectores de objetos no se limita a acumular resultados. Más bien se ordena a sí mismo en cada caso, con ayuda de sus resultados, para un nuevo proceder anticipador [...] En la maquinaria necesaria en física para llevar a cabo la desintegración del átomo se encierra toda la física existente en la actualidad. Paralelamente, en la investigación histórica solo se puede utilizar el corpus de fuentes necesario para la explicación cuando las propias fuentes han sido convenientemente verificadas por medio de explicaciones históricas. En estos procesos el método de la ciencia se ve rodeado por sus resultados. El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del motivo interno que explica la necesidad de su carácter de institución.²

Heidegger, a la manera de Marx, considera que su diagnóstico es portador de una verdad, epocal e ineludible. Ello, precisamente, en la medida en que, por sobre Marx y su concepto económico de producción, su pensamiento pretende hacer visibles las líneas de fuerza que determinarían la producción del mundo moderno en cuanto tal, haciendo posible entonces “navegar” en él siguiendo tales líneas, hasta encontrar, eventualmente, una salida. Ignorarlas, en cambio, pretendiendo restarse a ellas en nombre de “valores” (“nadie muere por ‘meros valores,’” nos dice) sería, en cambio, estéril: “Ninguna era se deja relegar por el poder de una negación. La negación solo elimina al negador.”³

2 Heidegger, “La época de la imagen del mundo,” 69-70.

3 *Ibidem*, 79.

Con este preámbulo, vuelvo a la cuestión planteada, globalización, translación o traslado, traducción. En el mencionado ensayo, Borges considera la devoción de los escritores nacionalistas a la gauchesca, un género literario con sus raíces supuestamente profundas en la experiencia directa tanto de la vida en la pampa como en el idioma de sus habitantes, los gauchos. Y discierne en ello una paradoja fundamental. Escribe:

Los nacionalistas nos dicen que *Don Segundo Sombra* es el tipo de libro nacional; pero si comparamos *Don Segundo Sombra* con las obras de la tradición gauchesca, lo primero que notamos son las diferencias. *Don Segundo Sombra* abunda en metáforas de un tipo que nada tiene que ver con el habla de la campaña y sí con las metáforas de los cenáculos contemporáneos de Montmartre. En cuanto a la fábula, a la historia, es fácil comprobar en ella el influjo del *Kim* de Kipling, cuya acción está en la India y que fue escrito, a su vez, bajo el influjo de *Huckleberry Finn* de Mark Twain, epopeya del Misisipí. Al hacer esta observación no quiero rebajar el valor de *Don Segundo Sombra*; al contrario, quiero hacer resaltar que para que nosotros tuviéramos ese libro fue necesario que Güiraldes recordara la que había leído hacía muchos años; es decir, Kipling, y Mark Twain, y las metáforas de los poetas franceses fueron necesarios para este libro argentino, para este libro que no es menos argentino, lo repito, por haber aceptado esas influencias.⁴

Para Borges, todos los productos literarios son híbridos, mestizos. O, mejor, llegan a serlo, bajo la mirada erudita y suspicaz de ese lector que Borges pone a menudo en escena en relatos y ensayos. Así, no habría para nosotros experiencia directa, de “primera mano”; toda experiencia estaría ya mediada por algún tipo de inconsciente literario —la biblioteca que todo lector/escritor, tenga o no consciencia de ello, lleva a cuestas. Y la situación del escritor latinoamericano —ni aquí ni allá; ni en la pampa ni en Europa, sino en las “orillas,” para utilizar una frase acuñada por la pensadora argentina Beatriz Sarlo⁵— es entendida por Borges como el lugar privilegiado para aquella comprensión profunda de la literatura como tal. Borges, de hecho, compara esta condición de distancia con la postura de los escritores irlandeses frente a la cultura británica, y con la de los judíos frente a la cultura occidental en general: “Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga [a la de los judíos y los irlandeses]; podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas.”⁶

4 Borges, “El escrito argentino y la tradición,” *Obras completas*, vol. 1 (Buenos Aires: Emecé, 1996), 271.

5 Beatriz Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas* (Buenos Aires: Ariel, 1995).

6 Borges, “El escrito argentino y la tradición,” 272.

Escribir en las orillas no equivale a un cosmopolitismo abstracto; de hecho, muchas de las ficciones, ensayos y poemas de Borges remiten a la historia, la literatura, y la política de su ciudad y país natal: Buenos Aires, Argentina. Lo hacen, sin embargo, con consciencia de las operaciones de traslado y traducción que los admiradores nacionalistas de *Don Segundo Sombra* han bloqueado.

La cuestión de la traducción es central para la lectura de Kafka hecha por Judith Butler, erudita filósofa contemporánea. Me refiero, particularmente, a la posición tomada por Butler frente a una disputa entre la Biblioteca Nacional de Israel y el Archivo Alemán de Literatura en Marbach, por la posesión de algunas cajas con documentos inéditos de Kafka que habían sido conservados por Max Brod y que sus herederos pretendían subastar “por kilo.”⁷ En la disputa se enfrentaban una supuesta pertenencia “nacional” judía vs. la pertenencia lingüística a la lengua alemana (en su obra “habla la prosa alemana más pura del siglo,” escribió alguna vez Hannah Arendt). Frente a estas posiciones, Butler enfatizaba el carácter “translaticio” de Kafka, transitando entre el checo, el alemán y el yiddish.

Pero, más allá del dato biográfico, y esto es muy significativo, Butler argumenta a partir de una parábola de Kafka titulada “Mi destino.” Se trata allí de un viajero que, toda vez que es interrogado sobre su destino, dice (en alemán) *weg-von-hier, away from here*, lejos de aquí. En este sintagma Butler ve la cifra de una “poética de la no-llegada,” que se interpondría decisivamente a la plena apropiación judía o alemana del autor.

Pero también es posible ver ahí un gesto definitorio de una filosofía contemporánea que no deja de reconocer la corriente globalizadora que la arrastra. El gesto, que se señala por lo general mediante signos de puntuación ad-hoc (paréntesis, comillas, llamados a notas al pie, etc.) agrega algo así como una dimensión adicional al texto. Dimensión performativa, que, como un santo y seña, confirma la pertenencia a un modo de producción erudito (el modo que solo un vasto archivo globalizado hace posible), y a una circulación, una red formada por quienes, siempre lejos de aquí (*weg-von-hier*), están en condiciones de reconocer y repetir el gesto. Dimensión, por otra parte, compleja. Pues, por una parte, reconoce que la obstinación en aferrarse a la provincia de la (ya supuesta) propia lengua es estéril. Pero, a la vez, resiste a la tendencia a un monolingüismo de otro tipo, el de la traducción generalizada a una sola lengua, a una lengua inglesa que, en el intertanto, ha perdido su belleza y fuerza expresiva, para transformarse en una *globish*, la noche en la que todos los gatos son pardos.

Este, el de Butler, es el gesto de la traducción, el gesto que señala que el filósofo globalizado ha aceptado lo que Walter Benjamin a comienzos de los años 1920 llamó “Die Aufgabe des Übersetzers,” “La tarea del traductor.” Sobre este texto —suerte de *Urttext*, texto fundacional de la cultura académica de la traducción— ha

7 Judith Butler, “Who Owns Kafka?” *LRB* 33.5 (2011): 3-8 [trad. esp.: Judith Butler, “¿A quién le pertenece Kafka?” *¿A quién le pertenece Kafka?*, trad. Pablo Abufom (Santiago: Palinodia, 2014), 7-31].

llamado la atención recientemente el historiador Miguel Valderrama, escribiendo, una vez más, siguiendo el *dictum* de Derrida, “desde los márgenes de la filosofía.” Me refiero a un libro muy reciente, *Traiciones de Walter Benjamin*, en el cual Valderrama, en una espectacular puesta en abismo, se instala como lector privilegiado de las traducciones al castellano, precisamente, de tal texto fundacional.⁸

Buena parte del libro de Valderrama (¡léanlo!) gira en torno a una cuestión de traducción, la de los prefijos *Über* y *Fort* en las expresiones alemanas “*Überleben*” y “*Fortleben*,” que Benjamin emplea para caracterizar las posibles vidas de los textos bajo un régimen de traducción. Como señala Valderrama, dos de las traducciones al castellano más conocidas —Héctor A. Murena, Buenos Aires 1967; Arturo Navarro López para Ábada, *Obras*, Libro IV vol. 1, trad. de *Gesammelte Schriften*— no distinguen entre ambas: traducen mecánicamente (con el diccionario) por “supervivencia.” Contrasta con esto el trabajo de traductores que han abordado el texto con una sensibilidad especial (Valderrama menciona y cita a dos filósofos de nuestro medio, Pablo Oyarzun y Andrés Claro). Estos saben alemán, mejor incluso, conjeturo, que muchos germano-hablantes de origen: sensibles a los matices de dicha lengua, han diferenciado, traduciendo en cada caso por “supervivencia” y “pervivencia,” o “sobrevida” y “posvida.” ¿Qué se jugaría en esta mínima decisión terminológica? Algo no menor: la cuestión de si acaso la traducción, de alguna manera, se instalaría en una posición de soberanía (super) sobre el texto original, proporcionándole algo así como un suplemento de vida, o si, por el contrario, solo le aseguraría a éste una mera pervivencia o posvida.

Dos cuestiones llaman la atención aquí. En el aparato performativo de su texto, Valderrama reconoce, respecto a lo que sería una “buena” traducción de los textos de Benjamin, su deuda con dos connotados *scholars* del mundo globalizado de la filosofía y la “teoría”: Paul de Man y Samuel Weber, lectores cuidadosos que, sin duda, saben alemán. La segunda es que lo que impera, en el caso de estos *scholars* globalizados, y también en el de Oyarzun, Claro, y el propio Valderrama, es el modelo de la traducción poética, en cuanto traducción que opera a nivel de “lenguas puras,” liberadas de la obligación de comunicar. De esta manera, se configura un estilo de traducción que suele poner en segundo plano el significado de un texto, sea como sea que se establezca, dando preferencia a una lectura más bien sintomática, que entiende que todo pensar tendría alojado en su núcleo un no pensar, un inconsciente; que toda escritura debiera ser leída místicamente como una Escritura, en la cual todo en el texto, sin excepción, significa (en el límite: los espacios en blanco, las omisiones, todo, incluso las erratas). Jacques Rancière entiende que el inconsciente, así considerado, coincide con lo que el mundo moderno ha pensado como “Estética.” Así entonces, al menos en la vertiente que estoy considerando, la cultura global de la traducción remite a una estética.

8 Miguel Valderrama, *Tradiciones de Walter Benjamin* (Adrogué: La Cebra/Palinodia, 2015).

La cuestión de la traducción poética, de la traducción *de* la poesía, en ambos sentidos del genitivo, nos lleva a *Sobre árboles y madres*, la obra de Patricio Marchant y a la querella que entabla allí con la filosofía académica y con Roberto Torretti como su exponente. La querella podría entenderse, en principio, como la protesta del filósofo que, a partir de una lectura en profundidad de la poesía de Gabriela Mistral, quisiera fundar una filosofía de la Universidad de Chile, capaz de resistir a la “interpretación técnica del pensar.” Escribe Marchant:

Pero si la poesía chilena, pensada en su pensar, puede, como fundamento real, defendernos de la “interpretación técnica del pensar”, de los intereses de los otros, de aquellos sin patria, sin descuidar en nada, por cierto, el real “saber operante” de nuestra época técnica, este libro, en tantos momentos suyos contra la Universidad y, en todo caso, escrito directamente contra el Discurso Universitario, ¿no constituye acaso él mismo una lucha —verdadera lucha y lucha inserta en el contexto de una lucha mayor, su contribución a esa lucha mayor— por una real defensa de la autonomía real de una nueva Universidad; y, puesto que aquella Universidad que reconozca lo que la poesía chilena es, tomará para sí la primacía de las Universidades chilenas, igualmente, lucha, combate, por una nueva primacía real de la “Universidad de Chile”? ¿Gabriela Mistral, su poesía, la lectura de su poesía, esto es, ella “misma” contra los otros? Sin duda.⁹

Esta filosofía de la Universidad de Chile se contrapondría, además, a la evasión de la realidad por parte del Discurso Universitario; se pondría,

[...] pensar lo que es primeramente real para nosotros: el español, nuestra lengua, y Latinoamérica; y, como chilenos, pensar la poesía chilena, poesía conceptual como pocas, regalo para el pensar, que en ella se encuentran las ideas que en vano se buscarán en los escritos de los profesores latinoamericanos de filosofía [...]. Y, por cierto, triste resultado, el Discurso Filosófico existe en las Universidades chilenas solo como rechazo de la realidad. Definamos aquí la operación de la realidad, de nuestra realidad; realidad es ahí donde fuerza, dolor, pasión y concepto se soportan y se mantienen; ahí donde el nombre de Chile, es decir, de Latinoamérica, es cuestión y el no preguntar por él, el no proponer nombres, acusación: cuestión de estilo o de falta de estilo.¹⁰

Pero solo en principio. Porque, desde su mismo umbral, *Sobre árboles y madres* multiplica los gestos de pertenencia la misma deriva de la globalización, de la que ambiguamente, pareciera (con palabras como las anteriores) querer

9 Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres* (Adrogué: La Cebra, 2009), 135-136.

10 *Ibíd.*, 108-109.

restarse decisivamente.¹¹ En el umbral, en efecto, se lee, en alemán, la siguiente frase: *Notung! Notung! —so nenn'ich dich, Schwert!* (¡Necesidad! ¡Necesidad! ¡Así yo te nombro, espada! En una traducción estándar). La escena se identifica como Siegmund, *Die Walküre*, Acto Segundo; corresponde, en efecto, a la ópera de Wagner. Pero más abajo se traduce: “¡Desolación!, ¡yo te propongo como mi espada!” Y más abajo aún en la misma página se lee: “Traducción en la que se juega, se propone, la cuestión del nombre.” El gesto performativo primordial, el santo y seña —*shibboleth*— de la globalización, nos sale así al encuentro desde el inicio, en todo su despliegue: el original en alemán; la traducción poética, que supone una cierta escucha primordial del alemán divergente de la habitual (y a la vez, nos instala desde el inicio ante la desolada Gabriela); la conclusión bajo la forma de un enigma filosófico. Nada falta. Y en el caso de Marchant, se trata de lo que se podría llamar un gesto puro. Pues, en una nota más adelante, él mismo nos informa que, para las traducciones del alemán ha debido apelar a la amistad de Pablo Oyarzun. Es decir, su alemán no es suficiente. No obstante, no ha dejado de hacer el gesto, como una cuestión, ahora, de pura forma, de contraseña pura que entonces no hace más —pero tampoco nada menos— que señalar una pertenencia y solicitar un reconocimiento.

Consistentemente con esta inscripción, también con su dedicatoria a “la amistad” y “la generosidad” de Jacques Derrida, *Sobre árboles y madres* es, en lo fundamental, una notable lectura, una notable “traducción” de la poesía de Gabriela Mistral a la lengua filosófica y psicoanalítica, franco-alemana, europeo-comunitaria, de nuestra contemporaneidad. Una lectura que, eruditamente, traduce a la poeta a dicha lengua, la instala en su horizonte y en él la hace circular. Como el *Don Segundo Sombra* leído por Borges, *Sobre árboles y madres* no habría sido posible sin la frecuentación de ciertos cenáculos parisinos; no ya los del Montmartre de comienzos del siglo XX de Güiraldes, sino los de las *Grandes Écoles* finiseculares frecuentadas por Marchant y su amigo Derrida.

Desde este punto de vista, el dramatismo de la querrela contra Roberto Torretti, su *pathos* incluso edípico (Torretti es, en el libro de Marchant, una suerte de padre a quien se reprocha no haber cumplido con su elevada misión, en este caso “inaugurar o reinagurar, después de Andrés Bello, los estudios filosóficos en Chile”), se desinfla. Más bien, conjeturo, se trata de una querrela entre dos modalidades de la filosofía chilena de entrar en la globalización: entre una modalidad más clásica, francesa o franco-alemana, y una anglo-norteamericana. Querrela que no sería posible ignorar sin complacencia, pero que pierde su dramatismo, si se considera, por ejemplo, el modo como el propio amigo Jacques Derrida supo circular entre ambas.

11 ¡Pero ojo! A la encendida apelación a “pensar lo que es primeramente real para nosotros” citada más arriba, Marchant antepone las siguientes palabras: “Y son esas exigencias: con o como el trabajo teórico europeo, verdadero trabajo y no ideologías, el trabajo de nuestro tiempo.”

No obstante, Marchant instala también una suerte de autoengaño: el de quien, contraseña mediante, se instala en la corriente planetaria de la globalización haciendo como si estuviera haciendo otra cosa; como si estuviese autoafirmando la “Universidad de Chile” y una cierta chilenidad en su primordial “realidad.” Así, ha internalizado a fondo a su propio enemigo; o, más decisivamente, es él mismo el enemigo, que se nutre del mismo fármaco que debiera erradicarlo.

Por cierto, se le podría reprochar al filósofo “en la orilla,” al filósofo traductor y plurilingüe —por lo que he dicho, pienso que ambos son lo mismo— la unilateralidad de los intercambios que propone, que irían más bien desde el “centro” hacia la “periferia,” y no en el otro sentido (aunque con lo que Marchant hace —a diferencia de lo que a veces dice— y con disciplinas como los estudios culturales, el intercambio tiende a hacerse más balanceado). Lo que está aquí en juego es la cuestión centro/periferia, la cuestión del colonialismo. Esta es una cuestión sin duda alguna central, pero cuyo significado más profundo puede ser debatido. Porque el advenimiento de la modernidad europea (como se ve, por ejemplo, en los escritos de Thomas Hobbes) está marcado por guerra sin cuartel en contra de la “superstición” y “el mito”; por una implacable “revolución cultural” *avant la lettre*, en vista a erradicar las culturas e idiomas autóctonos en su propia tierra. Así caracteriza el fenómeno Jean-François Revel:

Se veía a la gente como portadora de esa huella fosilizada de un arcaísmo social y cultural; era tanto un indicador de su condición servil como la justificación de ésta. Las prácticas populares, por lo tanto, representaban una era pasada, nada más que un repositorio de las creencias erróneas de la humanidad y la infancia del hombre. [...] Lo que se había denunciado en nombre de la razón aceptada o del conocimiento científico era ahora invalidado al etiquetarlo como el producto de un grupo social inferior. [...] El dominio de lo popular era ahora el mundo negativo de las prácticas ilícitas, una conducta excéntrica y errática, la expresividad irrestricta y el enfrentamiento de la naturaleza contra la cultura.¹²

Dicho de otro modo, el dilema clásico latinoamericano —“civilización o barbarie,” en las palabras célebres del intelectual argentino decimonónico Domingo Faustino Sarmiento— ya se había ensayado en Europa, y más adelante sería la sustancia de la disputa ilustración/romanticismo que muchos debates latinoamericanos tienden a reproducir. Se diría que Europa tuvo que colonizarse a sí misma antes de volverse la Europa moderna e ilustrada que ha llegado a ser; la colonización en ultramar puede, así, ser entendida como la expansión del radio del sismo cultural que ya había deshecho la cultura tradicional europea para crear

12 Jean-François Revel, “Forms of Expertise: Intellectuals and the ‘Popular’ Culture in France (1680-1800),” en Steven L Kaplan ed., *Understanding Popular Culture* (New York: Mouton, 1984), 262.

el mundo moderno; un mundo, por lo demás, intrínsecamente relacionado con el descubrimiento/ingestión/creación del “nuevo mundo.”

Entendidas las cosas de esta manera, la diferencia entre “mundos” no desaparece, pero se complejiza: hay múltiples cortes, múltiples centros y periferias, múltiples “orillas” que demandan el gesto de la traducción. Una de éstas responde al nombre del filósofo Ludwig Wittgenstein, expatriado por excelencia: en tránsito entre Viena y Cambridge, entre el alemán y el inglés, entre la filosofía de Nietzsche, Schopenhauer, el idealismo alemán y Kant, y el análisis filosófico de Bertrand Russell; entre el judaísmo y el cristianismo; entre la filosofía académica y sus escapadas tolstoianas; entre, por último, el libro que sí pudo escribir (el *Tractatus*; el “libro del mundo,” como diría más adelante en su “Conferencia sobre la ética”) y el libro más importante para él, “el libro sobre la ética que realmente fuera un libro sobre la ética,” el cual justamente no se podría escribir en absoluto (“si un hombre pudiese escribir un libro de ética que realmente fuese un libro de ética, ese libro destruiría, como en una explosión, a todos los demás libros del mundo.”)¹³ En resumen: ni aquí ni allá sino en las orillas.¹⁴

¿Dónde está, en estas condiciones su filosofía, la filosofía? En sus *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein da una respuesta sugerente: “Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta” [*Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert*].¹⁵

G.E.M. Ascombe, una de las editoras del manuscrito que Wittgenstein dejó al morir en 1951, tradujo *feiert* como “to go on holiday” en la primera traducción al inglés de las *Investigaciones Filosóficas*, de 1953. Algo que P.M.S. Hacker y Joachim Schulte, en su 4ª edición de 2009, dejaron intacto, sin perjuicio de las extensas revisiones que sí hicieron. Y tienen razón, si recordamos que el verbo alemán *feiern* tiene como su significado principal “celebrar” —un significado que el inglés “to go on holiday” por cierto retiene, junto con el sustantivo *holiday*, que traduce der *Feiertag*. Si bien podría no ser exacta la traducción (*holiday* en inglés tiene una connotación religiosa, como *heilig* en alemán), tanto “to go on holiday” como *feiern* parecen indicar una excepción dentro del curso normal del tiempo,

13 Ludwig Wittgenstein, “A Lecture on Ethics,” *Philosophical Review* 74.1 (1965): 3-12, cita en 6.

14 El escritor argentino Ricardo Piglia capta limpiamente el filo (la orilla) que caracteriza a Wittgenstein. En *Respiración Artificial*, su célebre novela publicada originalmente en 1981, además de presentar en clave ficcional una discusión sobre la escritura de Borges que tematiza su estar en la orilla entre el “europeísmo” y el “nacionalismo,” Piglia nos presenta a un personaje, el filósofo polaco Tardewski. Este alguna vez fue discípulo de Wittgenstein; vive ahora exiliado en Concordia, un pueblo olvidado al norte de la Argentina. Perdidas las esperanzas de retornar a Europa, sobrevive dando lecciones de matemáticas a los hijos de los terratenientes de la zona. Tardewski puede ser entendido como un doble *Doppelgänger*: el de Wittgenstein, y el de Witold Gombrowicz, célebre escritor polaco (*Ferdydurke*), quien realmente vivió exiliado en la Argentina durante casi un cuarto de siglo (1939-1963), viviendo una existencia anónima y desprovista.

15 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. A. García Suarez y U. Moulines (Barcelona: Crítica, 1988), §38.

y no solo para el ocio, la falta de ocupación (lo que correspondería más bien a la variación anglo-americana *vacation*, nuestras vacaciones, que llevan en sí, desde su etimología, la sobra ominosa del “vacío”). Todo esto lo recoge también, por cierto, la traducción castellana de *feiern* por “fiesta”.

Sin embargo, vale la pena notar —y en su *Analytical Commentary* (1980), G.P. Backer y P.M.S. Hacker lo notan sin entrar mayormente al asunto— que Wittgenstein mismo favorecía “*when language idles*” (cuando el lenguaje está de ocioso) como traducción al inglés de *wenn die Sprache feiert*.¹⁶ Cabe preguntar, en suma: ¿es la filosofía es una excepción, un “día importante” dentro de la seriedad, la ética de trabajo, de los juegos de lenguaje? ¿O se trata de ocio? Pero ¿qué sería aquí el ocio? ¿Plenitud del *holiday*, de la fiesta? ¿O vacío de una *vacation*?

Pero lo que nuestro “filósofo en las orillas” rechaza como mero ocio no es la filosofía misma, sino la noción de que habría “problemas filosóficos” específicos hacia cuya solución los filósofos “trabajan.” Específicos, es decir, de alguna manera ajenos a la política, a la historia, al cuerpo, al amor y el odio, a la vida y la muerte; ajenos, más allá de tecnicismos, a las lenguas de las cuales la filosofía se nutre. En otras palabras, para Wittgenstein la filosofía no tendría su fundamento en ningún suelo, en ningún juego de lenguaje propio. Por lo tanto, cuando reclama uno para sí misma, ese deja de ser un fundamento, para transformarse en un vacío. Así, en un mundo que solo sabe del trabajo y del ocio, del trabajo y de las vacaciones, la filosofía solo podría entenderse como el deseo de una soberana excepción: no el opuesto a estos polos y el mundo que comprenden, sino el ejercicio —metafísico, y profundamente histórico (*geschichtlich*), agregaría Heidegger— de aprehender su significado más primordial. En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein asocia su propia práctica filosófica con la noción de *Übersicht*, una “visión sinóptica” que consiste en “ver conexiones”: “El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestro modo de representar, el modo en que vemos las cosas” (§122). Y, sugerentemente, se interroga en seguida: “¿Es esto una ‘*Weltanschauung*’?” Ahora, *Anschauung* (“intuición”) conlleva el significado de abarcar una entidad en su presencia inmediata. Relacionado con un mundo (*Welt*), esto no es nada que pueda lograr la cognición común y corriente: más bien, indica la posición a priori que hace posible la cognición, manteniéndose a la vez fuera de su alcance. En los términos del *Tractatus* y de la “Conferencia sobre la ética,” esto constituiría un límite, una orilla desde la cual se puede observar el mundo “como un milagro”: una posición excepcional, un día santo, una fiesta.

En las líneas anteriores he intentado caracterizar un gesto, el de la traducción y de la orilla, como gesto que reconoce el hecho duro, el *Faktum* historial de la

16 *An analytical Commentary to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press 1980), 95 (“Exegesis of §38”). La sentencia final de §132 es también significativa: “Las confusiones que nos mantienen ocupados surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío [*wenn die Sprache leerläuft*], no cuando trabaja”. Y el verbo *leerlaufen* se traduce por “vaciar”: es decir, crear un vacío (*die Luftleere*), una “vacación.”

globalización, pero que a la vez introduce en él una cierta distancia, un cierto juego. Pero quisiera, brevemente, decir algo más sobre el modo de producción y circulación del saber en el cual se inserta este gesto.

La filosofía en Latinoamérica se volvió una disciplina autónoma recién en las primeras décadas del siglo XX; hasta ese entonces, su práctica no se diferenciaba de preocupaciones generales, tanto políticas como culturales. La filosofía empezó a practicarse sistemáticamente en universidades cuya tarea no era entonces la producción de rendimientos cuantificables, sino la reproducción de la élites dentro del marco del estado-nación. Aquí y en otras partes, la masificación y la globalización han relegado ese modelo a la obsolescencia. Como bien entendió el intelectual canadiense Bill Readings a principio de los años 1990, la universidad que llama “de la cultura,” con su subordinación de la capacitación profesional a la formación entendida (una vez más en alemán) como *Bildung*, ha cedido su lugar a la “universidad de excelencia,” en la cual comunidades académicas globalizadas establecen sus propios estándares de rendimiento y excelencia.¹⁷

Paradójicamente, la filosofía, a falta de cualquier aplicación a ofrecer al mercado como índice de su productividad, se ha adaptado acaso demasiado bien a este modelo autorreferente: le pueden faltar fondos, en comparación con otras disciplinas, pero en las últimas décadas, las redes globales al interior de las que se desarrollan los debates filosóficos globalizados han florecido. Por un lado, esta es una buena noticia para nosotros, filósofos latinoamericanos en régimen de un cierto aislamiento: ahora, al menos en principio, tenemos acceso casi ilimitado a colegas, bases de datos bibliográficas, y archivos alrededor del mundo; podemos hacer filosofía, como lo quería también Patricio Machant, a la altura del “trabajo teórico europeo.” Pero el costo puede terminar siendo un aislamiento diferente y acaso más intenso: este es, el aislamiento del académico globalizado que, contra Wittgenstein, cree que la filosofía podría tener un campo (por ejemplo, el archivo de un determinado autor, del cual se podría leer todo lo que escribió —incluso lo más banal— para terminar, eruditamente, no entendiéndolo en lo absoluto).

Por otra parte, a falta de toda unidad sustantiva entre una variedad enorme de disciplinas en crecimiento, la única forma en la que se puede dar cuenta de su producción es a través de indicadores cuantitativos. Dicho de otro modo, el sistema universitario globalizado no tiene otra manera de distribuir sus recursos que la comparación cuantitativa de insumos y productos; finalmente, los resultados agregados de esta operación informan los rankings internacionales de las universidades, las herramientas que aseguran que la máquina reciba el combustible que requiere para seguir andando. Así que finalmente, en esta *Totale*

17 Bill Readings, *The University in Ruins* (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1996). Del capítulo “The Idea of Excellence,” hay una versión en castellano, “La idea de excelencia,” en revista *Papel Máquina* 2 (2009): 81-104, republicada en *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, eds. Raúl Rodríguez Freire y Andrés Maximiliano Tello (Santiago de Chile: Sangría, 2012), 29-78.

Mobilmachung, el trabajo intelectual tiende a ser reducido al trabajo simple, abstracto: a un producto medido contra un cierto insumo.

Pienso que estos son problemas muy reales y determinantes, sobre los cuales hay que reflexionar a fondo. Pero, pienso también, nada de esto conduce fatalmente a las figuras wagnerianas del héroe triunfante o del mártir derrotado. Una anécdota acerca de la publicación de *Ser y Tiempo*, en 1927, puede servir para ilustrar lo que digo. Se trata de lo que el mismo Heidegger llama “la extraña publicación de *Ser y Tiempo*”: el hecho de que su publicación tuvo que precipitarse debido a presiones del Ministerio Berlínés, que se oponía a ratificar su nombramiento como sucesor de Nicolai Hartmann en Marburgo debido a que Heidegger no había publicado nada en diez años. Frente a esta anticipación del lema “publicar o morir” y, más en general, del modo de producción de la universidad contemporánea, Heidegger se apresuró en publicar *Ser y Tiempo*; de este modo, solo 6 meses después de la publicación, consiguió el ansiado nombramiento.

La anécdota es recogida por el Patricio Marchant en *Sobre árboles y madres*. Con ella Marchant pretende explicar las insuficiencias de la gran obra de Heidegger; insuficiencias que Heidegger, aunque con reticencia, más de alguna vez reconoció, aunque explicándolas de otra manera. Pero que, para Marchant serían el resultado necesario de “escribir según las exigencias de producción de la universidad.”

La explicación de Marchant es plausible e interesante, pero lo ocurrido con la extraña publicación se puede entender de otro modo. Con y contra la marea, con y contra las exigencias de producción de la Universidad, Heidegger produjo la magna obra que *Ser y Tiempo* es. Con y contra exigencias de producción que caracterizan al mundo moderno, la universidad, la industria editorial, la de la imprenta y de la traducción nos ha dado una biblioteca de la cual no nos podemos quejar. Y la historia de la filosofía moderna, por no ir más allá, está llena de complejas relaciones y negociaciones con Ministerios, Emperadores y Emperatrices, Rectores y Editores poderosos, Fondos de Investigación, y un largo etc.

Más atrás he usado la imagen del *tsunami* para referirme a la globalización. Pero ir de frente, heroicamente, ante una ola enorme equivale, simplemente a ser arrastrado por ella sin más, de modo que el héroe pasa a ser de inmediato una víctima (ya ni siquiera un mártir). Ante esto, me atrevo a proponer una figura alternativa, muy californiana, pero también a estas alturas muy chilena: la del surfista. El surfista no se opone a la ola; más bien, se deja llevar por ella con el propósito de, en algún momento, usarla en su provecho, navegando con su impulso. Me permito aquí proponer el paradigma del filósofo surfista.

La desestatalización del conocimiento

La universidad en tiempos post-ilustrados

Ángel Octavio Álvarez Solís
Universidad Iberoamericana

La condición post-ilustrada de la universidad contemporánea

La universidad es y ha sido una contradicción histórica. Hace más de ochenta años, en 1930, José Ortega y Gasset declaró que el fracaso de la universidad provenía, básicamente, del siglo XIX. El error de este siglo radicó en que confió el poder emancipador del saber ilustrado al mito político de la institución universitaria. La universidad decimonónica no estuvo a la altura de los tiempos y exageró su dimensión educadora, pues atribuyó a la universidad una fuerza histórica, concluyó Ortega, “que no tiene ni puede tener.”¹ Con el tino del pesimista ilustrado, Ortega argumentó que la idea de universidad como figura de universalidad nunca ha sido del todo exacta ni estrictamente democratizadora. Desde su surgimiento en la Edad Media, la “universalidad” de la universidad no es más que un gesto de singularización y exclusión: la formación de una elite detentadora del saber académico capaz de instaurar el monopolio de la interpretación legítima. Sin embargo, Ortega explicó que la institución universitaria es igualmente un espacio de democratización, un lugar para que el “hombre medio” pueda adoptar *la cultura* y, de esta manera, asumirse como un sujeto de universalidad. La universidad es así una extensión de los modelos republicanos de ciudadanía. La contradicción surge, entonces, con el hecho que la universidad tiene una vocación ilustrada pero transmite las formas canónicas de la tradición: censura y emancipa, democratiza y segrega, pues el ser de la universidad radica en su malestar por la modernidad.

Por tal motivo, y para eso sirve la reflexión aristocrática de Ortega, cabe preguntarse si puede decirse lo mismo de la universidad del siglo XXI: si su crisis histórica depende directamente del fracaso de la universidad del siglo XX o, por el contrario, si el modelo actual de universidad está adaptándose a las nuevas formas de circulación del conocimiento. Efectivamente, el siglo XX probó que la universidad ilustra y censura, incluye y excluye, universaliza y estigmatiza, aunque este comportamiento podría ser extensivo a cualquier época histórica

1 José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 8.

de la universidad. Pero la universidad del siglo XX mostró, como ninguna otra institución, que tal entidad colegiada supone la disolución final de los Estados-nación debido a que fue cediendo espacio institucional al mercado como ente regulador del saber académico. En tal siglo, la economía-política del saber universitario indicó el tránsito de una gestión republicana a la formación de un régimen empresarial cómplice con la neutralización liberal universitaria. Aun así, la universidad está conectada históricamente con los avatares políticos de cada nación, pero cada nación proyecta un objetivo político a la universidad. ¿Qué son las cuotas universitarias de acción afirmativa sino la extensión compensatoria del multiculturalismo conservador estadounidense? ¿Cómo pensar la gratuidad de la universidad mexicana sin la neutralización de la revolución popular? La política universitaria fue una alegoría de las políticas nacionales con una excepción: la universidad global.

Para delinear el argumento general indicaré un caso más trágico. El 27 de abril de 1933, a unos cuantos días de asumir el rectorado de la Universidad de Friburgo, Martin Heidegger firmó, con motivo de la celebración del “*día nacional del trabajo*,” la primera circular dirigida a los docentes. La circular conminaba la nueva tarea de la universidad: “La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán llegará a ser la tarea futura más esencial de la universidad alemana.”² Asimismo, en los *Cuadernos negros*, Heidegger admitía que la posibilidad futura de la universidad alemana dependía de su propio aniquilamiento: “La universidad está muerta. ¡Viva la futura escuela superior de la educación de los alemanes para el saber!”³ ¿La universidad alemana es la objetivación del espíritu alemán o, como pensó el viejo Kant, la condición de la vida universitaria depende la afirmación radical de la autonomía, la distancia oportuna con el príncipe? En tal caso, más que afirmar la relación intrínseca entre el espacio universitario y los proyectos de nación, lo relevante consiste en analizar las formas típicamente nacionales de construcción del saber universitario para así poder dar cuenta de la “aparente” homogeneización de la universidad del siglo XXI. Por consiguiente, la hipótesis furtiva de este ensayo es que la universidad perdió su función ilustrada debido a que permitió la des-estatalización del conocimiento y, por extensión, la pregunta por la posibilidad de la universidad actual depende de la respuesta por la desaparición del Estado como horizonte de sentido.

El fin de la estatalidad indica un momento nuevo en la historia de la universidad. Ya en la década de los sesenta, el viejo Carl Schmitt vaticinaba el fin del Estado como operador mitológico sin preguntarse la relación de la universidad como espejo de Estado. Al perder el horizonte de estatalidad, la universidad admite cuatro opciones que pueden estar combinadas entre sí: (1) la privatización

2 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976) (Vittorio Klostermann: Alemania, 2000), 82.

3 Martin Heidegger, *Cuadernos negros* (1931-1938). *Reflexiones II-VI* (Barcelona: Trotta, 2005), 105.

paulatina del aparato universitario, (2) el repliegue comunitario de los saberes,⁴ (3) el advenimiento del dispositivo gerencial en las prácticas universitarias y (4) la instrumentalización social de la experiencia política de la universidad. Ante estas cuatro modalidades, resulta crucial distinguir previamente la diferencia entre *dispositivo* y *aparato*. Un dispositivo, para decirlo de manera general, es todo aquello que regula o puede regular las conductas individuales e institucionales. En cambio, un aparato activa la posibilidad histórica de los dispositivos en la medida que produce las condiciones de epocalidad pues mantiene una dimensión estrictamente técnica. Pueden existir aparatos sin dispositivos pero no dispositivos sin aparatos. Por ejemplo, el dispositivo de la perfección estética solo es posible por la posibilidad histórica del aparato de la cirugía cosmética. Análogamente, el aparato universitario contemporáneo posibilita el dispositivo gerencial porque el incremento de las funciones universitarias repercutió en la invención de un modelo de gestión multifuncional fuera de la administración estatal. El debilitamiento del Estado como entidad reguladora supone el fortalecimiento de los mecanismos gerenciales de los privados: la administración pura, la técnica universitaria, la burocracia de las inteligencias.

Por lo anterior cabe preguntarse qué fenómenos de la estatalidad posibilitaron la introducción de los dispositivos gerenciales en la universidad o, de manera inversa, qué aparatos universitarios motivaron la distancia respecto de la regulación pedagógica del Estado. Por ejemplo. Si la universidad alemana no puede ser explicada sin la estructuración luterana del seminario o la actitud fiduciaria de la nota al pie de página, o si la universidad francesa solicita un nexo causal entre la dramaturgia profesoral y la puesta en escena de la escritura por medio de la disertación, entonces la universidad iberoamericana no puede ser explicada sin la clasificación gremial de los saberes propia de una complicada lógica de división de poderes. ¿Cómo pensar la universidad latinoamericana sin la articulación hegemónica de las elites gobernantes? ¿No es acaso la noción de responsabilidad social propia de la universidad latinoamericana una forma oculta de política pública? ¿Los *think-tanks*, tan exitosos en la región, no apuntan a la imitación del modelo estadounidense precisamente porque son consejeros de príncipe? La universidad iberoamericana adopta la forma corporativa que más le conviene porque no dispone de un aparato como el seminario o la disertación como criterios

4 La tendencia del retorno del comunitarismo identitario se explica en cierta medida en la utilización de la vieja forma de la universidad para emplearla como un instrumento de legitimación comunitaria-popular sin por ello cuestionar el régimen neoliberal de exposición universitaria. Algunos ejemplos de este modelo universitario son la Universidad de la Tierra (Oaxaca, México) ligada al esfuerzo de comunidades autónomas, de intelectuales y artistas por formar una universidad fuera del Estado pero no del mercado o, con mayor complicidad del aparato estatal, la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Ecuador.

de identidad nacional.⁵ Por el contrario, la lógica de la universidad iberoamericana antes que nacional es estatal; guardiana de la tradición antes que creativa y emancipadora. De ahí que en el espacio iberoamericano el ensayo o el periodismo sean los modos hegemónicos de la comunicación de las ideas emancipadoras por encima de la investigación profunda o los impulsos de la teoría, pues el imperativo detrás de muchas prácticas universitarias consiste en ser la conciencia crítica y legitimizadora de las fuerzas sociales que impiden la modernización política. El problema aparece cuando la universidad latinoamericana incorpora como afecto nacional la estructura global de la circulación de los conocimientos.

En consecuencia, la afirmación sociológica acerca del fracaso de la universidad del siglo XX constituye, nuevamente, en la instalación de una nueva querrela por la legitimidad del saber universitario. Esta pregunta normativa, en el fondo, es la vieja pregunta por la obligación pedagógica del Estado: si el Estado tiene la obligación de educar, los saberes universitarios deben estar supeditados a las formas estatales del conocimiento o bien, si la condición de autonomía de la universidad radica en la independencia del aparato estatal, ¿por qué el mercado interviene sin regulación alguna en los frágiles procesos de la autonomía universitaria? La autonomía no es lo mismo que la independencia. El malestar proviene porque la desestatalización del conocimiento supuso el abandono del disciplinamiento de la soberanía estatal y, al mismo tiempo, abrió la posibilidad de una universidad post-soberana basada en los indicadores del mercado: acreditaciones, certificaciones, indexaciones, elementos que confirman que el conocimiento puede ser medido, cuantificado y, sobre todo, capitalizado como cualquier otra mercancía. La universidad es un bien público que se autogestiona como un bien privado. Nada novedoso, pero sí peligroso.

Para explicitar la relación entre Estado y universidad recordemos a un orgulloso burgués: Max Weber. En la célebre conferencia *Wissenschaft als Beruf*, Weber analizó los procesos de racionalización y diferenciación de la ciencia moderna en la que el Estado facilitó el proceso de secularización; sin embargo, al final de la conferencia Weber anticipó que el error de la juventud universitaria consistía en confundir la estatalización del conocimiento con la politización del conocimiento. La primera forma reside en la administración gubernamental del aparato

5 La pregunta por la responsabilidad social de la universidad queda supeditada en la pregunta por el saber posuniversitario; sin embargo, algunos teóricos defienden el modelo popular-republicano de la universidad porque consideran que la universidad es el espacio productor de hegemonía. Por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos, un *global professor* que tiene mucho impacto en la región, lo confirma: “La universidad debe ser motivada para asumir formas más densas de responsabilidad social, pero no debe ser solamente entendida de manera funcionalista en este sentido. La responsabilidad social de la universidad debe ser asumida por la universidad aceptando ser permeable a las demandas sociales, especialmente aquellas originadas en grupos sociales que no tienen el poder para imponerlas.” Boaventura de Sousa Santos, *La Universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad* (La Paz: CIDES/UMSA/ASDI-Plural, 2006), 142.

universitario. En contraste, la segunda forma entiende a la universidad como un aparato constructor de hegemonía, pues exige al profesor universitario algo que no puede ofrecer: la solución a los problemas nacionales. Weber recriminó a los estudiantes que lo criticaban por no comprometerse políticamente a lo siguiente: “Buscan en él un *caudillo* y no un *maestro*, pero solo como *maestros* se nos concede la cátedra.”⁶ El temor liberal de Weber, entonces, es la tentación carismática en el aula porque borraría la distinción decimonónica entre el político y el científico, ya que ambos son productores de hegemonía, pero cada uno con diferentes objetivos y metodologías. Por un lado, Weber desconfía de la instrumentación política de la cátedra universitaria porque asume que los profesores pueden comportarse como mandarines sin escrúpulos. Por el otro, considera que el saber universitario —la *ciencia* como él la llama— puede aspirar a una especie de neutralidad valorativa, a una ciencia libre de juicios de valor debido a que la universidad no tiene preferencia por ningún tipo de opción política. Sin embargo, la experiencia de la universidad contemporánea prueba la distancia y quizá la ingenuidad liberal con la cual Weber confió en la universidad como una institución ilustrada. ¿Será, acaso, que en la época weberiana la cátedra universitaria no era una continuación de la política por medios universitarios? ¿No es el concurso de oposición un proceso de cabildeo que depende del caudillo universitario? El propio Weber sabía que era imposible despolitizar el saber universitario y, por ende, justificó la necesidad de establecer límites al poder carismático de los profesores por medio del principio de colegialidad. El acto colegiado parte del principio de división de poderes.

Según Weber, la universidad es una entidad moderna, ilustrada, emancipadora, porque es un modelo de administración colegiada en el que la racionalidad burocrática permite la división de responsabilidades.⁷ Pero la experiencia reciente de la universidad prueba que no estamos en un caso amigable de división de poderes, sino que habitamos un momento de hiperinflación normativa en el que los procesos colegiados, las juntas de profesores y los informes de actividades superan, en ocasiones, a los coloquios, los seminarios de investigación y las clases en el aula. La administración universitaria actual equivale a la versión más perfeccionada de la jaula de hierro: los “hombres sin espíritu” son ahora evaluadores de procesos y, por extensión, de la legitimidad de los saberes universitarios según los criterios de las acreditadoras internacionales.

Finalmente, si el punto de partida es que la universidad contemporánea es una institución post-ilustrada no solo porque tiene conciencia explícita de su crisis como proyecto civilizatorio, sino porque dejó de aspirar a la emancipación precisamente porque otorgó prioridad normativa al proceso burocrático, entonces es necesario asumir las condiciones abiertamente econométricas de la universidad

6 Max Weber, “La ciencia como vocación,” en *El político y el científico* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 220.

7 Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

contemporánea. Este comportamiento, que para los administradores de alto rango es simple cálculo de costo y beneficio, está impulsado por el hecho que la universidad es un lugar de desplazamientos de clase en los que los profesores pueden llegar a ser tanto aristócratas sin nobleza como proletarios sin clase. La universidad es así un punto ciego de las querellas por la nueva lucha de clases: la lucha entre los administradores, los gestores y los profesores por incrementar el capital universitario a pesar que cambiaron las condiciones de estatalidad. La universidad es la alegoría clásica del espacio de antagonismo propio de la interacción entre el mercado y el estado.

El Sísifo universitario o de la gestión marrana

Michel de Certeau, un viajero sin lugar, un “caminante herido” como acertadamente lo tipificó François Dosse, explicó la cercanía que existe entre el aparato universitario y los cementerios: ambos trabajan con cadáveres. Sin embargo, este trabajo funerario no está motivado por impulsos necrófilos sino por la valoración de la paz sepulcral. La universidad es así “un lugar autónomo en donde un saber podría construirse en paz”⁸ y, al mismo tiempo, un espacio público y marginal en el que “el trabajo que allí se hace puede articularse sobre el conjunto de las prácticas sociales.”⁹ Por tal razón, sería exagerado afirmar que la universidad es solo lo que le interesa a los profesores universitarios, aunque los privados la instrumentalicen o los poderes públicos la reglamenten. La universidad es, por lo tanto, un espacio de disputa, un lugar y una metáfora, un *topo* y un *tropo*, en el que la producción de conocimiento y la formación profesional deben lidiar con las innovaciones intelectuales y con el resguardo de la tradición. La universidad es un oxímoron deseable: una entidad emancipadoramente conservadora o un instrumento conservativamente emancipador. Por estas razones, la universidad no puede estar en crisis porque la crisis es la forma institucional del aparato universitario. La pervivencia de una institución tan longeva, como la iglesia católica, depende de sus adaptaciones políticas y económicas para gestionarse como una institución permanente.

No obstante, tales propiedades corresponden más al antiguo modelo ilustrado y no al modelo gerencial recientemente adoptado por la universidad contemporánea. Sin riesgo a exagerar, es notable que el ingreso del paradigma gerencial cambiara radicalmente la vida institucional de las universidades. El cambio antes que administrativo fue moral: el profesor universitario es asumido como un *self made man*, razón por la cual el profesor-investigador debe *gerenciar* el capital universitario ya que tiene la suficiente autonomía para cumplir los fines superiores de la universidad. El trabajo universitario es capitalizado y como el capital se ha gerencializado, la universidad emula el comportamiento empresarial.

8 Michel de Certeau, *¿Qué es un seminario?* (México: Universidad Iberoamericana, 2011), 45.

9 Ibídem, 50.

La incomodidad surge porque no existe una conexión necesaria entre la vida universitaria y la gestión empresarial, pero nuestro error fue no poner la suficiente atención en la ética empresarial introducida en el *ethos* universitario. La cosmética del profesor universitario es cada vez más parecida a la del director ejecutivo de cualquier transnacional: el profesor universitario devenido en CEO (Chief Executive Officer) de la práctica universitaria.

Citaré un caso de tal olvido por parte de los pensadores de la universidad. Gary Becker, más conocido por el Nobel de Economía que por sus anotaciones misóginas, argumentó que una acción es racional cuando es capitalizable a partir de una decisión que restringe los grados de moralidad. Lo relevante es que el ejemplo que utilizó estuvo basado en una naturalización de la discriminación de género: si las mujeres lavan platos porque así maximizan su capital doméstico o los migrantes buscan la precarización para maximizar su capital cosmopolita, los profesores gestionan la universidad porque así maximizan su capital pedagógico. Es decir, la lógica de la máxima utilidad convirtió a la educación superior en un negocio que previamente debía ser moralizado para evitar así desdibujar las pretensiones modernas-normativas de la universidad. La administración universitaria es así una forma de moralización de la conducta gerencial adaptada a fines educativos.

En esta lógica económica, el profesor deviene *gestor* precisamente porque considera ilusoriamente que es “un hombre que se ha hecho a sí mismo” debido a sus virtudes intelectuales y no al férreo sistema de selección basado en la soberanía cosmética de las universidades. Por ejemplo, las universidades norteamericanas son, para las universidades latinoamericanas, el patrón de belleza académica en tanto que egresar de una *Ivy League* otorga, automáticamente, mayor prestigio social y mayor autoridad epistémica. La universidad norteamericana es así un modelo de competencia económica en el que los profesores activan el sistema de circulación del capital académico a partir de la formación de grupúsculo orientados a la defensa de los propios privilegios. Por tal razón, no es de extrañar que a las actividades primarias de la docencia y la investigación se sume una actividad suprema: la *gestión académica*. Esta práctica, que no es otra forma de decir “funciones burocráticas realizadas por el profesor con el mismo salario,” es la forma en que las universidades legitiman moralmente las soluciones a las crisis financieras motivadas por la des-estatalización de los saberes universitarios. Si el capital universitario vive del trabajo productivo de los profesores y lo productivo para el capital es lo que produce plusvalía, entonces es razonable que el profesorado constituya los bienes necesarios para que la universidad pueda subsistir. ¿No es este un momento de equivalencia entre el profesor como mercancía académica y el profesor como ganancia económica? Definitivamente, cualquiera de nosotros sabe que entre el preparar una clase, el diseñar una conferencia y el discutir con los alumnos respecto de llenar informes burocráticos, asistir a juntas y contestar el correo todos los días no existe equivalencia alguna. ¿Por qué ocurrió esta moralización del comportamiento gerencial de los profesores universitarios?

La explicación que permite comprender el tránsito del catedrático al gestor académico tiene una historia. Esta historia, por lo menos en algunos países de la región como México, fue posible debido a que surgió una nueva figura universitaria: el *académico público*. Tal personaje, que oscila entre la cátedra universitaria y la exposición en medios, se distingue del catedrático tradicional ya que es un síntoma de la adaptación barroca del modelo anglosajón a las prácticas universitarias americanas. El académico público representa la culminación ejemplar de la sintonía entre capital económico y capital universitario porque se trata de un experto formador de opinión pública capaz de mantener una cercanía con el poder político debido a la “autoridad científica” que le enviste. El académico público logra capitalizarse debido a que es un mediador entre la sociedad de masas y la elite científica: un guía del espíritu universitario que no niega de las necesidades del capital privado ni reniega del regalismo estatal. El académico público es el *exempla* del nuevo cortesano: la entidad que conecta la relación entre el mercado, el estado y la universidad para garantizar la producción de un nombre.

El advenimiento del catedrático en académico público supuso la subjetivación del capital universitario y abrió dos dimensiones. Primero, los profesores universitarios comenzaron a percibirse como *scholars* o como *global professor*, y cada vez más como *public intellectuals*. Esto sugiere que los profesores debemos obtener mayor visibilidad “mundial” para crear una *oferta de sí* que coincida con la demanda de los mercados académicos. Segundo, los profesores que no intentaron seguir este modelo adoptaron un comportamiento marrano tanto en su práctica académica como en su modelo de gestión universitaria. La *marranización* de la práctica universitaria es, ahora, una alternativa para reducir el impacto del mercado en la investigación universitaria: improductividad, inutilidad, ganancia del tiempo, del propio tiempo; ganancia del tiempo no-capitalizable.

El marrano es un crítico del poder. Por consiguiente, la intención final es emplear la figura del marrano no como metáfora sino como estrategia de existencia, como forma de vida: el marrano intensifica su vida porque vive en condiciones que impiden el despliegue de su *connatus*. El marrano no intenta eliminar el poder, pues no puede ya que está en situación de peligro y persecución, pero reduce el impacto del poder en su vida. Lacanianamente, el profesor marrano no solo intercambia el goce de la precariedad profesoral por el goce de la vida investigadora, sino que abandona el significado amo “profesor” para recuperar su nombre en la singularidad universitaria. Esto significa que el profesor universitario que ha logrado ser marrano en su universidad —siempre se es marrano en un contexto, nunca en general— no entra en confrontación directa con las autoridades pues descarta la militancia directa, ni tampoco ha devenido en decano pues no le interesa la hegemonía, sino que puede recuperar la fuerza de trabajo universitario porque ha logrado reducir la burocracia al mínimo. El profesor marrano, que puede asumir un oficio infrapolítico, es aquél que ha dejado de ser víctima del terrorismo burocrático porque ha decidido practicar, secretamente, la desobediencia académica. Para finalizar, expongo una serie de

máximas de la gestión marrana, sin argumento, sin explicación, sin fundamento, precisamente por su carácter marrano, secreto, críptico.

- Declararse públicamente incompetente frente a la burocracia.
- No aceptar comisiones al menos que sea vitalmente inevitable.
- No revisar el correo todos los días ni utilizar Facebook en vano.
- No te enfrentarás al decano o cualquier autoridad universitaria. Aunque te parezca incompetente, no olvides que por esta razón es una autoridad.
- Publica solo lo que realmente te interesa.
- No poner falsas tutorías ni dirigir tesis para incrementar el currículum.
- No ir a una reunión que sabes que fracasará de antemano.
- Evita ir en la medida de lo posible a la universidad: trabaja en casa, un café o donde puedas.
- En público genera una tensión entre la distancia y la cercanía con los estudiantes. No olvidar que los estudiantes son potenciales kamikaze.
- Regula el afecto carismático: los colegas son compañeros de trabajo, no tus amigos.
- Según la lógica modal, la universidad posible es la universidad disponible.

El gobierno común de la fábrica universitaria

Andrés Maximiliano Tello
Universidad de Playa Ancha

“Lo que una vez fue la fábrica ahora es la universidad.”¹ Esa es la premisa que la afamada red internacional de activistas *Edu-factory* busca poner en discusión, para hacer frente así a las transformaciones contemporáneas de la educación superior a nivel global. Dicha analogía entre la fábrica y la universidad, encierra un diagnóstico que parece recorrer de cabo a rabo la *crítica* actual de la nueva configuración del sistema universitario. No han sido pocos los que han subrayado las similitudes entre el nuevo ritmo de la producción académica y las cadenas de montaje fordistas, entre la apropiación del *saber-hacer* artesano por parte del taylorismo y la organización *managerial* del trabajo docente, o bien, aquellos que han denunciado la cada vez menos sutil comprensión de los estudiantes como “clientes” que compran “bienes cognitivos” en forma de titulaciones y certificados de estudios.

No obstante, existe un riesgo importante en asumir estos difundidos diagnósticos sobre el devenir fabril de la universidad. Su crítica se muestra insuficiente toda vez que asume con sorpresa la degeneración universitaria, como si esta se tratase de algo que atenta contra la propia naturaleza de tal institución.

Aquella crítica cae en el peligro de pensar que, en realidad, estamos frente a una situación nueva y no frente a una condición que *es propia* de la *universidad moderna*, o mejor dicho, que aqueja a *la universidad moderna* desde su constitución. Si aceptamos que esta última ha tomado forma entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, podríamos asumir además como tesis, que la *universidad moderna no se ha convertido hoy en una fábrica sino que siempre lo ha sido*. Al sostener que la condición fabril de la universidad moderna es de algún modo fundacional, no se pretende negar la particular organización empresarial desarrollada por nuestras universidades en las últimas dos décadas. No cabe duda, como en su momento lo apuntara Bill Readings, de que el ideal moderno de la

1 The Edu-factory Collective, *Toward a Global Autonomous University. Cognitive Labor, the Production of Knowledge, and Exodus from de Education Factory* (New York: Autonomedia, 2009).

universidad como motor del progreso nacional se encuentra arruinado y que, entre sus escombros, se levantan hoy conglomerados transnacionales que compiten en el mercado sin límites de la educación. Pero esta transformación de la universidad, en realidad, no es más que una forma de “modernización empresarial,” es decir, puede entenderse precisamente dentro del despliegue de la condición fabril que es propia de la universidad moderna, y que desde un primer momento busca acabar con los resabios de las antiguas asociaciones o agrupaciones universitarias medievales.

Como bien se ha descrito en los sendos volúmenes sobre la *Historia de la universidad europea*, editados por Walter Rüegg, entre los siglos XVII y XVIII, las universidades occidentales comienzan a ser gradualmente intervenidas y reguladas por las máquinas estatales, en un proceso que va de la mano con la profesionalización y la secularización de sus enseñanzas. Así, tal cual lo indica Rainer Müller, el Estado pasa a concebir a “las universidades básicamente como ‘fábricas’ de nuevos empleados para el servicio civil y clerical, cuya educación estaba sujeta a las normas utilitarias de la *Res publica*.”² Esta nueva condición moderna de las instituciones de educación superior ha sido igualmente advertida por Kant en *El conflicto de las facultades* (1798), de manera casi testimonial. En las primeras líneas de dicho ensayo, el filósofo de Königsberg señala:

[...] no anduvo falta de inspiración aquel a quien se le ocurrió por primera vez la idea de tratar *fabrilmente* todo el conjunto del saber (propiamente las cabezas consagradas al mismo), proponiendo poner en práctica dicho proyecto mediante la división del trabajo entre tantos *profesores* o docentes públicos como disciplinas hubiese, los cuales, en tanto que *depositarios* de las distintas materias, vinieran a constituir una suerte de comunidad científica, llamada *Universidad*.³

Creo que podemos detenernos en varios elementos de esta conocida apertura del texto de Kant. Primero, desde luego, en el tratamiento *fabril* de la institución universitaria. Si bien podría objetarse que esto no es más que un simple gesto retórico (como lo hace, por ejemplo, Jacques Derrida en su lectura de *El conflicto de la facultades*⁴), lo cierto es que Kant no deja de insistir en la funcionalidad casi orgánica que la universidad cumple en relación con el gobierno estatal, al estar encargada de suministrar los profesionales que este último requiere. La metáfora fabril hace eco, al mismo tiempo, de un *proceso de industrialización mayor* de la época, al cual ya se había referido Kant también a propósito del

2 Rainer Müller, “Student Education, Student Life,” en *A History of the University in Europe: Volume 2, Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, eds. Hilde de Ridder-Symoens y Walter Rüegg (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 326.

3 Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades* (Madrid: Alianza, 2003), 61. Énfasis agregado.

4 Jacques Derrida, *La filosofía como institución* (Barcelona: Juan Granica, 1984), 19-58.

naciente y rentable negocio editorial, en sus cartas a Friedrich Nicolai.⁵ Pero en medio de esta conversión fabril de la sociedad en general, la particularidad de la universidad reside no solo en la producción de libros y artículos sino en la producción del saber *a través* de sus profesores, que son el *soporte material* del mismo (los “*depositarios* de las distintas materias,” señala Kant). Los profesores *encarnan* pues la producción del saber en la fábrica universitaria, incluso de un modo más radical que el que se materializa en los archivos donde los resultados de sus investigaciones se almacenan, pues en cierto modo, esos archivos se *nutren* de los cuerpos docentes. De ahí que la *división del trabajo* se muestre aquí como una estrategia de organización productiva, que resulta ser de algún modo fundacional para la universidad moderna y su condición fabril.

Por supuesto, al recurrir a la idea de *división del trabajo*, Kant pretende menos hacer eco de Adam Smith que establecer una diferencia entre las funciones y los *límites* de las Facultades superiores y la Facultad inferior, sobre la cual tendremos que volver luego. Basta por ahora acentuar que el reconocimiento de la organización fabril en la universidad abre inmediatamente una pregunta que va más allá de sus ramificaciones disciplinarias y la especialización de los “depositarios” del saber, para llegar a las *condiciones materiales* del *trabajo universitario*. Desde esa perspectiva, los miembros de la “comunidad científica,” que Kant llama Universidad, parecen menos nivelados en su condición de eruditos.

Cualquier “idealización” del trabajo universitario contrasta de ese modo con la compleja naturaleza que este adquiere a partir de su acelerada conformación fabril. Ya lo indica con agudeza Max Weber, en su colosal obra *Economía y Sociedad*, a propósito del desarrollo de la dominación burocrática en el terreno de la investigación y la enseñanza científica durante la primera mitad del siglo XIX, cuando la aparición de los primeros “Institutos” o laboratorios permanentes dentro de las universidades genera crecientes necesidades de *medios materiales de producción*. Entonces, afirma Weber, “por su concentración en manos de los jefes oficialmente privilegiados se produce una separación entre la masa de los investigadores y profesores, y sus ‘medios de producción,’ análoga a la que tiene lugar en la empresa capitalista entre los trabajadores y los mismos medios.”⁶ La observación de Weber destaca de ese modo la temprana formación de cierto estamento docente privilegiado dentro de la *fábrica universitaria* que tiene como consecuencia una clara diferenciación con el resto del profesorado, o de la mayoría de los obreros del saber.

Desde luego, podría objetarse que estas tempranas consecuencias de la división del trabajo dentro de la universidad responden únicamente al desarrollo de disciplinas como la química, la biología o los diferentes conocimientos técnicos,

5 Immanuel Kant, “Sobre la impresión de libros: dos cartas al señor Friedrich Nicolai,” *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba, 1999).

6 Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 737-738.

vinculados de modo más inmediato con el amplio desarrollo industrial del resto de los sectores productivos durante el siglo XIX. No obstante, la temprana precarización entre el profesorado universitario no aparece únicamente en institutos y laboratorios, sino que recorre todas las facultades de la universidad, más allá de sus ritos solemnes y sus modos auráticos, incluso en las humanidades. Un ejemplo de esto es la tradicional figura alemana del *Privatdozent*, que denominaba la habilitación inicial que cualquier académico obtenía antes de alcanzar un cargo fijo en la fábrica universitaria. Todo *Privatdozent* podía impartir clases en la universidad, aunque sin remuneración del gobierno, dependiendo exclusivamente del modesto dispendio de los estudiantes que lograrse obtener. Vínculo universitario, como jornaleros o “temporeros” del saber, que se aprecia en gran parte de la experiencia curricular de la élite filosófica moderna. El mismo Kant, antes de ser nombrado catedrático, se desempeñaría casi quince años (entre 1755 y 1770) bajo esta precaria modalidad de trabajo. Condición paupérrima reflejada en una carta, que Ernst Cassirer reproduce más tarde, donde el filósofo de Königsberg solicita por última vez el puesto de catedrático al ministro y al rey. Allí, Kant escribe:

Esta primavera cumpliré 47 años, y los progresos de mi edad comienzan a inquietarme cada vez más ante la carencia de medios seguros de sustento para el día de mañana [...]. Mis años y la escasez de recursos que permiten sustentarse a costa de la universidad, [...] anularían y destruirían en mí toda esperanza de poder ganarme el sustento futuro en mi patria, en caso de que fuese rechazada mi humilde solicitud.⁷

Las penurias económicas de Kant, de acuerdo con lo que hemos venido señalando, no son la excepción sino la regla en la organización fabril de la universidad moderna. Sería ingenuo suponer que estas formas de precarización, donde la división del trabajo remitía tanto a la funciones desempeñadas como a la clasificación de los puestos y sus remuneraciones, corresponden solo a un estado inicial de la fábrica universitaria. Su continuidad y agudización llega, sin duda, hasta nuestros días. En Chile, por ejemplo, hay un total de 65.393 docentes en todo el sistema universitario, de los cuales solo el 28,9% tiene una jornada completa, mientras que el 62% esta compuesto por profesores hora o *profesores taxi*. Es decir, se trata de casi dos tercios del total de docentes universitarios, cerca de cuarenta mil académicos, que no tienen un contrato de trabajo formal con la Universidad y que por lo tanto no tienen acceso a cotizaciones de salud, ni previsión, ni seguro de cesantía, que trabajan horas extras no remuneradas, sin derecho a vacaciones ni antigüedad laboral (casi a la manera de las fábricas del siglo XIX). Esto significa que la mayor parte de los profesores universitarios en Chile se ven imposibilitados de constituir sindicatos o negociar colectivamente. Son la expresión más patente

7 Ernst Cassirer, *Kant. Vida y doctrina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1948), 143.

de la precarización actual del trabajo universitario y forman parte de aquella clase social en incremento que la Fundación Sol denomina como el “*boletariado*.”

Habría entonces que tomar en serio la *división del trabajo* en la conformación de la universidad moderna, extremando el gesto de Kant, en tanto esta división remite a las funciones y clasificaciones de los “depositarios” del saber en el espacio académico, a *cuerpos* docentes que ya no pueden representarse como *un cuerpo homogéneo*, sino a cuerpos singulares, cuerpos diferenciados de docentes situados, corroidos, desplazados e implicados de manera heterogénea en los movimientos de la fábrica. En otras palabras, la división del trabajo docente da lugar a una *división social del trabajo en las universidades*. Por lo mismo, se hace necesario entender la emergencia de la fábrica universitaria sobre todo desde Marx.

El proceso de *escisión* fundamental del *trabajo vivo* detallado por Marx en *El capital*, que va desde las formas de cooperación simples incorporadas al taller capitalista, pasando por la mutilación del trabajador con el desarrollo de la manufactura —que lo convierte en un obrero fragmentado—, hasta llegar a la gran industria, que tiende a separar definitivamente el trabajo y el conocimiento, encuentra de algún modo su consumación en la fábrica universitaria. En ese sentido, tal como anunciábamos al comienzo, si la condición fabril es propia de la universidad moderna, lo es justamente porque *la fábrica universitaria está marcada por un proceso activo de generación/desposesión de conocimiento*: no puede producir sin expropiar al mismo tiempo a los cuerpos docentes que la conforman, a las “cabezas consagradas al saber” aludidas por Kant. Aquí, la división del trabajo se muestra principalmente como *división social del trabajo* en tanto la especialización académica y la estratificación comienzan a desligar de manera desigual a sus trabajadores del producto mismo de su trabajo. Es ya con las universidades de la época de la gran maquinaria donde la ciencia y el saber comienzan a ser concebidas de modo explícito como potencias productivas separadas del resto de las relaciones de producción social que las han hecho posibles.

Pese a ser una fábrica de dimensiones menores en medio del panorama industrial decimonónico, la universidad se encumbra pronto como un eje del progreso capitalista en los incipientes Estados nacionales, y por ello, no sería arriesgado sostener que es válido también para las llamadas Escuelas superiores aquello que Marx sostiene sobre las industrias: “Lo que pierden los obreros parciales se *concentra* enfrentado a ellos en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las potencias intelectuales del proceso material de la producción se les contrapongan como propiedad ajena y poder que los domina.”⁸ De ahí, por supuesto, el paso posterior a la privatización de la investigación basada en un conocimiento que es común, y derivada muchas veces

8 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I/vol. 2 (México: Siglo XXI, 1975), 440.

del financiamiento público, era solo cuestión de tiempo, como ocurre hoy con las patentes farmacéuticas o con los avances en el campo de la biotecnología.

Todavía más claro aún, en sus *Borradores (Grundrisse)* de 1857-1858, Marx dedica un sugerente fragmento a la reflexión sobre las máquinas en la configuración del capitalismo, que podría servirnos hoy para describir de algún modo el funcionamiento de la máquina universitaria. Aquí se apunta que la última metamorfosis de los medios del trabajo, una vez insertos en el proceso de producción del capital, convierten al sistema de maquinarias industriales en una suerte de autómatas, capaz de ponerse en movimiento a sí mismo por una fuerza motriz, aunque este está compuesto tanto por órganos mecánicos como intelectuales. El trabajo humano se presenta aquí, sostiene Marx, “subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, solo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo.”⁹ Para Marx, la producción social ya no aparece entonces como fruto de fuerzas humanas sino como propiedad del capital en tanto que este ingresa como maquinaria (o *capital fijo*) al proceso productivo mismo. Podemos decir entonces, parafraseando a Deleuze y Guattari del *Anti-Edipo*, que el capital se presenta así en la forma de una nueva superficie de inscripción para toda la producción social, convirtiéndose en *cuasi-causa de la producción maquínica*, es decir, del proceso productivo general del cuerpo social. De una forma similar, las máquinas universitarias gestionan hoy el saber y las destrezas de la labor humana en sus diferentes niveles (intelectual, ingenieril, científica, artística, etc.), pero se exponen ante los trabajadores y las trabajadoras como fruto de un poder extra-humano, de un organismo que subsume el trabajo vivo en el trabajo objetivado. El protagonismo de las máquinas universitarias, mediante la producción de investigación científica y “activos intelectuales” de diferente tipo, se ha hecho más evidente hoy con el paradigma del I+D (investigación y desarrollo), cuyo objetivo es orientar la producción científica exclusivamente a las utilidades del negocio empresarial.

Ahora bien, si tal como hemos remarcado, nos parece fundamental reconocer que la división social del trabajo y la organización fabril de la universidad son constitutivas de esta última, al menos en su forma moderna, ¿podríamos acaso pensar hoy un funcionamiento distinto de la máquina universitaria, concebir *otro modo* de su organización fabril? Tal vez se podrían encontrar algunos elementos para esbozar una respuesta tentativa a esto en el mismo texto de Kant, pues la división del trabajo, como se sabe, opera allí no solo para realizar una distinción general entre las facultades superiores y la facultad inferior, sino para describir al mismo tiempo el conflicto irreductible que acontece entre ellas. Si las facultades superiores ocupan un lugar privilegiado en tanto se encargan de abastecer a la

9 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 2 (México: Siglo XXI, 2009), 219.

maquinaria estatal (y bien podríamos decir aquí también, a la máquina capitalista acoplada a ella), suministrándole los elementos necesarios para gobernar al “pueblo” e impartir sus doctrinas a través de la reproducción de clérigos, juristas y médicos, en cambio, la facultad inferior, o de filosofía, se restaría de este criterio instrumental, ocupándose únicamente de juzgar todo aquello que pueda relacionarse con la “verdad.” El resultado de esta formulación de Kant es bien conocido: mientras las facultades de teología, derecho y medicina necesitan acatar las doctrinas impuestas por el gobierno para cumplir precisamente con su función en la fábrica estatal, la facultad inferior ha de contar con el privilegio de ser independiente de los mandatos del gobierno, pues debe ser capaz de someter a examen libremente la *verdad* (conforme a los principios del pensar en general, la legislación de la razón) y de expresarse públicamente, esto es, de hacer uso público de la razón.

Sin embargo, la autonomía que reclama Kant para la Facultad inferior presenta una paradoja, bien subrayada por Derrida: los efectos políticos de la legitimación de la libertad incondicionada de la Facultad inferior no dejan de hallarse controlados por un poder exterior a la Universidad. La fábrica, en último término, pertenece al Estado, al menos en ese momento histórico del modo de producción universitario. La autonomía de la Facultad inferior se ve así, simultáneamente, en situación de heteronomía.¹⁰ Las consecuencias de ello, por supuesto, se aprecian en el llamado al orden que el monarca, Federico Guillermo II, hace en su misiva a Kant en 1798. La respuesta del filósofo es de sobra conocida, y no me detendré en ella. Pero *sí* me parece importante destacar cómo Kant reserva a la Facultad inferior el sentido mismo de la Universidad, en su concepción tradicionalmente moderna: la del apego irrestricto a la razón y el espíritu crítico. Y, sin embargo, la paradoja no hace así más que incrementarse, pues la crítica no puede aspirar al gobierno, en tanto su libertad es incompatible con dar órdenes. Precisamente por ello, lo sabemos, existiría un constante conflicto al interior de la Universidad, entre el ala derecha de la misma, integrada por las facultades superiores que son representantes de los estatutos gubernamentales, y el ala izquierda, encarnada por la facultad inferior, que no puede sino defender la verdad y plantearse como una oposición crítica a la constitución del gobierno.

La división del trabajo en la fábrica universitaria se torna de esa manera en una división claramente política. Se convierte en el conflicto mismo que hace funcionar a la Universidad como tal, así como es el conflicto latente a la *división social del trabajo* el que permite operar a la fábrica en su forma capitalista. Pero esta similitud entre la “fábrica universitaria” y lo que aquí llamaremos la “fábrica industrial” es solo parcial. A diferencia de la “fábrica universitaria,” una vez que el conflicto aparece en escena en las industrias, es decir, una vez que se *actualiza* aquello que estaba latente, es la propia división del trabajo la que tiembla. El conflicto de la “fábrica industrial” se desborda justamente cuando la

10 Derrida, *La filosofía como institución*, 24.

división social del trabajo es interrumpida por el control obrero de los medios de producción. Este desborde del conflicto inmanente a la división del trabajo fabril, esta actualización que *interrumpe los límites* que dividen la producción social en la fábrica, no ha conseguido su análogo aún en la fábrica universitaria. En otras palabras: si podemos decir que la universidad moderna se ha constituido como una fábrica, quizás sea esta una de las pocas organizaciones fabriles que en más de dos siglos no ha sido todavía, aunque sea momentáneamente, desbordada por sus obreros, bajo la forma de la toma del control de su propia producción.

Desde luego, al subrayar la contención relativamente exitosa del conflicto que ha caracterizado a la fábrica universitaria, no tratamos de negar o infravalorar las diversas movilizaciones estudiantiles que durante el último siglo se han tomado en más de una ocasión la fábrica universitaria. Al contrario, esas movilizaciones de la fábrica han sido quizás los momentos más prometedores para la actualización de su conflicto latente. Pero también es cierto que en la mayoría de esas movilizaciones el profesorado, el cuerpo docente, ha actuado de manera marginal, re-estableciendo incluso en medio de las marchas la división del trabajo en su sentido más crudo: la del trabajo intelectual y el trabajo manual.

Lo anterior refuerza la paradoja de que la fábrica universitaria genera una crítica que no puede establecer la condiciones para su propia autonomía, cuestión que explica en cierto sentido por qué la heteronomía a la que estaba expuesta la universidad en los tiempos de Kant ha podido ser tan bien aprovechada por el mercado en nuestros días. De hecho, ya no es el rey el hace los llamados al orden, sino que ahora es el propio mercado el que parece determinar el cierre de las Escuelas o el despido de los y las trabajadoras. O bien, tal como relata Christian Laval, el mercado retira simplemente el financiamiento a la investigación, del mismo modo en que la empresa Nike suspendió su participación financiera en las universidades de Michigan, Oregon y Brown, luego de que algunos de sus estudiantes criticaran el empleo y la explotación de niños en sus filiales extranjeras.¹¹

De esta manera, lo que me parece aún provocador en el texto de Kant, además de sugerir la temprana organización fabril de la universidad, es que en la división social del trabajo que la sostiene podría encontrarse al mismo tiempo la condición para su suspensión. Esto, desde luego, contraría la lectura que, por ejemplo, Derrida hace del mismo texto, pues según él, *El Conflicto de las Facultades* se esfuerza principalmente en mantener el sistema de límites, que establecen las dos clases de Facultades, las fronteras entre la izquierda y la derecha (frente a las cuales, señala Derrida, la deconstrucción no se posicionaría, sino que actuaría más bien como un “incansable parásito”¹²). No obstante, podría decirse que el establecimiento de las fronteras universitarias no resulta en Kant una cuestión tan rígida, pese a que esto último es lo que impulsa el conflicto mismo de las facultades.

11 Christian Laval, *La escuela no es una empresa. El ataque neoliberal a la enseñanza pública* (Barcelona: Paidós, 2004), 73.

12 Derrida, *La filosofía como institución*, 54.

Ocurre entonces que la propia división del trabajo universitario parece albergar la posibilidad de ser interrumpida por la actualización del conflicto sobre el cual se dispone su propio sistema de límites. Y si esa determinación no resulta entonces ser tan rígida, esto significa que Kant de algún modo plantea al mismo tiempo una división del trabajo en la Universidad que es capaz de suspenderse, sin que por ello esto implique el cierre de la fábrica (y me veo tentado a decir: casi como en la autogestión obrera de las fábricas... pero, tal vez, eso sería *exceder los límites* de la interpretación del texto). El momento en cuestión en que la división del trabajo en la fábrica parece ser suspendida, emerge cuando Kant define a la filosofía, ya no como un puesto institucional, como un sector limitado de la universidad, sino como un *bando*. Cuando los osados tutores de las otras facultades se hacen pasar por taumaturgos para conquistar al pueblo, Kant señala que este último abandona con desprecio “el bando de la Facultad de filosofía.”¹³ Ese *bando* no es sino aquel del que cualquiera puede formar parte toda vez que es capaz de hacer uso de la propia razón, es decir, se trata del bando de la autonomía como emancipación de la minoría de edad, para usar la célebre fórmula de *¿Qué es la Ilustración?*

El *bando* de la filosofía suspende entonces necesariamente las fronteras de la división del trabajo en la misma fábrica universitaria porque, en el fondo, cualquiera puede formar parte de este bando, tan solo hace falta que ejercite para ello su propio entendimiento. En consecuencia, el bando de la filosofía no podría aceptar límites, ni siquiera barreras disciplinares, pues no es necesario ser filósofo ni filósofa para ejercitar la crítica. El bando actúa entonces menos como una facción jerárquica y más como una *bandada*, al igual que los vuelos conjuntos de los pájaros donde no hay líderes sino un complejo sistema de relevos en la guía coordinada del trayecto. El *bando* de la filosofía se asemeja de ese modo a las *manadas* deleuzianas.¹⁴

Pero ¿cómo puede darse esta interrupción de la *división social del trabajo* en la universidad? ¿acaso una crítica del *bando* o la manada, puede superar la paradoja de *los límites* que, en este caso, no es sino la de una autonomía que renuncia a gobernar la universidad, es decir, la paradoja del gobierno universitario? Si los bandos o las manadas se forman a partir de la renuncia a las jerarquías fijas de los cargos y de la disposición simultánea al relevo coordinado de la guía, en principio, parece que la libertad individual no basta para que esta suerte de suspensión de los estratos universitarios se lleve a cabo. La autonomía del *bando de la filosofía* no puede *desistir* del gobierno del colectivo que lo mueve surcando las fronteras universitarias. La *crítica* requiere entonces de un *suplemento* que la convierta ya no solo en un ejercicio de la libertad de expresión, sino que le permita al mismo tiempo *asegurarla*. Por lo mismo, quizás sería más pertinente en este punto suplementar la forma en que Kant piensa la *autonomía* del *bando*, con el

13 Kant, *El conflicto de las facultades*, 80.

14 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2002), 39-40.

modo en que Foucault, en sus últimos trabajos, plantea el *gobierno de sí*, el cual conlleva al mismo tiempo una dimensión ética y política, pues para gobernarse uno mismo es necesario, simultáneamente, ser capaz de gobernar a los otros. *Crítica y gobierno* parecen estar así íntimamente asociados. A propósito de los pliegues subjetivos de la antigüedad clásica, gracias a las técnicas de la “*epiméleia heautoû*” y la “*parrhesia*,” Foucault sostiene que el “gobierno de sí” es un requisito imprescindible para conducirse moderadamente hacia los demás y, por lo tanto, incumbe no solo a una práctica individual sino también colectiva, a la relación con los otros.¹⁵ En esta conjunción entre crítica y gobierno se juegan así los modos de una *producción de lo común* y de la mutación del espacio de relaciones y jerarquías que atraviesan la fábrica universitaria.

La manada de la filosofía no solo interrumpe entonces las fronteras de la Facultades cuando promueve el ejercicio de la crítica (y cuando se cuida, al mismo tiempo, de no pasar de contrabando con ello una nueva división entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, o entre el trabajo teórico y técnico), sino que interrumpe la *división social del trabajo* universitario cuando *instala espacios de una producción de lo común* en la propia fábrica. Una instalación de lo común que no apela, en ningún caso, a una supuesta naturaleza o propiedad sustancial de la comunidad universitaria. Al contrario, constituye más bien un *modo de producción de lo común singular*, que sus trabajadores y trabajadoras pueden *performar*, de manera siempre diferente e irreductible, en aquellos momentos en que irrumpe la actualización del conflicto latente en la universidad.

15 Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).

“No basta con ser mujer”

Una aproximación crítica a los Estudios de Género en Chile

Inger Flem Soto
Universidad de Chile

I. El Género en Chile: Dictadura y transición

Es de particular importancia, antes de realizar una crítica a la institucionalización del feminismo, mediante su estabilización en ONGs y Centros de Estudios de Género, recordar que este fue un pilar importante de cuestionamiento teórico-político en la lucha antidictatorial. Los movimientos de mujeres de los 80, divididos principalmente entre las autónomas y aquellas ligadas al movimiento socialista, “abrieron la diferencia entre la política (la expresión orgánica e institucional de las luchas de intereses que protagonizan la conquista y/o ejercicio del poder) y lo político (todo aquello que agita lo social con sus múltiples conflictos ideológicos-culturales y sus antagonismos de identidad y representación).”¹ Esto implicó un compromiso del quehacer político feminista no solo relacionado a la recuperación de la democracia, sino también a la incorporación de las micropolíticas de lo cotidiano en la comprensión de la política tradicional.

Raquel Olea y Nelly Richard diagnostican una clausura de dicha impronta en la transición democrática, que ha significado su fragmentación y dispersión en los años 90’, explicado tentativamente por la redirección de estas fuerzas en las nuevas opciones que el aparato estatal, controlado por la Concertación, comenzó a ofrecer (ONGs y la creación del Servicio Nacional de la Mujer). El repliegue a estos espacios habría sido movilizadado por el deseo de expandir la conciencia de género y de ganar una mayor representación para las mujeres dentro de la institucionalidad gubernamental estatal. Sin embargo, esto significó la imposición de un encuadre conservador y de tono moderado al momento de abordar estas temáticas dado que, por ejemplo, el SERNAM, ligado a la Democracia Cristiana, re-orientó lo que alguna vez iban a ser políticas públicas de igualdad, derechos reproductivos y no-discriminación sexual, hacia el binomio *mujer-familia*.²

1 Nelly Richard, *Feminismo, género y diferencia(s)* (Santiago de Chile: Palinodia, 2008), 67-68.

2 Nelly Richard, “La problemática del feminismo en los años de la transición en Chile”, en *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, comp. Daniel Mato (Buenos Aires: CLACSO, 2001), 227-239.

Por otra parte, “las nuevas reglas de adecuación del saber a un modelo social que privilegia criterios —tecnificados— de pragmatismo y eficiencia, desplazaron lo feminista-militante hacia lo profesional,”³ dándoles protagonismo a las ONGs como laboratorio de ideas o *think tanks* que les proporcionan datos funcionales a los organismos de Estado. Así, comienzan a aparecer los Centros de Estudios de Género, “áreas destinadas a dotar de legitimidad y reconocimiento académico a una suma de conocimientos que, con mayor o menor radicalidad crítica, trabajan el corte de la división masculino/femenino como eje de poder/saber en el análisis de varias disciplinas (historia, antropología, sociología, literatura, etc.).”⁴

Estos nuevos espacios prestados cristalizan un quehacer feminista moderado en comparación con las dinámicas agitadoras y contestatarias de las luchas antidictatoriales. “Las mismas mujeres que habían impugnado el sistema de categorías del modelo político tradicional pasaron luego a reclamar identidad dentro de estas mismas categorías, formulando una demanda de reconocimiento *por y en* el orden de regulación simbólica y normalización institucional que había sido anteriormente cuestionado por ellas.”⁵

De este modo, se va abriendo una brecha que separa el estar situado dentro y fuera de la academia,⁶ cuyo carácter es político de acuerdo con las críticas del feminismo autónomo.⁷ Habría que preguntarse, a raíz de una lectura que considera este *adentro* como partícipe de una política identitaria, ¿qué constituye esa falta de politicidad del que sospecha el feminismo que se piensa fuera de la academia? ¿Cuáles son los timbres que la academia imprime en estos lugares, y cuáles son los costos de enmarcar un quehacer feminista en la universidad?

II. ¿Es posible pensar un ejercicio feminista dentro de la academia?

Debemos preguntarnos ante todo ¿qué significa una práctica feminista en su inscripción en la universidad? Si es que, siguiendo a Alejandra Castillo, afirmáramos que “la práctica de una política feminista demanda necesariamente interrogar y cuestionar aquellas identidades y diferencias que subyacen a las

3 Ibidem, 230.

4 Ibidem, 230-231.

5 Ibidem, 231.

6 Con “afuera de la academia” nos referimos, por ejemplo, a colectivos feministas que han nacido en poblaciones, o que se han articulado alrededor de la no-heterosexualidad, lesbianismo, transgenerismo/transsexualidad, editoriales independientes, colectivos de arte y performance feministas no-universitarios, además de la corriente del feminismo autodenimado “autónomo” que se sitúa epistémica y críticamente desde esta exterioridad.

7 Para ahondar en el surgimiento, desarrollo, y contenidos del feminismo autónomo, ver Jules Falquet, “Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias,” *Universitas Humanística* 78, no. 78 (2014): 39-63, y Ximena Bedregal, “El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria,” fecha de acceso 30 de abril de 2016, http://www.mamametal.com/articulos/en%20pdf/Hitoria_autonomas_mex.pdf

prácticas y discursos del orden patriarcal,”⁸ deberíamos consecuentemente entender el feminismo como un ejercicio crítico. Esto último entendido aquí como un emplazamiento donde se exponen las contradicciones e insuficiencias de un sistema en cuestión; o, en palabras de Joan W. Scott, la puesta a prueba de aquellos puntos ciegos que aseguran coherencia y estabilidad al ignorar o negar ciertas contradicciones.⁹

Por lo tanto, y siguiendo a Richard, “lo feminista” (como también “lo femenino”) no deben ser concebidos como contenidos predeterminados, “sino como estrategias de enunciación y puntos de vista que usan la diferencia genérico-sexual para deconstruir valores y reconstruir significados en torno a las constelaciones fluctuantes de la identidad, la diferencia y la alteridad.”¹⁰

Propongo que entender el ejercicio analítico en un marco feminista significa desafiar las mismas categorías establecidas de los estudios de género, históricamente comprendidos como estudios de *la mujer*, organizado no por una política identitaria, sino por un género (*genre*) investigativo. Es decir, desestabilizar lo que se ha asumido como despliegues naturales enraizados en la diferencia sexual. Por consiguiente, un ejercicio cotidiano de corte feminista parecería significar el desafío a las políticas identitarias en torno al género que se establecen en un espacio, en este caso un departamento, una facultad, una universidad; cuestionando las formas de relacionarse de los agentes de ese entramado social.

A partir de lo anterior, asumiremos la posibilidad de comprender un ejercicio feminista en la Universidad en este doble movimiento: en su actividad analítica y de producción teórica, por una parte; y en su capacidad de re-articulación de modos de relaciones en el entramado social, por otra. De ahí se desprende la necesidad de preguntarse por la politicidad de los Estudios de Género. ¿En qué medida las investigaciones realizadas en estos espacios pueden efectivamente ser consideradas feministas? ¿Cómo es posible medir aquello? Y en cuanto al segundo movimiento mencionado, ¿representan estas instancias una fractura para la lógica social interna de su espacio? ¿Efectivamente desafían las construcciones identitarias que ahí se (re)producen, o solo acaban por continuarlas?

III. Los costos políticos de la asimilación en la academia

Jacques Derrida se preguntó, en uno de los encuentros del seminario del Pembroke Center for Teaching and Research on Women (Brown University) en 1984, si es que acaso la institucionalización de los estudios de mujeres no implica que arriesgan ser solo otra celda en el panal universitario. Nos dice: “si la Ley es la condición de

8 Alejandra Castillo, “Tránsitos: entre la academia y el feminismo. Entrevista con Alejandra Castillo,” *Al Sur de Todo* 4 (2013).

9 Nelly Richard, *Feminismo, género y diferencia(s)*, 7.

10 *Ibíd.*, 8.

la institución, si la institución es la Ley, entonces los guardianes de la institución son también los guardianes de la Ley. Y en la medida que la investigación en los estudios de mujeres gana legitimidad institucional, ella también constituye, construye y produce guardianes de la Ley.”¹¹

Más de 30 años después (aunque con la diferencia de una década en el caso de nuestro territorio), continuamos preguntándonos por el estatuto político de los Centros de Estudios de Género/de Mujeres/Feministas en su calidad de institución universitaria. Podríamos argumentar, por una parte, que efectivamente hay una escisión de carácter político que diferencia el feminismo como práctica y las actividades realizadas en los estudios de género. Como señala Alejandra Castillo:

[a] diferencia de los estudios de género, organizados desde un principio como un campo de saber determinado al interior de la universidad, el feminismo se organiza necesariamente como interrupción política de éste y otros órdenes de significación. Su vocación es política, y necesariamente negativa. Debe serlo si quiere darle espacio al porvenir, si ha de mantenerse fiel a su vocación de acabar con el orden existente.¹²

En esta medida, la relación del feminismo con la institución universitaria solo podría ser táctica, “pues la universidad —no hay que olvidarlo— es un aparato o dispositivo de engendramiento del estado de situación en que vivimos.”¹³

Visto de este modo, los estudios de género más bien perpetuarían el orden existente en su espacio en lugar de interrumpirlo, deviniendo efectivamente *una celda más* según la metáfora derrideana. Sin embargo, podríamos proponer que, pese a ser un campo de saber inscrito en una institución, esto no resta la potencial dimensión política de esta actividad. Esto se podría sostener si consideramos, por ejemplo, que el reconocimiento o denuncia de la (re)producción del falogocentrismo —en sus diversas vertientes y formas— dentro de la academia, supone ser también un modo de interrupción de la lógica de producción del saber inscrita en una institución universitaria neoliberal. En este caso, la pregunta se dirigiría más bien a analizar qué tan asimiladas están las producciones de los estudios de género en la academia, ya sea en sus contenidos o modos de producción, evaluación y difusión, y sus posibilidades de confrontar estas normalizaciones.

No obstante, si hemos de serle fiel a lo que Castillo realmente está señalando, es menester reconocer que ahí se guarda una crítica a la reproducción de políticas identitarias que históricamente han devenido estos espacios. Pero esto puede aplicarse no exclusivamente a su objeto, a saber, *la mujer*, sino también al modo en que estos conocimientos se han venido produciendo. Dicho de otra forma, habría

11 Jacques Derrida, “Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida,” *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 16 (2005): 139.

12 Castillo, “Tránsitos: entre la academia y el feminismo. Entrevista con Alejandra Castillo.”

13 Ídem.

que observar el lugar desde el cual se habla, y los efectos que la asimilación en la academia ha tenido en la realización de este tipo de estudio.

Como hemos venido anunciando, la consideración del trabajo teórico como una forma y herramienta de lucha ha suscitado desconfianza y sospecha en un sector del feminismo, particularmente en aquella más fuertemente ligada al activismo social. Richard ve que este sector históricamente ha considerado la teoría como un mal que reproduce “las condiciones de desigualdad opresiva ligadas a una “división del trabajo” que opone jerárquicamente— el pensar al hacer, la abstracción de los libros a la concreción de la vida material, la especulación mental al contacto físico con la realidad diaria, la clase media intelectual al mundo popular, etc.”¹⁴ Y, aunque importantes trabajos teóricos se han realizado en estos espacios —logrando la (re)apropiación de discusiones históricamente hegemónicas por el ojo y la pluma masculina, o incluso abriendo paso al tratamiento de nuevos nudos de investigación antes obliterados—, es necesario relevar que “esta producción teórica lleva inscrita la marca predominante del contexto internacional que más fuertemente la sustenta y la organiza a través de su cadena de universidades y series editoriales que hacen circular los discursos desde los centros de validación metropolitana hacia la semi-periferia latinoamericana.”¹⁵

La asimilación en la academia y su consecuente regulación institucional ha llevado a los Estudios de Género a desarrollarse dentro de los marcos de una política identitaria que forzosamente también ha tenido históricamente un anclaje en un cierto colonialismo teórico al momento de abordar sus investigaciones. De este modo, posiblemente una de las críticas más contundentes a la producción teórica universitaria respecto al género, y que tensiona la discusión desde la relación metrópolis-periferia/Norte-Sur, es aquella que proviene desde el discurso post- y des-colonial. Un ejemplo de ello en Latinoamérica (pues fuera de nuestro territorio podríamos citar numerosas referencias tales como Angela Davis, Chandra Mohanty, Gayatri Spivak, entre otras), y que quisiera aquí rescatar, es la que realiza Yuderkys Espinoza cuando postula que no solo habría una influencia, sino que se trataría más bien de una “colaboración entre los feminismos hegemónicos del Norte y del Sur, en complicidad con los proyectos de recolonización del subcontinente por parte de los países centro, en la producción de la sujeta subalterna y en beneficio de sus propios intereses.”¹⁶

Dicho de otro modo, “una buena parte de las feministas de la periferia, gracias a sus privilegios de clase y raza, si bien en desventaja en relación a sus compañeras del Norte, en sus propios países se han beneficiado de los marcos conceptuales occidentales y etnocéntricos que producen —como su otro constitutivo— a la

14 Nelly Richard, “Feminismo, Experiencia y Representación,” *Revista Iberoamericana* LXII (1996): 733.

15 Ídem.

16 Yuderkys Espinoza, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional,” *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 14, no. 33 (2009): 37.

‘mujer (negra, india, pobre, lesbiana, ignorante) del tercer mundo.’ Ellas participan activamente en el proyecto que hace imposible la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana.”¹⁷ De este modo, “la ‘mujer del tercer mundo’ queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente que construye a la ‘Otra’ monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otra.”¹⁸

Si bien es importante mencionar que esta falencia está tratando de ser corregida en la actualidad mediante el énfasis en la interseccionalidad¹⁹ en las investigaciones, hay problemas de acceso que no se pueden resolver mediante una mera toma de conciencia investigativa. El problema de la subalternidad femenina en la academia también constituye parte de lo que implica la posibilidad misma de acceso a la universidad: hay una segregación de raza y clase a nivel social general que se replica en la entrada a estos espacios, y por ende, a la posibilidad de trabajo académico, que permite y refuerza que solo cierta combinación de posiciones sociales tengan lugar en dichos espacios, y que por lo tanto estas subalternas subalternicen a las otras, en la creación de una “Otra” local.

Entonces, sobre toda producción teórica inscrita en la academia, cabe preguntarse: ¿se puede hablar de esta Otra, en estos espacios, sin violentarla epistémicamente, hasta el punto de ser incongruentes sus pretensiones políticas iniciales con su actividad final? Dicho de otro modo, ¿pueden los estudios de género ser feministas? ¿Qué remedio puede haber para esta brecha? Es más, ¿pueden estas mismas investigadoras hablar desde sus trincheras creadas dentro de la Universidad? ¿Acaso el espacio mismo no limita sus posibilidades de habla? ¿Este idioma impuesto, estas modalidades de investigación, además de coartar las posibilidades investigativas mismas, acaso no fuerzan también a callar? ¿Cómo inventamos nuevas lenguas bajo la obligación, por ejemplo, de publicaciones estandarizadas? Estando en un lugar que históricamente no les ha pertenecido, ¿no está acaso su mera existencia parcialmente constituida por un elemento de subversión o resistencia? En resumen, y retomando la pregunta de Derrida, ¿pueden estos espacios ser potencialmente considerados algo más que solo otra celda en el panal de la universidad?

17 *Ibíd.*, 47.

18 *Ibíd.*, 48.

19 La *interseccionalidad*, concepto acuñado por la jurista Kimberlé Crenshaw (1989), señala que las estructuras de opresión son múltiples y simultáneas, y en sus interacciones dan lugar a sistemas complejos de exclusión. Esto obliga a incorporar y cruzar categorías como raza, clase, religión, edad, género, entre otros, en el análisis de situaciones de desigualdad.

IV. La presencia de prácticas feministas organizadas en la institución universitaria

La moderación y obligación de conservadurismo, al que hace referencia Richard cuando habla de las mutaciones del feminismo durante la transición a la democracia, se ven actualizadas en la desconfianza que, según lo visto, suscitan los Centros de Estudios de Género, entre múltiples subjetividades feministas que se mueven fuera de la academia, debido a su carácter institucional.

Hemos de recordar que la actividad universitaria se sustenta en tres pilares: investigación, docencia y extensión. Hasta el momento hemos revisado la reticencia del feminismo exterior en relación con los primeros dos aspectos, pero también ésta se perfila hacia sus alcances sociales (es decir, en las relaciones que establecen con otros actores, estamentos, organizaciones, etc.). Un ejemplo a lo referido a las labores de docencia e investigación, es que la observación de sus objetos o métodos de investigación muchas veces se ven forzados a ajustarse a criterios neoliberales del gobierno o de la universidad, sin con ello desconocer que al interior de estos espacios también hay numerosas investigadoras con líneas individuales, más críticas que las de las instituciones a las que pertenecen. Esto suscita resquemores a nivel de producción intelectual, que también se pueden ver reflejados en críticas del orden post- y des-colonial.

Ahora bien, una crítica a esta específica forma de institucionalización no puede ignorar la importancia del cuestionamiento de la hegemonía patriarcal y del falogocentrismo en la academia neoliberal, en la medida que este ejercicio permite la introducción de reconfiguraciones, tanto en la producción del conocimiento, como en las formas de relacionarse de las personas al interior de la universidad. En este sentido, podríamos decir que la presencia de los estudios de género, o (como yo quisiera considerarlas) de las investigaciones con perspectiva feminista, también guardan una potencial politicidad en este tercer aspecto, esto es, instalando en el imaginario colectivo de la comunidad una crítica a las formas de relación falogocéntricas que existen y se reproducen inter- y trans-estamentalmente.²⁰

20 Para ahondar en la misoginia y prácticas patriarcales que atraviesan la institución universitaria, ver Luna Follegati, "Feminismo y Universidad: Reflexiones para una Educación no Sexista," en *Educación No Sexista. Hacia una Real Transformación*, ed. Silvana Del Valle Bustos (Santiago de Chile: Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres, 2016). Aquí Follegati identifica prácticas tales como: la segregación horizontal y vertical en los distintos niveles (estudiantes, académicos/as y funcionarios/as); la distribución por sexos en los espacios de trabajo/estudio (repartidos en distintas facultades y áreas) y en posiciones jerárquicas diferenciadas (cargos directivos y jerarquía académica mayoritariamente masculina); la existencia de brechas en remuneraciones diferenciadas por sexo, en perjuicio de académicas y funcionarias (en relación a los mismos niveles de formación y perfeccionamiento); la constatación de prácticas machistas y discriminatorias (desigualdad en el trato y problemáticas como acoso sexual en profesionales y estudiantes), entre otros.

No obstante, además se observan críticas a la práctica (o falta de práctica, dirán algunas) “feminista” ejercida por estos espacios. Un ejemplo importante de esto ocurrió recientemente (2015-2016), cuando sectores de la comunidad universitaria acusan a estos lugares de un silencio sistemático frente a casos de acoso sexual hacia estudiantes en sus propias facultades. Es importante evidenciar que, en este caso en particular, la movilización en defensa de la estudiante afectada fue gestionada, desde el inicio, por los estudiantes de la facultad, impulsada principalmente por la Secretaría de Géneros y Sexualidades (SeSeGen),

La SeSeGen, organismo feminista de base conformado en el 2011 al alero de la coordinación estudiantil, adquirió protagonismo durante las movilizaciones al cuestionar el carácter sexista de la educación en Chile, levantando la discusión respecto de qué es lo que se esperaba de la reforma en esta área en relación con las demandas que conciernen al género: fin del sexismo en el aula, igualdad de oportunidades y acceso para mujeres y trans, análisis del currículo educativo, etc. En los años siguientes, su relevancia dentro de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile fue cada vez mayor, dado que la ausencia de protocolos de la institución para enfrentar casos de acoso, por ejemplo, hubo de ser cubierta por las y los estudiantes movilizadas.

La importancia de evidenciar este punto reside en que no es que no haya prácticas feministas organizadas en la institución universitaria, sino que no proliferan con igual fuerza y determinación desde todos los estamentos.

Si bien la intención aquí no es singularizar responsabilidades —dado que, como hemos revisado hasta el momento, la mera existencia dentro de un espacio tan hostil como lo puede ser una universidad forzada a desenvolverse bajo estándares neoliberales porta consigo una serie de complicaciones para los actores que se mueven en su interior—, sí podemos al menos afirmar que

no basta con ‘ser mujer’ —con pertenecer al grupo discriminado de las mujeres— para activar en la cultura y en la sociedad los efectos de transformación crítica que se espera de lo minoritario. El solo hecho de ‘ser mujer’ no garantiza siquiera que una representante de lo femenino adquiera conciencia respecto de cómo se ejerce la violencia simbólica de la desigualdad sexual, ni que se sienta espontáneamente motivada para luchar contra ella. Solo la ‘conciencia de género,’ fortalecida críticamente por los avances teóricos del feminismo, permite des-naturalizar las identidades sexuales y problematizar las relaciones de género en términos de construcciones simbólico-discursivas y de articulaciones político-sociales.²¹

21 Richard, *Feminismo, género y diferencia(s)*, 82.

V. La urgencia de una práctica feminista en la academia

Lejos de dar respuesta a las múltiples preguntas que se fueron planteando, este espacio, pensándose como apertura, propone invitar a la discusión. Pues, pese a las limitaciones que conllevan la inserción y asimilación en un espacio académico, cruzado a su vez por los intereses ideológicos y económicos que respaldan dichos espacios, la ocupación e intervención de ellos no deja de ser necesario y deseable.

Si asumimos que, como señala Castillo, “la universidad es un aparato o dispositivo de engendramiento del estado de situación en que vivimos,”²² como integrantes de dicho dispositivo se hace relevante al menos tratar de buscar las formas de resistencia que desde adentro pueden colaborar a su desarticulación, en vistas de que no hay espacio que no deba ser intervenido por el feminismo para que no sea un lugar de opresión. Si nos preguntamos acerca de la posibilidad de pensarlo desde adentro, no debemos dejar de atender las experiencias de feminismo que se han levantado desde el estamento estudiantil; pero también es fundamental dirigirse al estamento de trabajadores que, aunque escasamente abordados en este artículo, no pueden ser relegados en la consideración de los agentes que constituyen la comunidad universitaria.

Respecto a las reticencias hacia los estudios de género, este *feminismo institucionalizado*, se torna significativo considerarlos desde un punto estratégico, pues

la teoría es también lo que le permite al sujeto transformar esa realidad dada como natural al abrir los signos que la formulan a nuevas combinaciones interpretativas capaces de deshacer y rehacer sus trayectos conceptuales, de desordenar los marcos prefijados de comprensión y de reinventar nuevas reglas de inteligibilidad de lo natural y de lo social. Para el feminismo, renunciar a la teoría sería privarse de las herramientas que nos permiten *comprender y modificar* a la vez el sistema de imágenes, representaciones y símbolos, que componen la lógica discursiva del pensamiento de la identidad dominante. Sería contribuir pasivamente a que sus *mecanismos significantes* permanezcan incuestionados.²³

Por ello, y dado que no abandonaremos ningún espacio que pueda ser resignificado, es relevante encarnar la actitud de permanente cuestionamiento y sospecha, tratando de encontrar intersubjetivamente los puntos de fuga que se esconden en espacios prestados, pero también instalando una ética relacional feminista, tanto en presencia como en producción.

Entender los estudios de género como una práctica intelectual feminista implica reconocer que el género no puede reducirse a ser un área temática, pues en

22 Castillo, “Tránsitos: entre la academia y el feminismo.”

23 Nelly Richard, “Feminismo, Experiencia y Representación”, 734.

ese momento pierde su perspectiva política. Debemos reconocer la importancia y necesidad de su capacidad de inserción en la realidad, obligando a la academia a asumir su responsabilidad transformadora (también material) de la realidad.

Finalmente, el feminismo, tanto fuera como dentro de los espacios universitarios, debe continuar desplegándose de modo interseccional, reconociendo que las luchas raciales y de clase han tenido históricamente una trayectoria política relevante de la que debemos nutrirnos y aprender, y que también constituyen nuestra propia lucha.

Cómplice de la idealidad: la universidad y la idea del estado

Williston Chase
University of California, Irvine

Cuidando a las ovejas de Kant

¿Es posible considerar el planteamiento de Kant sobre la universidad como artificio de la escritura, tanto por ser fundamento de la reflexión universitaria moderna como por ser nada más que un intento de muchos de escribir sobre la universidad como institución, como institucionalidad ejemplar de la modernidad? Dicho de otro modo, ¿es posible pensar en el sitio de investigación de la universidad de Kant, el cual es también el sitio de su operación universitaria, como una cuestión en la que algo más que una paradoja de la locación institucional está en juego, en la que hasta bajo condiciones de ineficacia crítica, del agotamiento del discurso universitario como herramienta de conceptualizar lo social, hay algo por ganar o perder en la escritura misma? Mi objetivo aquí es volver a los primeros apartados de *El Conflicto de las facultades* de Kant (1798) para proponer una lectura que los entienda como maneras de afrontar, y hasta superar, el hecho de que la idea de la sociedad moderna “no puede pensarse de un solo trazo.”¹ Me interesa la manera en la que la universidad —como tema, como preocupación, como taquigrafía que cita algunos modos de pensar o producir el discurso— viene a fortalecer la conceptualización del texto moderno mientras que permite un patrón de inversión en un concepto de control psicológico. Este patrón no desaparece en tiempos de crisis universitaria, de la misma manera que ninguna otra estructura de fantasía se desvanece solo porque sea amenazada por la realidad. Sin embargo, sostengo, sí abre una pregunta sobre la complejidad de la relación entre la universidad y el estado moderno.

Me permito comenzar con mi propia suerte de juego con el texto en cuestión: una manera de leer a Kant como si construyera el escenario de una escena *pastoral*. Quiero prestar atención a cómo recoge y guía los objetos que quiere colocar —en este caso no tanto atrezos teatrales como palabras, representaciones, maneras de llamar, frases que captan. En fin, me interesa una escritura que asegure que todo

1 Jacques Derrida, *De la gramatología* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971), 32.

esté en el lugar apropiado, o al menos que haya escritura que avale que haya un procedimiento textual correcto.² No hay duda de que es una escena que no puede prescindir de cierta idea de la ordenabilidad de la interpretación social misma. *El conflicto* empieza con notar que la universidad responde a la necesidad social de una división de la labor intelectual.

La inspiración no fue mala de aquel que concibió primero la idea, proponiendo la realización pública de tratar el conjunto como un todo, del tener [...] por así decirlo, de manera industrial por la división de trabajos, un terreno donde, así como hay sectores científicos, así de docentes, los profesores públicos, fueran nombrados como depositarios de las ciencias, quienes en conjunto constituyeran una república del saber llamada *Universidad* (o Escuela Superior), y poseyeran su autonomía (puesto que solo los sabios puede juzgar a los eruditos como tales).³

Esta es la primera de muchas maniobras que podríamos llamar “los acorralamientos” de la introducción del texto de Kant, páginas en las que se anticipa la explicación exhaustiva de las facultades distintas que han sido divididas y los conflictos entre ellas que se llevará a cabo a lo largo del ensayo. Al elaborar una división de los trabajos de la universidad, Kant genera y acorrala a un reparto de “personajes,” o quizá mejor dicho a las ovejitas textuales que quiere apacentar. Les arrea a ellos, como si quisiera proponer una serie muy bien agrupada de cosas que están en juego cuando se habla de la universidad. Al parecer, hay todo un rebaño que necesita su pastorear teórico, sus particiones conceptuales cautelosas: entre el inspirado primer pensador de la idea de la universidad y todos los demás, salvo acaso los funcionarios que nombran a los profesores públicos, ellos mismos siendo los nombrados que realizan la idea; entre el público que es beneficiario propuesto de esta idea inspirada y el “conjunto como un todo” del que se “trata.” Hay también unas particiones entre el conjunto de profesores y lo público que es lo que nombran, según su papel social de depositarios, de guardianes debido a su capacidad archival; entre las divisiones industriales y el terreno autónomo que producen, además del mismo acto de división; su producto como localidad —un “terreno donde”— y la posesión, la propiedad concomitante de autonomía de los profesores como república propia. Tanto acto como localidad: un puente entre el producto del saber y la producción misma. Como buen pastor, Kant se arriesga mucho, además de querer mostrarse capaz de asumir mucho con poca escritura.

2 Tanto esta manera de leer este texto, como de abordar la cuestión de una relación de Kant con su escritura, debe mucho a trabajos de Rei Terada, R.A. Judy, y más recientemente, de Rebecca Comay.

3 Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, trad. Mary J Gregor (University of Nebraska Press, 1992), 23. [Trad. esp. Immanuel Kant, “El Conflicto de las Facultades,” *Colección Pedagógica Universitaria* 37-38 (2002).]

La parsimonia del texto de Kant y el gran alcance de lo que pone en cuestión parece ser la recompensa del maniobrar de él mismo como filósofo-ensayista-escritor.

Es útil llamarlas así —sus maniobras, sus acorralamientos, sus particiones, su producción de fronteras conceptuales— porque así mejor se capta el texto de Kant como un recurso. Es un recurso muy *de Kant*, aunque no sea personal, con mucha capacidad de sacarle provecho a la escritura sobre la universidad. De hecho, la escritura sobre la universidad casi parece una destreza filosófica-política,⁴ ya que estas maniobras pretenden mantener en suspensión una variedad de preguntas de ostensible urgencia política. ¿A quién pertenece este planteamiento de una labor intelectual social dividida? ¿Es propio de aquel que primero concibe esta inspiración, esta idea? ¿O es del público? ¿Es propiedad de los trabajadores intelectuales divididos? ¿O de todos? ¿O de nadie? ¿Quién se ve afectado o implicado por él? Sobre todo, a través de su modo de acorralar varios objetos textuales por medio de ponerlos a todos en cuestión, Kant soluciona para sí mismo un problema muy grande de la universidad, a saber, el problema del marco. ¿Dónde empieza la universidad? ¿Y dónde termina? Kant evita estas preguntas por medio la *performance* de oscilar entre las expectativas de marcos diferentes, de tomar los marcos como actos mismos, actos de escritura, de escribir como modo de marcar: el punto de vista del público, su labor y su capacidad de nombramiento que es otro, respecto al trabajo intelectual; de públicos variados que se distinguen del acto y de la posesión de la república, la cosa pública recogida y juntada por los profesores y su saber; de cuya labor se divide; de la persona cuyo ideario genera esta idea maravillosa; del punto de vista desde el que se registra y se lee; desde el que se entera; desde el que se concibió una idea tan bien inspirada; de la concepción como la idea, de la idea como la propuesta de la realización, y de la realización como lo público de esta propuesta. Todo esto está sobre la mesa en los primeros párrafos de *El Conflicto*. ¿Deberíamos decir que todo esto es también lo que hay en la tarea de emprender la cuestión de la universidad según Kant?

Todo está ahí en el texto, y, sin embargo, en vez de meterse en un lío —o mejor dicho metiéndose en él, pero sin que este salga de sus manos, mientras lo mantiene todo bajo cierto control— el planteamiento preliminar de Kant toma una forma muy simple: la división de las facultades hace más fácil, más eficaz, se enfrenta con mejor capacidad a las exigencias del pensar. En pocas palabras, es una propuesta regida por la razón.

Uno puede admitir que las instituciones artificiales fundadas sobre una idea de la razón (como por ejemplo, la de un gobierno) y que deben mostrar su sustento práctico de un objeto de experiencia [...] han sido ensayadas no solo por la acumulación azarosa o por el concurso arbitrario de las circunstancias que se presentan, sino según algún principio inscrito

4 Ver Michael Clarke, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment,” *The Review of Politics* 59, 1 (1997): 53-73.

en la razón, aunque fuere solamente de manera oscura, y según un plan, fundado sobre ella, volviendo necesario un cierto modo de división.⁵

En muy pocas páginas Kant convierte una idea inspirada en una idea con principios, racional —y encima con “sustento práctico” demostrable y demostrado. Muy rápidamente la idea inspirada del proto-soñador de la universidad se convierte en la idea de una persona cualquiera. ¿La admisión en cuestión? Que uno cualquiera puede seguir este razonamiento; quienquiera pueda admitir que “las instituciones artificiales fundadas” se piensan a través de su relación con la razón. De este modo, por tanto y más importante todavía, se admite que no solo existe alguna relación entre la institucionalidad y las ideas de la razón sino que también aparece de manera casual, casi natural: en otras palabras, que aparece casi como el opuesto de la artificialidad de la fundación de la universidad misma. El hecho de que se funda “sobre una idea de la razón” simplemente forma parte de la naturaleza de lo que se ha fundado artificialmente. Así, de la concepción de una idea de atribución incierta —de “aquel” individuo— se gana la atribución global: algo que “uno puede admitir.” Pero esta persona cualquiera, pensador de la fundación de la universidad, implica un paso del texto muy importante, pues hace que Kant pase por la idea del gobierno. En camino a esta atribución se pasa por la idea de cómo se gobierna, de lo que es regir. Así, parece que Kant acorrala la cuestión de la universidad mientras se gana también la idea del gobierno.

Sin embargo, es curiosa la manera en que Kant tematiza esta idea de gobierno. Es como si esta fuera un ejemplo del tipo de idea que le interesa, como si quisiera decir: “Por cierto, si busca usted una buena manera de comprender la universidad, pruebe esta; pensarla mediante la idea del Estado, ya que esta idea le dará toda la objetividad de experiencia que quiera; en efecto, la idea del Estado le dará el mismo objeto de la experiencia como tal, como objeto.” Por tanto, parece que la gracia de la idea de la universidad es la siguiente: que por la ejemplaridad de la idea de gobierno se gana la universidad como idea en que se puede invertir a través de acorralar las escenas de la vida social, de hacer de ellas un drama por medio de haberlas podido escribir.

En este ensayo propongo reflexionar sobre esta maniobra. Quiero proponerla como clave en el ejercicio de pensar la universidad como idea: no tal o cual universidad empírica, ni discurso universitario particular, sino la universidad como objeto ideal, y, por tanto, como herramienta implicada en maniobras de inversión libidinal en la idea del estado como horizonte social. Si el tema de la universidad en nuestro momento actual está marcadamente vinculado con operaciones post-estatales (y con una tradición cada vez más larga de investigación crítica sobre este aspecto mismo en el contexto chileno); si este tema abre nuevos horizontes⁶; si exige que se cuestione un “hábito de pensamiento académico o

5 Kant, *The Conflict of the Faculties*, 31.

6 Según Willy Thayer, “[m]ientras la Universidad de Chile fue aparato pedagógico de Estado, tampoco se hizo preguntas fundamentales” pero “solo en el momento de la extinción de la

universitario” para combatir la sobre-codificación como modalidad axiomática capitalista en que se teoriza la universidad como institución⁷; entonces, sostengo, a cierta distancia de la pregunta por la producción del conocimiento universitario y más cerca del planteamiento temprano de Derrida de la cuestión de la escritura como cuestión de lo que se gana en la capacidad de conceptualizar a través de la irrupción de ideas regulativas, que la idea de la universidad se implica en el mantenimiento psíquico de la idea del estado como mera idea y así de la necesidad de hacer manejable su historicidad.

Los otros-no-universitarios

Admito que puede parecer un poco fuera de lugar la decisión de restringir una investigación sobre la universidad a dinámicas libidinales, pero es importante en cuanto que una investigación de esta índole se puede centrar en lo difícil que es contener la articulación social de las operaciones de la universidad. Este *problema de control* se vuelve más agudo todavía en la forma estatal neoliberal. Pero ya se puede ver claramente a finales del siglo XVIII en Alemania. Kant vuelve a acorralar a los “personajes” implicados en la cuestión universitaria en el segundo párrafo de *El Conflicto*, pero esta vez la maniobra se lleva a cabo sobre un eje distinto del que acabamos de ver. Justo después de afirmar que la universidad se ocupa con la división de las tareas del pensamiento, Kant elabora las categorías de otros grupos de pensadores que piensan de maneras que no pertenecen al dominio de labor dividida de la universidad.

Por fuera de aquellos que pertenecen al cuerpo de eruditos, puede haber sabios libres, que no pertenecen a la universidad, quienes trabajan solamente una parte del vasto conjunto del saber, o bien constituyen corporaciones libres.⁸

¿Podríamos decir que estos otros grupos son *los otros* de la universidad? Cabe mantener esta hipótesis para evitar lo que puede ser más fácil de concluir: que los otros de la universidad son el público, o los públicos varios, o el gobierno: los que necesitan su saber y su formación. Si no nos dejamos avanzar a esa conclusión, es posible observar que aparecen en el texto de Kant unos “otros” de la universidad que se rigen por criterios que no tengan que ver con la producción del saber. Estos

universidad Estatal...surgen preguntas que no surgieron, que no pudieron surgir, ni siquiera en el momento de la fundación de la universidad moderna en el s. XIX.” *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo al Conflicto de las Facultades)* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1996), 191.

7 Sergio Villalobos-Ruminott, *Heterografías de la violencia: Historia Nihilismo Destrucción* (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2016), 29 (en concreto).

8 Kant, *The Conflict of the Faculties*, 25.

son “otros” que, o se olvidan de la universidad después de haber estudiado en ella, funcionarios y gente de negocios, o estudiosos que nunca se han relacionado con la institución, o autodidactas: es decir, otros que siempre son capaces de recordar la economía general que va por detrás de la restringida universitaria.

Nos podemos imaginar que Kant introduce a estos otros-no-universitarios cuanto antes para asegurarse de que nada de lo que sigue se confunda con algo que no sea universitario. Nos acomoda a lo que queda fuera del ámbito de su exposición; nos prepara el terreno: como si nos quisiera decir, “sí, yo sé que hay muchas otras cosas que no son la labor intelectual de la universidad.” Se puede imaginar que Kant dice esto, pero luego surge la pregunta sobre su interlocutor: ¿A quién se lo diría? ¿Cómo entender el marco retórico, la audiencia, el público, cuando Kant escribe sobre estos otros no universitarios? ¿Qué o quiénes son? ¿El gobierno? ¿El estado? ¿Es la universidad misma que se auto-escucha? ¿O es el filósofo que lleva a cabo la operación crítica de las facultades inferiores? Estos “sabios libres” no vuelven a aparecer en este primer apartado del libro. Y Kant dice que “los letrados” que él teoriza después de las líneas citadas arriba logran un equilibrio delicado entre el gobierno y la universidad, ya que se distinguen de la universidad por el hecho de que siguen principios impuestos desde afuera, y por la manera en la que el gobierno les regula.

Ciertamente, cabe suponer que el gobierno es el interlocutor principal del texto de Kant. El apartado lo deja muy claro. En la división de las facultades, “uno ve bien que en esta división y denominación, no es el estado de eruditos sino el gobierno quien ha sido consultado.”⁹ El papel de consultor que juega el gobierno nos lo dejan claro las cartas al rey de Prusia del prefacio en las que Kant alaba profusamente al rey, asegurándole del servilismo y, también, la deferencia cristiana, que caracterizan la meta de sus escritos sobre la universidad.¹⁰ Sin embargo, no es evidente lo que significa “ir a la consulta del gobierno.” Tal vez no es casual que la primera línea de *El Conflicto* no nos explica quién realmente inventó la idea de la universidad: “la inspiración no fue mala de aquel que concibió primero la idea.” No fue mala, pero ¿tampoco buena? No fue mala, pero ¿sí regular? Puede que Kant ironice aquí, mimando al gobierno para cuestionar la misma necesidad de consultarlo. No obstante, es difícil evadir la conclusión de que el gobierno sí juega un papel, ya que la división del labor intelectual que sirve como aspecto fundamental de lo que sigue igual a través de la diferencia, lo que hace que la idea de la universidad sea una idea según la entiende Kant, sucede solamente cuando el gobierno ha sido consultado. No es obvio que el gobierno sea el origen de la idea, pero sí parece servir como mecanismo generativo de ella, aunque a Kant le extraña, le preocupe, aunque él mismo lo ironice.

No me parece casual lo complicada que es la relación del autor universitario con su propio texto y el problema de dónde localizar una relación con la función

9 Ídem.

10 *Ibidem*, 13-21.

del estado. De hecho, puede que esta sea hasta la misma estructura psicológica de la pregunta por la universidad. Unos siglos más tarde, y ahora a la luz de una incertidumbre no solo con respecto a lo que significa consultar al gobierno, sino también a lo que es consultado si esta consulta se realiza, dados la porosidad del estado neoliberal, su complicidad con el capitalismo tardío, y sus imperativas ahuecadas para hacer sitio para los flujos del capital, Willy Thayer concluye su libro *La crisis no moderna de la universidad moderna* (1996) aventurando que es acerca de una cierta torpeza con respecto a la autoridad del pensador universitario que la pregunta misma por la universidad puede ser formalizada. La forma misma de la pregunta es una complicación epistemológica —o lo que, siguiendo a Nietzsche, Thayer prefiere llamar un “no dejarse ir,” un “no ‘dejarse ir’ con la obligatoriedad de los estímulos [...] en que se halla caída la universidad.”¹¹ Este “no ‘dejarse ir’” implica una prudencia que lo distingue del juego de Kant; una cautela que, como quiero sugerir aquí, llega a cuestionar la imbricación de la misma idea de la universidad y la mera pensabilidad del orden social: es decir, de una sociedad *gobernada*. Pero también nos llama la atención a la ganancia escrita, ya que es a través de la escritura *sobre* la idea del estado que la maquinaria que entra en esta dimensión meta, la del “sobre,” se puede jugar. A la luz de los juegos retóricos, unas maniobras que ya no compensan para la universidad neoliberal de Thayer, se reabre —¿o es que solo frente al fracaso de la idea de la universidad moderna se abre por primera vez?— la cuestión del mantenimiento de esta idea de la universidad como tal.

En su libro, Thayer emprende esta cuestión bajo el tema de la crisis del pensamiento moderno: una crisis de lo que es pensar, criticar, teorizar, y reflexionar cuando la facticidad de la situación de la universidad inexorablemente excede este mismo pensar. Esta es una crisis de las categorías del pensamiento, de “lo categorial sin más,”¹² que genera un saber que no llega a entender las prioridades y las urgencias que ejercen presión sobre la universidad, ni cómo esta misma se posiciona en el paisaje social contemporáneo. Esto es, es una crisis que también llega a afectar la misma capacidad de indicar un otro-no-universitario. Ni la hegemonía política, ni el monopolio de la violencia pueden confirmar la ubicación de un pensamiento universitario que se fractura. Pero tampoco una visión poshegemónica puede saber lo que ha dejado de localizarse con seguridad. Cuando Thayer elabora la dificultad de hablar no-universitariamente sobre la crisis de la universidad chilena,¹³ no sostiene tanto que no hay pensamiento que no sea universitario —aunque esta provocación pueda incitar la inquietud a la hora de tratar de comprender qué es lo que significa el hecho de que la institución de la universidad se ocupa, se recorre, y se utiliza de maneras distintas¹⁴— sino más

11 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 199.

12 *Ibidem*, 197.

13 *Ibidem*, 188.

14 Ver Fred Moten y Stefano Harney, *The undercommons: fugitive planning and black study* (Wivenhoe, UK & New York: Minor Compositions, 2013), 22-43.

bien una provincialización radical del discurso sobre la universidad que delimita o por medio del que se delimita la exclusión e inclusión dentro del mismo discurso universitario. Los otros de la universidad: por supuesto, están en algún sitio, pero el campo de fuerza de la ruptura epistémica en cuestión es tan disperso que obvia cualquier destello de certeza frente a lo desconocido. Lo que antes acaso mereciera llamarse lo conocido-desconocido ya no se puede empuñar como objeto de la cognición. Estos “otros,” ya no se sabe exactamente donde están.

¿Qué hacer en momentos de crisis?

Merece la pena detenernos en los detalles de esta deficiencia del saber como problema del campo disperso, sin fronteras claras. Por un lado, cabe postular que el libro de Thayer nos propone un método de indagar parecido al de Foucault, pues la noción de “no ‘dejarse ir,’” el “poder no querer,” se asocia con la genealogía nietzscheana que formará parte crucial de la propia fama de Foucault.¹⁵ Es notable que, desde sus escritos tempraneros sobre la antropología de Kant, Foucault resalte cómo ciertos imperativos cognitivos exceden el ámbito que les es asignado por la razón.¹⁶ Como consecuencia, Foucault posibilita una reflexión sobre la idea de la universidad libre de romanticismo, de anhelo de una misión del saber que se ve perjudicado en el presente, que haya dejado de ser compartida por todos. Foucault amansa la tentación de hacerse con la universidad como condición de posibilidad de la totalidad del saber ya convertida en objeto de investigación práctica en “tiempos de crisis” —una investigación que se obsesiona por la pregunta “¿qué es lo que realmente sabemos nosotros?” intensificando el amor-propio de un “nosotros” cuyas fronteras son cada vez menos fáciles de reconocer— para fácilmente identificar y luego consumir los “otros” de la universidad. La universidad como otro espacio, espacio-otro, privilegiado, defendiendo su autonomía de manera continua pero también conspirando y colaborando con la sociedad, autorizando y siendo autorizado, cristalizándose institucionalmente mediante ofrecer los recursos a través de los cuales se cristaliza la forma estatal como una idea más allá de las instituciones gobernantes: bajo la vigilancia de Foucault, todo esto se somete al escrutinio de la analítica del saber/poder. Dicho de otro modo, más cercana a la crítica del capitalismo contemporáneo, la historicidad de la universidad como autonomía distinguida —pero por esta distinción misma una articulación en relación con el estado-nación y la sociedad— se ha vuelto índice de la complicidad

15 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 195.

16 En el mismo caso de Kant, el impulso de elaborar la práctica del “yo” actor-transcendental del proyecto de la crítica como un “yo”-objeto bajo la tutela de la cuestión antropológica “¿qué es el hombre?” acaba generando un “yo querido” y, por ende, “la ficción de un ‘nosotros.’” Michel Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, trad. Kate Briggs, ed. Roberto Nigro (Los Angeles, CA: Semiotext, 2008), 69. Para el argumento en su forma extendida: ibidem, 60-69.

del conocimiento mismo, y asimismo sus modos críticos. No hay producción del saber que sobrepase la facticidad de la época en la que se encuentra.

Sin embargo, por otro lado, no está claro que la lucidez a la hora de pensar genealógicamente la historicidad de la idea de la universidad cierre el asunto. No me incomoda la afirmación de que la universidad ilustrada ha fracasado. Además, como muchos compañeros de esta colección atestiguan, es muy posible que este fracaso indique una crisis en la misma epocalidad de la modernidad.¹⁷ Por tanto, la historicidad de la idea de la universidad en sí debe de ser sometida al escrutinio, a la sospecha —y acaso al desecho. Estoy de acuerdo con todo esto. No obstante, me pregunto si este proyecto no avanza demasiado rápido con la idea, con la universidad como idea, y así con su propia capacidad de desechar o no, de generar un procedimiento que acierta en desechar. Para ponerlo más francamente, me pregunto si la historicidad misma de esta idea, aun cuando lo que se propone es distanciarse de ella, sigue funcionando como herramienta conceptual de inversión privilegiada y *universitaria*. Mi pregunta es por la capacidad de preocuparse por la historicidad ya caducada de la universidad a través de anunciar su agotamiento: pues, ¿no es la misma infraestructura pre-discursiva del discurso universitario lo que se ha puesto en duda? La obligatoriedad de los estímulos que enfrenta el texto de Thayer no es moral ni jurídica, sino más bien de la facticidad en sí. La facticidad en cuestión es neoliberal, desde luego (y por qué no afirmar que los estímulos son del mercado o de la valorización como principio de equivalencia general), pero más importante todavía es “una facticidad pre-discursiva.”¹⁸ Entonces, me pregunto, ¿qué es lo que capacita este anuncio de la crisis de la epocalidad sino un escenario discursivo, aunque se genere por sí mismo, aunque sea frágil o maltratado por capacidades discursivas más decorosas? El capitalismo de esta fase contemporánea no viene acompañado por una “cartografía general,” sino solo por una axiomática des-referencializadora: muy bien; me vale. Pero, del mismo modo, no hay manera de asegurarse de que engendre ninguna necesidad *conceptual* ni los conceptos necesarios para captar la contingencia. No hay garantía de que ningún discurso se solidifique nunca. Ya no está claro, si es que alguna vez lo estuvo, que estamos hablándonos los unos a los otros, o lo que implica hablarnos.¹⁹

La cuestión no es trivial, aunque sus consecuencias aún no sean obvias —al menos, ni más obvias que la pregunta por lo que significa estar próximo a una

17 Véase a las contribuciones a este volumen de Alberto Moreiras, Sergio Villalobos-Ruminott y Gerardo Muñoz.

18 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 196.

19 Esta preocupación por la solidez del discurso en sí ya está sobre la mesa en la lectura de los primeros párrafos de *El Conflicto* de Kant que hace Derrida en “Mochlos”: lo más chocante de su lectura de la responsabilidad es que se construye justo sobre la sospecha del mismo “nosotros” que se implica en las maniobras de posicionamiento con los que comienza Kant. Jacques Derrida, “Mochlos; or The Conflict of the Faculties,” trad. Richard Rand, en *Logomachia: The Conflict of the Faculties*, ed. Richard Rand (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1992), 4.

crisis de la epocalidad. Sin embargo, me parece que sí surge una pregunta acá sobre la manera en que una economía psíquica se puede mantener *a través de* una teorización de la universidad como discurso en crisis que desplaza cierta carga libidinal por medio de la idealidad de la idea de la universidad. En otras palabras, quiero proponer que la idea de la universidad se puede convertir en una palanca mediante la cual se puede continuar invirtiendo universitariamente sin costo, o, más preciso, sin registrar una amplia gama de costos procedimentales. Así la institucionalidad del fenómeno-universidad puede seguir dependiendo del horizonte del pensamiento compartido o el pensar en coro como pensablemente no-violento justo cuando el pensamiento compartido se polemiza. Si bien hay consecuencias múltiples de la relación dinámica entre el pensamiento político y la universidad, lo que más nos debería chocar es que el procedimiento que ejerce la historicidad de esta idea deja de preguntarse por su propio mecanismo generativo.

En cuanto a la obra de Foucault, hay una línea de investigación crítica que intenta echar luz sobre lo que puede ser un resurgimiento más sutil, pero aun más significativo, del deseo de la soberanía intelectual como motor de investigación de la historicidad del conocimiento y su producción. Se trata de la autoridad de aferrarse a la categorialidad justo cuando la historicidad empieza a operar como herramienta para recoger y juntar una economía textual, lo cual también implica el rechazo de tal economía de categorías ya juntada, ya recogida.²⁰ Estas críticas intentan señalar cómo Foucault va más allá de la obligatoriedad de los estímulos —de hecho hasta los acoge y los mima— no por insistir en que su análisis restaure un sujeto transcendental, sino más bien por sentirse incómodas con que el concepto de la historicidad siga funcionando aunque la investigación en cuestión pretende indagar sobre la descomposición misma de la funcionalidad de la investigación histórica. La clave no es una articulación rota, sino la incómoda sospecha de que,

20 El punto de entrada a este debate más reconocible es la crítica de Derrida en “Cogito e historia de la locura” que pone en duda la manera en que Foucault ejerce la discontinuidad entre distintas epistemes en *Las palabras y las cosas*; sospechoso de la continuidad de la que depende Foucault para suplementar el registro de la discontinuidad como tal. Esta preocupación se vuelve más explícita en el famoso ensayo de Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” en formar de una crítica de la postura de intelectual de Foucault. Spivak apunta hacia cómo el concepto del poder viene a funcionar como una manera de eludir la cuestión de la producción de la capacidad de hablar: aun cuando esa enunciación esté compuesta de una crítica de la representación, o de la historicidad del saber, la práctica, o la normatividad. En un ensayo reciente, David C. Lloyd razona que la consternación de los estudiosos universitarios y profesores causada por el argumento de la no representabilidad del subalterno de Spivak mejor se explica por su desvelamiento del golpe del intelectual, lo que él llama “el golpe de la representación”: en unas palabras, la auto-representación del intelectual como alguien que regula la representación, la formación de los sujetos. David C. Lloyd, “Representation’s Coup,” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 16, no. 1 (2014): 12-13. En lo activo ostensible de esta auto-representación yace la violencia de disponer a otros a la representabilidad, mientras la sombra de la pasividad, de la representación por otro, se quita de la escena de representación del intelectual.

en plena crisis de “lo categorial sin más,” cierto “pensamiento” universitario siga operando. ¿Cómo perdura la capacidad de encajar y elaborar una explicación de este enredo? ¿Cómo se llega a *explicar* en pleno reconocimiento de que la facticidad está mezclada con todo esfuerzo crítico? Esta incomodidad cuestiona lo que significa el hecho de la continua producción discursiva universitaria, aunque se reniegue que sea universitaria; busca lo que implica el hecho de que *un análisis* sigue en vigor en el mismo momento de que se hace explícita la pregunta por el funcionamiento del pensamiento como reflejo de las raíces históricas.

Volver a las primeras páginas del texto de Kant ofrece una manera de reflexionar sobre esta maquinaria. Nos proporciona una manera de pensar sobre la importancia de la idealidad misma de la idea de la universidad como el objeto en el que una dinámica de inversión estatal se mantenga incluso si se reniega cualquier discurso o institución universitario. Estas páginas nos remiten a la cuestión del papel complejo de las ideas de la razón dentro de la propia *escritura* de Kant. No es mi intención sugerir que los primeros párrafos de *El Conflicto de las Facultades* teorizan una proliferación de fundamentos sin fundamento, una lista de ideas de la razón: universidad, gobierno, estado, etc. Más bien, lo que me intriga es la manera en que Kant se encuentra capaz de apaciguar cierto tipo de consternación con respecto a su público para encontrar un marco frente a semejante complejidad: una incertidumbre a que parece atender la misma aseveración de Thayer sobre la indistinción conceptual que conlleva el agotamiento del sistema categorial moderno. Los primeros párrafos del libro de Kant no sugieren que varias ideas de la razón trabajen juntas, sino más bien que el propio Kant depende de una capacidad de *pivote*, un procedimiento propio, desde una idea para asegurar que la teoría de la universidad se arranque hacia otra para arrancar otra teoría, la del estado, pero sin que estas dos ideas generen la misma teoría. Pero tampoco se cancelan. Por tanto, la importancia del pivote: este procedimiento que se lleva a cabo a través de las maniobras textuales hace posible que estos dos juegos se jueguen a la vez: el juego de ordenar el pensamiento colectivo y el juego de ordenar las colectividades.

Si nos fijamos en los acorralamientos de Kant, los momentos en donde se aprovecha de cierta ingenuidad retórica, del escrutinio de la idea de la universidad como pretexto para asumir una idea del estado, podemos postular que ahí él describe la universidad no tanto como una manera de racionalizar el poder estatal a través de convertir la coincidencia en la necesidad, sino como una manera de facilitar un procedimiento que juega con su misma capacidad de ejercer y manejar la historicidad de la idea de la universidad. “Según la costumbre establecida, [las facultades de la labor intelectual dividida] se dividen en dos clases, aquellas de las tres facultades superiores y aquella de la sola facultad inferior,”²¹ escribe Kant, contando con la legibilidad de la estructura de la universidad medieval —que, sin importar que su reconocimiento de esta “costumbre” está repleto de ironía,

21 Kant, *The Conflict of the Faculties*, 25.

sigue confiando en una familiaridad temática, no tanto como sustento de su propio argumento sino como la estructura en crisis que su ensayo apalanca para mantener una zona segura de operación *debido* a lo difícil que es enfrentarse a semejante crisis y la destreza que el argumento mantiene a pesar de ello. Se trata de un movimiento continuo entre lo ideal y lo empírico.

Sobre esta base, uno puede admitir que la organización de una Universidad, desde el punto de vista de sus clases y facultades, no ha dependido enteramente del azar, sino que el gobierno... ha podido proceder *a priori* según un principio de división, el cual parece tener por lo común u origen empírico, principio que por fortuna concuerda con el principio admitido actualmente.²²

El juego se intensifica, ya que el punto de vista mismo de las facultades entra en la escena. Y el gobierno: ya no solo una idea, sino la concordancia fortuita de la facticidad con lo *a priori*, ahora, justo en unas páginas del comienzo del libro, deja huellas de la responsabilidad que Kant debe de mantener a lo largo de su elaboración. La idea del gobierno garantiza tanto el origen empírico de la universidad como confirma el discurso que produce como también, y aún más importante, su propia posición interna a la idea de la universidad.

Ahora que me he metido en una complejidad terminológica al hablar de maniobras contra procedimientos, artificios contra palancas, y el acorralamiento de ovejas textuales, es importante que se hagan claras algunas distinciones. Lo que me interesa es proponer a través de estos términos unos recursos teóricos temporales, unos parches que sirven para marcar lo que esté más allá de la operación legible del texto de Kant, pero no por eso más fructífero con respecto al proyecto crítico. Quisiera señalar “lo procedimental” aquí no como concepto *deus ex machina* que explique precisamente lo que está en juego cuando Kant saca provecho estatal de explicación de la universidad. Más bien, se trata de la relación poco manejable, o mejor dicho la tenue imbricación conceptual, entre el deseo y la historicidad misma con respecto a la idea del monopolio de la violencia legítima. Es también una preocupación por cómo y cuáles efectos tenga no el hecho de que esta imbricación no esté sujeta a la escritura de la universidad sino el de que la escritura sobre la universidad acaso nos pueda distraer de otro juego que gana algo si existe una violencia legítima con relación a ambos, tanto a la historia como al deseo.

Mi afirmación es que los acorralamientos que hace Kant no figuran en un artificio de la racionalización; de hecho, puede que la razón sea solo una pieza temática de muchas en este procedimiento. Más bien, lo que Kant elabora es una idea de gobierno que necesita que haya un procedimiento de registro total que es su otro —el otro autónomo, la universidad— a fin de que la “experiencia” colectiva

22 Ibidem, 31.

que pretende controlar, que asegura como experiencia, pueda exponer “objeto[s] de experiencia” —los que se asumieron arriba, los que acompañan una idea de la razón como demostración de “sustento práctico”— que sus procedimientos, acaso su violencia, puedan ordenar, y, por ende, hacer del orden mismo una violencia con ventaja, una violencia-*plus*. En cuanto al monopolio de la fuerza legítima, lo que importa es que la institucionalidad de la universidad sea una herramienta para “entender” la sociedad, que lo que está en cuestión sea una idea coincidente con la fundación de una “institución artificial,” que esta idea sea propuesta según el modelo de una idea del gobierno y “no solo por la acumulación azarosa o por el concurso arbitrario de las circunstancias que se presentan.” Dicho de otro modo, para que una violencia sea una violencia con ventaja, hace falta que no sea una contingencia ni una acumulación que funde la institución que se asocia con esta idea sino que la fundación siga “un plan.” Un plan: el suplemento más tranquilizante, aunque se ejerza “de manera oscura,”²³ ya que así es al menos una oscuridad que se sabe ejercer. Así, la oscuridad se vuelve otra pieza temática de afirmar un procedimiento que mantenga el concepto de la experiencia como herramienta. Como consecuencia de la relación entre universidad y gobierno, y, como si por buena suerte institucional surgida de esta relación, los objetos de experiencia se elaboran dentro de un marco de violencia racionalizada —algo que es poco probable que proporcione o el deseo o la historia.

La división del trabajo intelectual se hace necesaria debido a “un plan,” y hace falta no tanto que haya un plan, sino que esta relación de necesidad se pueda registrar —una historicidad de la universidad que cuente para que la historicidad del estado pueda servir para algo también. Para garantizar este procedimiento la universidad debe de ser algo parecido al gobierno que al mismo tiempo no lo es. No es que la idea de gobierno pueda presumir por medio de la universidad que sea la experiencia de un “nosotros” (¿y los “otros”? ¡Que se queden fuera!), sino más bien que, debido a la universidad, el gobierno encuentra su capacidad de actuar como si lo fuera: fingir como si lo que hiciera de su idealidad no se volviera un procedimiento privilegiado de asignar posiciones y ordenar lo social —hasta negar el ser afectado por lo procedimental en absoluto. Se afirma a sí mismo como si no fuera nada más que una buena idea.

El escape ideal de la violencia-*plus*

Pero una idea nunca es poca cosa; una idea presume todo un mundo y también toda la certeza lograda por la coherencia de este mundo, por cualquier medio que se consiga. En su libro *Towards a Global Theory of Race* (2007), Denise Ferreira Da Silva da un paso más allá en hacer explícito un mecanismo por el que ciertos proyectos teóricos siguen ostentando su capacidad de moverse entre lo ideal y lo

23 Kant, *The Conflict of the Faculties*, 31.

empírico, cierto saber-hacer textual.²⁴ En un momento de enfocarse en la obra de Foucault, Silva argumenta que la preocupación suya por la producción del saber, incluso como preocupación por el agotamiento de cierta ingenuidad frente a él, solo toma en cuenta un aspecto del problema de que se cree haberse hecho cargo: a saber, la temporalidad que asegura la globalidad de la producción del conocimiento. Según Silva, está bien que esta crítica sirva para minar la temporalidad estática sobre la que la historicidad se suele pensar. Es muy útil que Foucault abra la cuestión de la historicidad del saber y, además, que la anuncie como problema. No obstante, esta crítica no alcanza la crítica radical de la producción del saber en tanto que sigue dependiendo para elaborar sus explicaciones de un horizonte ontológico que no está sujeto a la temporalidad,²⁵ sino que, más bien y de manera más crucial, hasta sanciona un procedimiento global de asignar posiciones.²⁶ La historicidad como tal comparte con esto también, lo cual equivale a un horizonte ontológico anterior a la textualización.²⁷ De hecho, Foucault llega a ejercer un “contexto productivo del poder”²⁸: la necesidad de leer la historicidad de los conceptos de cada época se vuelve la necesidad de manejar la lectura social, de mantenerla bajo cierto control. La necesidad de que este contexto produzca exige una capacidad de manejo procedimental muy propia —como si solo su discurso fuera suficientemente valiente para atreverse a un análisis cuando la temporalidad en sí ha revelado ser textual.

Por un lado, esta línea de cuestionamiento pone en duda los mismos intereses del concepto de la historicidad, mientras que, al mismo tiempo, propone un eje sobre el que la cuestión de cómo la historicidad se ejerce o no, cómo viene a formar parte de un discurso que funciona o no, se hace urgente, tanto como el saber en crisis como el agotamiento de ella misma. Mi interés, por el otro lado, no es tanto el hecho de que un texto como el de Foucault o Kant no dice algo que debería decir, sino más bien una incomodidad con lo que pueden estar comprometidos

24 Si bien Silva sí saca provecho y recursos de la obra de Foucault para elaborar su teoría de la capacidad analítica del concepto de lo racial, que sigue siendo un problema crucial para el pensar como tal, la propuesta final de su libro se apuesta por sobrepasar la crítica de la representación. Es evidente que cualquier investigación de la historicidad en sí llega a depender de lo racial como concepto con el que se sutura la heterogeneidad esencial como una idea que se puede movilizar, y por tanto la producción misma de la infraestructura de su movimiento.

25 Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, 23-26.

26 Rei Terada, “Hegel and the Prehistory of the Postracial,” *European Romantic Review* 26, no. 3 (2015): 289-299.

27 Hay mucho más que decir sobre el proyecto de Silva y su manera de seguir lo que ella denomina las “analíticas de la racialidad” que hacen que sea productivo el contexto del poder: una economía restringida de textualidad que depende de mantener el concepto del “texto moderno” como horizonte ontológico, a fin de apoyar su capacidad de seguir analizando sin caerse en el abismo de la textualidad general. En tanto que su intento de precisar la producción del procedimiento que genera lo que no les satisface a los otros intérpretes en la obra de Foucault, su proyecto es muy llamativo.

28 Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology*, 26.

a no promover.²⁹ Como consecuencia de este compromiso, salta a la vista el funcionamiento de un procedimiento de registro de la historicidad que no es capaz de tener en cuenta la producción de su propia capacidad procedimental. Así, pues, el hecho de que “los hechos gobiernan,” que “carecemos de un saber para orientarnos en los hechos,”³⁰ vuelve a ser una oportunidad.³¹ La crisis del conocimiento universitario, del saber como siempre ya el poder-saber, se vuelve una oportunidad de asegurar la producción del saber como una problemática interna y, por ende, internaliza la historicidad de la idea de la universidad. Como otro lado, ya sea el lado de la metodología u otra cosa más difícil de discernir, yo propongo que la incitación de Thayer a una postura de pensamiento hacia la universidad contemporánea de “no dejarse ir en la obligatoriedad de los estímulos” se lea como muestra de cautela frente al mismo potencial analítico que mantiene la universidad tanto por una facticidad como por alguna inversión en ella como idea que la sobrepasa — y también por la manera en que estos estímulos se pueden tapar con tanta facilidad.

Si así leemos la afirmación-precaución final del libro de Thayer, es posible preguntar sobre la idea del estado como un horizonte que también ejerce el papel de facilitar cierto control psíquico, cierto fondo sobre el que basar el afán de designación global de posiciones. ¿Es posible que la idea de la universidad pueda ser objeto de inversión siempre y cuando se estabiliza como idea por la idea del estado? Por no haberse fijado una locación institucional, ni precisamente cómo marcar lo que estaría dentro de ella si se pudiera encontrar, ni tampoco los criterios por determinar lo que esté externo a ella, la inquietud por un procedimiento que no puede escaparse del horizonte ontológico del capitalismo abre la cuestión textual. Ante esta incertidumbre se devuelve la mirada hacia un momento de la consolidación de la historicidad de la idea de la universidad. Así se pueden leer ciertos momentos tal y como “el momento histórico” de *El Conflicto* de Kant no tanto como unos modelos, sino más bien como escenas críticas, compuestas de textos variados, interpretaciones que se solapan además de juegos a la autoridad interpretativa para apaciguar el desorden de la textualidad tal y como el estado interviene para tranquilizar la fragilidad de la experiencia compartida y colectiva por medio de la idea de que haya un monopolio de la violencia legítima.

La problemática de la relación entre la universidad y el estado en los siglos XVIII y XIX en Alemania, y que aparece en los primeros párrafos de *El Conflicto*

29 Le debo esta formulación a Rei Terada.

30 Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 197-198.

31 En consonancia con el rechazo de esta capacidad como tal, Sergio Villalobos-Ruminott no se satisface con indicar el nihilismo del horizonte de la época actual, sino también insiste en que este es precisamente lo que está en juego en la axiomática del capitalismo que teorizan Jameson y Deleuze. Este nihilismo no es solo el signo del agotamiento del “sistema categorial moderno” sino que también es el efecto de la radicalización del mismo, lo cual implica que “comprender la lógica no referencial de la academia es tan solo un paso en la elaboración de saberes universitarios” —quizá la primera en volver a escribir sobre la universidad como objeto psicoanalítico. Villalobos-Ruminott, *Heterografías de la violencia*, 23.

de Kant, no es nueva.³² A la luz de todo lo que la historiografía sobre la universidad de investigación alemana intenta gestionar, hasta parece que la idealidad de esta idea de la universidad alemana en sí no es nada más que el producto de la escritura de historiadores, con compromisos que varían de lo más crítico hasta lo hagiográfico. Tampoco sería totalmente desconocido este planteamiento, aunque puede exigir un salto discursivo para hacerlo saliente. Porque es este punto mismo que enfatiza Derrida sobre la idealidad de los objetos ideales de la matemática que le interesan a Husserl. En su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* (1962) Derrida sigue, con mucho entusiasmo, lo que él llama el “zigzag” del intento de Husserl de reactivar el sentido original de los objetos ideales de la matemática.³³ Resalta muchas veces a lo largo del texto la manera en la que

32 En su estudio cuidadoso, *State, society, and university in Germany 1700-1914* (1980), Charles McClelland investiga justo esta relación entre la universidad alemana en su época de reformas menores del siglo XVIII y la del modelo de universidad de investigación del siglo XIX. Él explica que durante el tiempo en que Kant escribía *El Conflicto* había mucho debate sobre la reforma de la universidad, debate que tenía lugar sobre todo entre los burócratas de los principados. Sin embargo, dice McClelland, la opinión pública nunca se consultó durante este proceso. El laberinto de la burocracia era tal que no hacía falta ni pasar por alguna gente que mereciera ese nombre, “el público.” Estas observaciones están de acuerdo con un tema general del texto de McClelland, a saber, que la idea romántica de la universidad nunca era el único juego aceptado por todos. De hecho, sigue McClelland, la mayoría de las reformas del siglo XIX fueron productos de una amalgama de compromisos prácticos, promesas utópicas, y quizá lo más importante de todo, la deflación y la destitución de la misma idea romántica de la universidad. Hace hincapié en los muchos actores universitarios y no universitarios que se vieron involucrados, cuestiona la relevancia de las herramientas del análisis social como procedimientos privilegiados, o simplemente destacados mientras otros no han recibido el mismo tratamiento posterior. Nota sin remordimientos la flexibilidad discursiva de la misma palabra, la universidad, y cómo se movía y se aplicaba a varios tipos de instituciones de la época. También degrada la libertad académica y la orientación hacia el público de la universidad mediante la sugerencia de que la misma pensabilidad de la autonomía de la universidad se fundó sobre políticas reformistas que de hecho reanimaron el compromiso antiguo a la clase noble de las universidades alemanas. McClelland nos ofrece muchas perspectivas históricas que oscilan entre la idea de la universidad alemana como objeto que ordena el propio proyecto de él y el lío de escritos del periodo y a través del presente que parece haber producido esta idea como tal.

33 Este es: un intento no solo de volver a su génesis, sino también a la historicidad de esta: la labor del *protogeometer* como creador de los objetos ideales, con resonancia con el porto-inventor de la universidad en cuestión acá, situado en un *Lebenswelt*, que se puede reactivar con y en el sentido del presente. Si bien Husserl se cree a sí mismo capaz de volver a este proto-pensador, ambos primero y arquetípico, arquetipo debido a ser primero, es la infraestructura de la práctica de Husserl de intentar regresar al pasado, pero también de traerlo al presente mediante la escritura —lo que en *La Grammatologie* le formula como “las cargas de la escritura” o “les investissements de l'écriture” en la versión francesa. “En la medida en que la constitución de la objetividad ideal debe esencialmente pasar por el significante escrito, ninguna teoría de esta constitución tiene el derecho de descuidar las cargas de la escritura. Estas conservan no solo una opacidad en la idealidad del objeto, sino que permiten la liberación de esta idealidad.” Jacques Derrida, *De la gramatología* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1971), 119.

Husserl recurre a la escritura, al recuento material de la ciencia de la geometría al momento mismo en que su investigación parecía acercarse al progenitor histórico deseado. El interés de Derrida es de hacer sentir la necesidad de este movimiento, lo cual implica un gran artificio de escritura: está comprometido tanto a la tarea de articular la necesidad para Husserl de este zigzag como a revelar cómo el álgebra de necesidades misma que genera la inversión en este artificio depende de la reivindicación de la escritura como un campo autónomo transcendental intersubjetivo. Derrida hace hincapié en la manera en que “la escritura” como concepto viene a servir como manera de remarcar la idealidad de los objetos ideales de la geometría como productos, y su idealidad como algo producido. Esta es una manera de registrar su historicidad, pero también de mantener el mismo origen a través de un *telos* a que la investigación nunca llega, ya que la idealidad de este producto se garantiza por otra idealidad, la de la idea “en el sentido kantiano”: la idea como *mero* uso regulativo: una idealidad secundaria que depende de la idealidad producida mediante la materialidad de la escritura, pero fundamental debido a ser secundaria, ya que su estatus como tal enfáticamente confirma la idealidad de la primera idea, cuya producción se ha narrado.³⁴

Si es posible pensar este pensamiento: que la idealidad de la idea de la universidad es producida por la escritura, y reproducida como campo autónomo transcendental una y otra vez en el acto de escribir, de acuerdo con la conclusión de Derrida sobre la producción de la idealidad de los objetos ideales de la matemática —objetos ideales que sostienen el mundo en sí como mundo (se puede preguntar, entonces: ¿de qué forma se sostiene un juego del mundo la universidad también?)— si es posible pensar ese pensamiento, yo sugeriría —y en esto quiero tanto afirmar el planteamiento de Thayer como remarcar un importe de índole procedimental de cómo se procede a la hora de invertir en la idealidad de la universidad— que se debe de investigar la necesidad del texto de Kant de que la idea del estado tenga que ser sentida también como idealidad secundaria: la idea que tanto confirma la idealidad de la idea de la universidad como campo autónomo transcendental —un campo donde quizá la inversión como tal no cuente, una maquinaria agotada, hecha motor de producción técnica quizá no tan diferente de

34 “Una operación idealizante secundaria libera, pues, de su finitud al poder reactivan y le permite superarse a sí mismo; ello gracias a un movimiento análogo a aquel por el cual se constituye, por ejemplo, la unidad del horizonte infinito del mundo o, más allá del encadenamiento finito de las retenciones y protenciones, la evidencia de una unidad total del flujo inmanente, como Idea en sentido kantiano; análogo, especialmente, al que da nacimiento a la exactitud ideal de la geometría por medio del paso de una intuición sensible finita y cualitativa a su límite infinito. En rigor, aun aquí es la idealización geométrica la que permite la infinitización del poder reactivante. Operando en la diafanidad de la idealidad pura, fácilmente transgrede, de derecho, límites que ya no son entonces sino los límites, insignificantes, de la pura facticidad. Esta idealización, que tiene como correlato una Idea infinita, interviene siempre de manera decisiva en los momentos difíciles de la descripción husserliana.” Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, trad. Diana Cohen (Buenos Aires: Manantial, 2000), 106-107.

la de la economía neoliberal; un campo que, por lo tanto, permite hasta la infinita inversión libidinal— como depende de una idea cuya producción se registra como “escrita” pero también como escritura que ofrece la opción de hacer uso de la trascendentalidad. En cuanto a la investigación y la teoría de la universidad, mi punto es que el concepto de la historicidad de la idea de la universidad exige otro tipo de rigor que cualquiera que implica una proximidad, un habitar en la misma brecha de lo que Derrida enfatiza como el paralelismo entre una inversión libidinal del ego y lo transcendental, sin darse cuenta de “la toma,” el agarre,³⁵ que esta maniobra mantiene sobre la institución de la universidad, de la idea como horizonte-*telos* ya no de ninguna misión ilustrada, ni de ningún ordenamiento de la verdad, sino más bien del “pensamiento” como procedimiento privilegiado, no por su privilegio histórico —como si fuera posible conceptualizar como tal— sino por cierto privilegio libidinal: es decir, de estímulos. El privilegio se mantiene por olvidarse de que la pensabilidad de la historicidad está enturbiada por el problema del deseo y la historia manifestados como zigzag manejado y bajo control.

La escritura del estado

Este procedimiento, este zigzag: ¿Ya está en el texto historiográfico, que relega el conflicto de las facultades de Kant a una voz, altamente legible para nuestro presente, sin duda, pero todavía nada más que una voz dentro de un coro —tanto en armonía como en disonancia; una voz de muchas voces que se movilizaron para conseguir una posición de negociación mejor para la facultad de filosofía a finales del siglo XIX? ¿Ya está en una voz que pesa sobre la universidad; una voz que es en sí nada más que la nada que se contiene entre la voz de la universidad y el fenómeno de su institucionalidad? Está claro que cierta historiografía provincializa e incorpora la contribución de Kant en una problemática más general de la escritura de la idea de la universidad. Sin embargo, más importante que provincializar —que por sí presupone que hay una idea de lo global desde la que una provincia se puede delimitar, lo cual presupone que la historiografía sea capaz de recoger los escritos del “periodo histórico” a fin de acorralar la provincia de la intervención de Kant y su contexto— el texto historiográfico es la manera sencilla de que su historia rompe la mera presunción de que haya una crisis de la universidad que puede ser distinguida de su momento de fundación y su idea de fundamento. El historiador Charles McClelland, por ejemplo, destaca el fenómeno constante de las manifestaciones estudiantiles a lo largo de los siglos XVIII y XIX en Alemania. Había una riña incesante entre funcionarios y catedráticos y catedráticos convertidos en burócratas. Acaso esto implica que nunca ha habido una universidad alemana calmada; nunca ha habido una institución, tampoco un modelo institucional tranquilo y quieto, de espacio intelectual diferenciado, ni

35 Ver Jacques Derrida, *Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl's Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 2011), 10-11.

mucho menos una institución universitaria como campo transcendental, de la institucionalidad de la universidad como plano de pensamiento. Nunca hubo una “primera vez,” un momento en el que la idea de la universidad se haya concebido, que pueda ser planteado como el sitio privilegiado de la estructura del pensamiento como tal; nunca se ha estructurado el pensamiento por la idea de la universidad como idea en el sentido kantiano.

Ante esta suerte de revelación historiográfica, la investigación de Derrida sobre el zigzag de Husserl es útil, por un lado, porque indica cómo una idealidad secundaria como la del estado podría asegurar la idealidad distinta de la universidad aun cuando la producción histórica de la pureza de esta última esté en cuestión —aun cuando una investigación como la de McClelland concluya que no hay idea de la universidad en el sentido kantiano. Por otro lado, Derrida echa luz sobre cómo el movimiento del pensador-inversor que mantiene la ilusión de la inversión infinita de la idea de la universidad sirve como el horizonte del pensamiento colectivo en un orden que esté bajo cierto control —mejor dicho, que esté bajo el control de alguien. Este movimiento nos abre la posibilidad de que la narración de la producción de esta idea sea una capacidad que depende de que no se enfatice que este control pueda tener costos, insistiéndose, en cambio, en que la brecha entre esta capacidad y la transcendentalidad de este campo de inversión es una nada. Así, la autonomía del campo transcendental despoja la capacidad de inversión de su violencia. Más preciso, la hace parecer una violencia con ventaja, y la universidad parece operar como un lugar en donde la inversión libidinal siempre es posible para que la idea del estado parezca operar así también. Cuando la idealidad de la idea de la universidad se ha puesto en cuestión, no es inevitable que la idealidad de las ideas de las que depende estén en cuestión también. Al contrario, la idea del estado que se mantiene como *telos* puede hasta elevar la idealidad de la idea de la universidad, convirtiéndole en un objeto de inversión, pero no una inversión en la universidad en sí, sino la inversión en el desplazamiento mismo de la idealidad de la idea de la universidad y el descubrimiento de su producción —la inversión en el horizonte ontológico que genera el plano analítico en sí.

Asimismo, la idea del estado termina sirviendo como horizonte ontológico para estabilizar el registro de la producción de la idea de la universidad. La idealidad del estado garantiza la idealidad de la idea de la universidad, la producción que este registro produce. Además, el estado, siendo solo una idea pero también sirviendo como este horizonte, evita darse cuenta de su propia producción. Y sigue evitando esta cuenta por medio de la idea de la universidad como una especie de archivo social infinito de la producción de la idealidad. No obstante, la capacidad de este campo —un campo que, como hemos visto, hasta *incorpora* el propio estado— es infinita porque toma la forma de un campo autónomo transcendental. No es solo que encuentra su idealidad en la de otra idea, a saber, el estado, sino que la idealidad del estado como una mera idea en el sentido kantiano se mantiene como tal porque la producción que facilita esta maniobra adopta una forma transcendental. De repente, de la crisis y el desplazamiento hacia el desecho de la

idea de la universidad surge una situación en la que el control que sigue en vigor es el que viene de la idea del estado. Sin embargo, ¿no es el caso todavía que lo que se expresa como control a través de la escritura no es nada más que la producción de un campo infinito para la inversión que no está controlado para nada?

Para concluir, sería interesante dejarnos imaginar que Kant ya esté consciente de todo esto a finales del siglo XVIII. Imaginemos también que Kant recurre a la idea del gobierno para destacar su descubrimiento de cómo se hace pensable la idea del estado; que él trata de tener en cuenta la misma cosa que no está promoviendo procedimentalmente: lejos de estar listo o capaz de desvelar su opuesto, de contar su aspecto positivo, pero consciente de todos modos de que la producción de la idealidad de la idea de la universidad puede hacerse un sitio privilegiado de inversión psíquica que tapa los procedimientos que la producen, y así ganar la idea del estado como idea regulativa de la vida social. Podemos volver a la idea de gobierno en el texto de Kant a la luz de la producción de la idea de la universidad en la escritura, como si Kant estuviera atento al hecho de que la atención a la producción de esta idealidad puede generar un cambio que permite otro tipo de inversión en la idea de la universidad: una inversión desarmada debido al desplazamiento de la idea de su fuerza regulativa. He ahí su gusto del juego textual de acorralar: el planteamiento —o acaso no es más que una leve sugerencia— de que hay todo un juego de control psíquico que abre la idea de la universidad cuando se resuelve a nivel de la escritura, a nivel de la inversión libidinal en el texto.

Si *El Conflicto de las Facultades* se lee así, entonces la atención a la producción de la idealidad de la idea de la universidad se puede ver como un recurso de la idea de gobierno, aun la misma idea del orden social: una manera de sugerir la inversión sin interrupción en el ordenamiento de “la sociedad” y por los mismos procedimientos de siempre, pero que estos procedimientos hayan dejado de estar sujetos al escrutinio crítico: que la idea del estado también, pero sin que se enfoque en su escena de producción, se vea como nada más que un producto de la escritura. Sin embargo, esta escritura, vista así —es decir, vista como desarmada, como un mero desplazamiento de la trascendentalidad— también deja de poder ser diferenciada de la violencia.

Por último, es importante notar que no es necesario que este asunto de la violencia ejerza su influencia sobre los otros de la universidad, ya que implica una preocupación mucho menor que la de Kant por hacer una división estricta entre lo que queda dentro y lo que queda fuera de la universidad como institución. Sin embargo, es probable que urja una investigación más amplia de la universidad como manera de mantener cierto ideal del ego, y cómo este mantenimiento ejerce influencia sobre lo que es, o la fantasía de que haya, un “concepto” de la psique colectiva.³⁶

36 Agradezco el ojo avisador de Carlos Colmenares Gil, quien me ayudó con unos detalles de la corrección del texto.

Epocalidad postuniversitaria, comunidad, institución

Gerardo Muñoz
Princeton University

It is the glorious Christian and Western idea that there should be institutions, preferably not just hotels but special flophouses, available for people need to place to sleep. In this way the attempt to be open to all who are in need results in a degradation of hospitality and its replacement by caregiving institutions.

IVAN ILLICH, *The Rivers North of the Future*

La *democracia* ha ingresado a la universidad. O al menos cierto verosímil de lo que se piensa que es “democracia” en función de las lógicas contemporáneas de subsunción, así como de rendimiento técnico-cultural de los aparatos que orientan la producción, indexación, y masificación del pensamiento hacia formas culturales asimilables. El golpe de gracia de la globalización y sus agregados epistemológicos han sido asumidos en la universidad no en función de una posible nueva ilustración, capaz de generar modalidades de interrogación de “uno mismo” más allá de la calculabilidad de lo ya establecido, sino como maquinación que desde la gramática de la crítica disuelve la potencia de la imaginación de los singulares.¹ Visto desde Norte América podemos afirmar, sin afirmar exageraciones, que la métrica del ordenamiento práctico, su producción intelectual e instalación curricular ha estado orientada hacia una permisibilidad que desborda las legislaciones ideológicas del pasado.² Incluso la militancia política es neutralizada y subsumida

1 Sobre la posibilidad de abrirse hacia una nueva “Ilustración” en tiempos de la indeterminación del Estado Nación y el excepcionalismo de la soberanía, ver el ensayo de Jacques Derrida, “The ‘World’ of the Enlightenment to Come (Exception, Calculation, Sovereignty),” *Research in Phenomenology* 33 (2003): 9-52.

2 Podríamos tan solo sugerir aquí, en cuanto a las transformaciones internas de la universidad norteamericana, el pasaje entre el momento de las políticas anti-comunistas de la época mccartista y de la “neutralización” o vigilancia ideológica durante la guerra de Vietnam, hacia una zona de integración globalizada orientada a un patrón flexible de inclusión basado en procesos de flexibilidad de los campos y disciplinas universitarias y de la aceptación generalizada del multiculturalismo y de políticas instituciones del “affirmative action”;

desde su suelo logístico-burocrático. Las viejas jerarquías y principios excluyentes se han agotado dando paso a la indistinción entre saber y praxis —al fin mismo de los límites de la “libertad de expresión”— aunque no necesariamente hacia el lado del no-saber, o de lo que sería la posibilidad de una sombra del saber; esto es, hacia la transformación radical de otras condiciones de posibilidad de un saber más allá de su convergencia con la técnica. Esta expansión democrática de orden epistémico culturalista tiene su propia temporalidad y autonomía con respecto a su exterioridad, puesto que como sabemos la pregunta por la técnica es la manera en que la operación misma del nihilismo instala su efectividad.³

No haríamos mal en ilustrar concretamente este malestar con un ejemplo. Hace apenas unos meses Marco Rubio, el ex-candidato republicano a la presidencia de los Estados Unidos, se sorprendía de que como parte de la normalización de relaciones con Cuba, algunos académicos norteamericanos justificaran sus viajes a esa isla caribeña con el propósito de estudiar baile folklórico o gastronomía.⁴

estas últimas orientadas a la admisión de minorías étnicas con el fin de generar una política inclusiva con respecto a grupos minoritarios al interior de la vida universitaria. Habría que enfatizar, en esta línea, la manera en que las políticas de admisión basadas en grupos étnicos comienzan luego del ciclo de lucha de la década de los sesenta en los Estados Unidos, así como del momento en que va desapareciendo el Estado de Bienestar a partir de las políticas neoliberales que comienzan a instalarse con fuerza durante la administración de Ronald Reagan. Para un análisis sobre la imaginación del ‘ascenso social’ que recorre la historia del Estado de Bienestar en la segunda mitad del siglo veinte en los Estados Unidos, ver Bruce Robbins, *Upward mobility and the common good: toward a literary history of the Welfare State* (New Jersey: Princeton, 2007). Sobre las recientes transformaciones al interior de la universidad norteamericana en relación con el diseño del mercado neoliberal y la flexibilidad de las disciplinas universitarias, ver Louis Menand, *The marketplace of ideas: reform and resistance in the american university* (New York: W.W. Norton & Company, 2010).

- 3 Lo que está en juego aquí no puede ser reducible a una lógica de la recomposición social del trabajo según la crítica marxista de la explotación, sino más bien en torno a la pregunta por el estatuto de la tecnología como matriz fundamental de la onto-teología que “destina” al progreso de la filosofía de la Historia. Como ha visto Heidegger: “Technology is in its essence a destiny within the history of being and of the truth of being, a truth that lies in oblivion. For technology does not go back to the *techne* of the Greeks in name only but derives historically and essentially from *techne* as a mode of *aletheuein*, a mode, that is, of rendering beings manifest. As a form of truth technology is grounded in the history of metaphysics, which is itself distinctive and up to now the only perceptible phase of the history of Being. [...] No metaphysics, whether idealist, materialist, or Christian can in accord with its essence and surely not in its own attempts to explicate itself, ‘get a hold on’ this destiny yet, and that means thoughtfully to reach and gather together what in the fullest sense of Being now is” (Jacques Derrida, *Heidegger: The Question of Being & History* [Chicago: University of Chicago Press, 2016], 23). De ahí que la pregunta por la tecnología no refiere a una referencialidad en los cambios de la estructura del trabajo, sino la propia transformación del trabajo estaría inscrita en una misma dispensación del pensamiento entre el ser y la historia que hoy emerge sintomáticamente en la forma universidad en cuanto máquina del valor.

- 4 Katie Glueck, “Rubio courts Cuban vote in showdown with Trump,” *Politico*, 10 de marzo de 2016.

Al hacer estas declaraciones, Rubio parecía ignorar que el advenimiento de los *Cultural Studies*, instalados en el corazón de la académica norteamericana, ya habían garantizado la legitimidad y el prestigio de que un proyecto académico de rigor pueda consistir, en efecto, en tomar mojitos o bailar reggaetón. Más allá de la acentuada crisis de los *Cultural Studies* desde comienzos del milenio en los Estados Unidos, lo fundamental aquí es que su acontecer dio lugar un intercambio que ya se asume dentro de una lógica que se formaliza como transnacional y extrauniversitaria. Lo que se explicita aquí no es solo el asentamiento epistemológico de las investigaciones académicas y sus respectivas facultades, sino la directa convergencia entre la facticidad flexible global y el orden categorial universitario. En este sentido, lo que Willy Thayer vaticinaba hace dos décadas en el contexto de los debates sobre la transición chilena como la *crisis no moderna de la universidad moderna* se ha intensificado a niveles imprevistos, donde la exterioridad misma de la universidad es incluida en función de la ilimitación del valor de cambio propio del capital financiero.⁵

Por lo tanto, la legitimidad universitaria pareciera sostenerse exclusivamente a partir de una inercia institucional sin suelo propio, adoptando una *inclusión exclusiva* de la facticidad neoliberal cuyo sostén es dado por una *metaxy* con la lógica de acumulación que busca una transacción entre las esferas del trabajo y la investigación. Hemos visto en los últimos años el ascenso de programas y becas como parte del despliegue de los “Global Studies,” cuya finalidad geopolítica responde a lo que pudiéramos llamar el “principio general de equivalencia,” o la subsunción generalizada de la valorización sin límites donde cada la facticidad cobra sentido exclusivamente dentro de una lógica de lo intercambiable.⁶

5 De ahí que, en *La crisis no moderna de la universidad moderna*, Willy Thayer podía escribir en torno al agotamiento de la crítica universitaria: “Si el mundo ya es, y cualquier intercambio de objetos y subjetividades —una conversación, este mismo texto— esta caída en la acción del mercado y es funcionaria de algún tipo de capitalización o plusvalorización, quiere decir, entonces, que todo lo disputable o discutible, lo es en la inmanencia del mercado, y que las demandas de justicia política, justicia económica y restitución social, no son demandas de/ para un ‘más allá,’ sino exigencias inmanentes a la heteronomía en la que el mismo mercado se arruga al consolidarse cada vez. En este sentido se puede subrayar la irrelevancia actual de las ideologías y sistemas de valores, si se lo compara al contexto moderno, donde el ‘valor uso’ de las ideologías antagonizaba con su ‘valor cambio’” (Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna [Epílogo del Conflicto de las Facultades]* [Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1996], 214).

6 En *Heterografías de la violencia* (Buenos Aires: La Cebra, 2016), Villalobos-Ruminott piensa la reorientación del nihilismo a partir de su diferenciación que se asume desde el aparato universitario: “El nihilismo es el predominio de la valoración generalizada y de la lógica de la equivalencia, pero dicha equivalencia no se interrumpe mediante la reivindicación de la autenticidad, la localidad, la identidad, el valor histórico y cultural, o la especificidad de determinado saber, práctica o sujeto, pues no estamos hablando de una equivalencia homogeneizante sino de una medida respecto de la cual toda diferencia queda convertida en distinción. La equivalencia nihilista es la garantía del valor de la diferencia universitaria” (Ibidem, 23). El principio general de equivalencia es la estructuración maquínica que

En efecto, lo que prefiero llamar aquí la *epocalidad post-universitaria* apunta a la indiferencia entre universidad y sistematicidad económica que se trenza a partir de una lógica perpetua de la valorización. La idea misma del “*proposal*” (propuesta) o de “*research project*” (proyecto de investigación) da una idea del circuito y la mediación entre apuesta propositiva como inversión de tiempo. Y sin embargo, hay formas que buscan contener y reorganizar el tiempo de esta ilimitación. La paradoja reside en el hecho de que, al mismo tiempo que atestiguamos la democratización infinita de lo admisible en condición de su máximo rendimiento a través del valor, lo que reemerge es el recrudescimiento disciplinario absoluto, la localización policial de los saberes, y en última instancia, el aniquilamiento del pensamiento en nombre de la inmunización disciplinaria o de “campo.” A la misma vez que el relajamiento disciplinario promueve contaminaciones y despliegues “interdisciplinarios,” la lógica del rendimiento epistemológico se encuentra en la infinita sollicitación de su inscripción a la ubicación dentro de una matriz de producción de saber. Pero si insistimos en el principio general de equivalencia como nombre del nihilismo contemporáneo, quizás la cuestión no se agote en la pregunta por la universidad como problema reducible a su institucionalidad, sino que *la universidad* sería el terreno donde se revela un verosímil de facultades, producción y ordenamiento de saberes que ya no obedecen a las demandas de investigación como posibilidad de encuentro incalculable, sino a una metódica incorporación al registro categorial, disciplinario y estratégico.

De ahí que no me interesa hacer un diagnóstico de la universidad contemporánea, ni dar cuentas de posibles soluciones para encontrar o sugerir apresuradas salidas a la crisis. Quisiera reflexionar sobre dos formas críticas que, aunque a primera vista disímiles, han buscado enfrentarse ante *la crisis contemporánea de la universidad*. Estas dos contestaciones, a primera vista, no pudiesen ser más antagónicas una de la otra: por un lado, la del presidente del Wesleyan College, Michael Roth, pensador situado en la tradición liberal y del pragmatismo norteamericano; y por otro, Luis Tapia, sociólogo y ex-miembro del Grupo Comuna, y actualmente intelectual crítico ante el gobierno del MAS en Bolivia.⁷ Ambos libros, *Beyond the University: why Liberal Education Matters*

subsume y organiza los valores en identidad y diferencia. Alberto Moreiras ha argumentado, partiendo de trabajos recientes de J. L. Nancy y Felipe Martínez Marzoa, que el principio general de equivalencia es el nombre o figura del nihilismo contemporáneo en tanto su incorporación de auto-valorización donde todo es intercambiable y convertible. Es aquí donde el principio general de equivalencia coincide formalmente con la estructura del dinero. Ver Jean Luc Nancy, *The truth of Democracy* (New York: Fordham U Press, 2014), así como el ensayo de Moreiras, “Tres tesis sobre populismo y política: contra el identitarismo y el verticalismo. Hacia un populismo marrano,” *Infrapolitical Deconstruction*, 26 de agosto de 2015, <https://infrapolitica.wordpress.com/2015/08/26/tres-tesis-sobre-populismo-y-politica-contra-el-identitarismo-y-el-verticalismo-hacia-un-populismo-marrano-presentacion-en-la-universidad-iberoamericana-mexico-df-agosto-2015-coloqui/>

7 Sobre el Grupo Comuna, al cual pertenecieron ambos Álvaro García Linera y Luis Tapia, ver el ensayo de Peter Baker, “The Phantom, The Plebeian and the State: Grupo Comuna and

(Yale, 2014) y *Universidad y Pluriverso* (Cides-Umsa, 2014) responden a un horizonte de problematización común: ¿cómo pensar la relación entre universidad y democracia en una facticidad caída hacia el fin categorial de presupuestos como democracia, universidad, o nación? No quiero hacerme cargo de los itinerarios de estos dos intelectuales —por otra parte complejos y de trayectorias tortuosas en sus respectivos contextos políticos nacionales— sino atender a la disyunción y entramado de ambos en línea con el *pensar-universitario*.

Mi tesis es que más allá de sus diferencias particulares, tanto Roth como Tapia no logran agotar y trascender la aporía que presenta hoy la facticidad universitaria en su pliegue neoliberal. Y no lo agotan porque no traspasan la polaridad entre nación y globalización constitutiva de la crisis como figura extemporánea, diagramada sobre los confines de estructuras epistemológicas. Tanto *Beyond the University* como *Universidad y Pluriverso* suprimen la facticidad nómica global y esto es condición de posibilidad de una salida que se asume como “diferencia” de la facticidad, como desvío de la ilimitación que impugna la crisis. En efecto, el problema de la globalización y de la legislación cambiaria del principio general de equivalencia solo aparece de manera intempestiva en ambos libros, esto es, como fondo desde el cual habría que generar oposición o postura contra-hegemónica. Ni Roth ni Tapia incurrir en un esfuerzo por hacer pensable el deterioro del espacio de lo nacional-popular en sus respectivos casos, ni mucho menos meditar sobre la forma en que la ilimitación del capital convierte a la universidad en una reserva de inteligencias en función de procesos de acumulación en curso. En correspondencia con el avance de la maquinación económica financiera, nos encontramos en la era del fin de lo nacional-popular y la ruina de su poder *katechónico*, históricamente orientado a ordenar internamente las fuerzas externas que apuran su desintegración.⁸ De ahí que uno de los primeros límites de ambos discursos

the Intellectual Career of Álvaro García Linera,” *Viewpoint Magazine*, 25 de febrero de 2015, <https://viewpointmag.com/2015/02/25/the-phantom-the-plebeian-and-the-state-grupo-comuna-and-the-intellectual-career-of-alvaro-garcia-linera/>

- 8 La figura del *katechon* proviene del pensamiento fundacional de la teología-política cristiana de San Pablo, e implica la afirmación de una fuerza capaz de retener la anomia o el Anticristo, esto es, el fin de los tiempos. En el pensamiento crítico contemporáneo la caída de la figura del *katechon* se piensa como categoría que explicaría el *arcanum* de la forma estado y su capacidad de dar forma y contener la anomia de la exterioridad, en particular, del exceso de los procesos transnacionales de acumulación que sobredeterminan los parámetros convencionales del derecho, así como la legitimidad interna del Estado en cuanto a su representación y monopolio de la economía de la violencia. En el pensamiento de Carl Schmitt, el *katechon* era el principio de una razón teológica política capaz de dar orden y establecer un mal menor al interior de la secularización moderna. Sobre la crisis contemporánea del *katechon*, ver el trabajo de Gareth Williams, “Decontainment: the collapse of the *katechon* and the end of hegemony,” en *The Anomie of the Earth: Philosophy Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*, ed. Luisetti & Pickles (Durham: Duke U Press, 2015), y Massimo Cacciari, *El poder que frena: un ensayo sobre teología política* (Madrid: Amorrortu, 2015).

intelectuales es la operación por la cual se intenta marginar la disyunción actual entre la forma estatal y el capital transnacional.

Quizás en menor grado en el caso de Roth, cuya reconstrucción de la historia de la educación superior norteamericana basada en la “vocación” y en el “deber” ciudadano desde los *Founding Fathers* hasta los pensadores del pragmatismo norteamericano como John Dewey y Richard Rorty, culmina con una interesante anécdota de un viaje reciente suyo a Pekín, y que en el libro cumple dos funciones claves en su articulación propositiva. Primero, recapitular el recorrido de su “defensa” de los “valores” liberales de la *paideia* americana entendida como apuesta por el principio del hombre como portador del futuro como historia del progreso. Segundo, explicitando que una de las maneras de pensar el double-bind entre globalización universal y la depreciación de los principios liberales de la vocación norteamericana es a través de una función de intelecto de exportación, esto es, en la necesidad de extender esa misma *paideia* norteamericana hacia su exterioridad. En otras palabras, aparece aquí un desplazamiento de la educación como formación ilustrada del ciudadano hacia una nueva forma imperial de baja intensidad que busca administrar y apaciguar al otro desde un mismo dispositivo pedagógico de subjetivación. Dice Roth en una de las anécdotas más sinuosas de su visita a China (en traducción mía del inglés):

Quando regresé a los Estados Unidos, recibí correos de más o menos setenta y siete estudiantes de la Universidad Inner Mongolia, quienes me advertían que mi propuesta en Pekín en torno a que la educación liberal *ya estaba en China* desde hace un milenio, y que esa era la causa *de la misión fundamental del estudiante chino* que guiaba a la nación en su totalidad. Mis colegas en China tenían esperanzas que la educación liberal los sacara de nichos existentes y los condujesen a la posibilidad de enseñar a ser una “persona íntegra” (*whole person*) en capacidad de encontrar una forma de hacer algo positivo en el mundo en libertad de expresión e investigación (*inquiry*). La libertad de expresión será crucial para llevar adelante esta evolución. ¿Será dejada libre para que suceda? [...] La misión de la enseñanza liberal en la educación superior debería estar basada en la *cooperación deliberada y libre*.⁹

En paralelo con una retórica del “deber” como ontología fundamental del sujeto ilustrado y “libre,” es curioso que Roth, quien durante todo su libro hace un enorme esfuerzo por desarrollar una concepción de la educación liberal como *medio sin fin* —acotado a la vida, y al vivir más allá del intercambio y a la apropiación-expropiación de la mercantilización de las profesiones al interior de la universidad—, solo concibe la pacificación global en función de una pedagogía

9 Michael Roth, *Beyond the University: Why Liberal education matters* (New Haven: Yale University Press, 2014), 195.

transnacional. Pero su estrategia no radica solo en esto, sino también en un uso muy preciso de la transculturación en la medida en que la “vocación liberal” no se historiza, sino que aparece empotrada al verosímil culturalista (y milenarista) chino. El horizonte liberal de “libertad” necesita de esa transculturación que asumiendo el resto de una diferencia cultural consigue afirmar el despliegue interno de la máquina universitaria: la disyunción entre crisis interna de la universidad norteamericana (según Roth diagramado por intereses económicos y la irrupción del mercado al corazón de la universidad), queda ahora entregada al dispositivo del principio general de equivalencia constitutivo del *post-katechon financiero*. De ahí que la misión de la *universalidad* se justifique como pedagogía transnacional e intercambio intercultural. La crítica a las misiones norteamericanas de las “buenas intenciones en nombre del desarrollo y el progreso,” articulada durante la década de los años sesenta por el teólogo Iván Illich, sigue siendo actual en la medida en que el dispositivo de la “misión” solicita al valor como condición de integración hacia un mismo horizonte desarrollista de la filosofía de la historia. De este modo, la universidad de Roth es administración de un humanitarismo caritativo ya caída hacia el cálculo y el deber.¹⁰ La vocación en tiempos de crisis aparece en la forma de una cooperación *equivalencial* ya siempre de antemano trans- o inter-cultural, puesto que es el culturalismo el dispositivo que abastece la crisis interna del humanismo en la universidad contemporánea.

Al igual que Roth, Tapia interviene al interior de debates sobre educación superior e institucionalidad académica en el proceso constituyente del MAS en Bolivia, “llevando implícita la necesidad de re-pensar la universidad pública en Bolivia en el marco de la pluriversidad como trasfondo hacia el cual apuntalar esa tarea, con base en el trabajo multi, inter, y transdisciplinario.”¹¹ Tapia apuesta por una inter-disciplinareidad de los saberes hacia una meta concebida por “una forma de articulación de conocimientos particulares [...] para articular y producir una *unidad* de conocimiento.”¹² Pero el autor del *Leviatán criollo* reconoce la necesidad de una trans-formación de la institucionalidad de la enseñanza en un país abigarrado socialmente y en vía de recomposición de los derechos y las formas del “buen vivir” constitucionalmente estipuladas por recientes procesos constituyentes.¹³

La apuesta crítica a lo largo de *Universidad y Pluriverso* es la “producción de lo común, articulación del país,” la frase que se repite dando lugar a la convergencia entre el desarrollo educativo y el devenir nacional de ese país andino. A diferencia de Roth, Tapia no habla propiamente de una vocación, pero sí de la comunidad.

10 Iván Illich, “The seamy side of charity,” en *The Church, Change, and Development* (New York: Herder & Herder, 1970).

11 Luis Tapia, *Universidad y Pluriverso* (La Paz: Cides-UMSA, 2014), 12.

12 *Ibidem*, 16.

13 Sobre el proceso constituyente de Bolivia, ver Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente* (La Paz: CLACSO, Plural Editores, 2012).

Y específicamente de una pluralidad sujetos epistemológicamente diferenciables a partir de sus formas de vida comunitarias, portadoras de una heterogeneidad de saberes. En línea con el llamado pensamiento decolonial o descolonizador,¹⁴ el problema para Tapia es de alguna manera el inverso al de Roth: amedrentar todo universalismo, puesto que el universalismo es co-sustancial con prácticas epistemológicas eurocéntricas, y por lo tanto responsables de la subordinación de saberes menores y de estrategias que legitiman y fomentan la violencia y la dominación.¹⁵ Aunque esta es una contradicción con el desarrollo argumentativo de Tapia, ya que luego pasa a afirmar que se necesita libertad para hacer aterrizar la introducción “estratégica” de las ciencias modernas.¹⁶

Pero si las ciencias siempre han sido matrices atravesadas por el colonialismo, ¿por qué entonces rechazar su universalismo? O bien, ¿por qué afirmarlas y de esta manera perpetuar el resto colonial que se asume dentro del aparato racionalista científico? Es justo en este punto donde vemos que lo que entiende Tapia como universalismo es en realidad sinónimo de locación, es decir, aquello que solo puede aspirar a lo propio como instanciación en la filosofía de la historia y del progreso. ¿Pero si comprendiéramos el universalismo no en función de la filosofía de la historia y su organización nómica o geopolítica moderna, sino como ha sugerido Charles Hatfield recientemente, como posibilidad de conservar nuestra creencias a partir de un impersonalismo que trasciende una posición de sujeto?¹⁷ El locacionismo se afirma como anti-universalismo, ya que tiene de antemano una finalidad particularista que es siempre identitaria o bien cuyo fin es la inscripción de una diferencia a partir de suelo propio. Si para Roth la *paideia* vocacional norteamericana inscribe su “futuro” en un excedente ilustrado de exportación mundial, para Luis Tapia la negación del universalismo, entendido dentro de los límites del historicismo, da lugar a una defensa de la identidad y del consenso comunitario como condición reivindicativa de lo “propio” a nivel epistemológico, cultural, y subjetivo. Aunque Roth y Tapia difieren el principio sobre lo universal, su punto de convergencia lo encontramos en el momento en que afirman un lugar propio de la comunidad. Esto es claro en el caso de Tapia, quien registra categorías como “inter-culturalidad,” “producción comunal,” o “pluriverso” a la constitución

14 Tapia cita el filósofo decolonial Enrique Dussel, para quien el sistema de la modernidad es una configuración que coincide con el momento originario de la colonización. Para la epistemología decolonial, el valor comunitario se fundamenta en un espacio de propiedad incontaminado, en donde un sujeto de resistencia de-colonial es capaz de ser restituido en sus particularidades epistémicas. Pero lo que no logra trascender el pensamiento decolonial, es la manera en que esa misma diferenciación nómica se establece en función de un sujeto que ya de antemano responde a la tradición de la onto-teología occidental, así como a la matriz identitaria propia del nihilismo.

15 Luis Tapia, *Universidad y Pluriverso*, 30.

16 *Ibidem*, 60.

17 Charles Hatfield, *Limits of identity: politics and poetics in Latin America* (Austin: University of Texas Press, 2015).

conforme a la diferencia epistémica de las comunidades. Pero Roth tampoco está muy lejos de este horizonte comunitario o comunal de pensamiento.

Luego de reconstruir el ideal jeffersoniano del individuo emprendedor —Roth admite que hoy esta idea coincide con el dispositivo de subjetivación al interior del capitalismo financiero— pasa a advertirnos que solo quedaría una vocación: el principio comunitario de la experiencia americana. Esto lo dice en varios lugares de *Beyond the university*:

se aprende en comunidad, en la medida en que hay un camino hecho para el servicio y la colaboración. Vemos a través de esa persona con la que participamos en comunidad [...]. La noción de educación liberal como cultura del común resuena profundamente a lo largo del siglo veinte, aun cuando la noción de lo “común” se vuelva más intensa con la expansión de la diversidad del país [E.E.U.U].¹⁸

Es claro que lo común —al menos como es instrumentalizado aquí— es el horizonte que abastece la crisis nihilista de la universidad contemporánea en su imposibilidad de habitar el *double-bind* entre capital y estado-nación. La articulación comunitaria es, en un sentido muy estricto, la substitución de la categoría del Estado por comunalidad, aunque reteniendo la misma sustancia de lo propio, así como una misma temporalidad asumida desde una partición nómica entre Tercer Mundo y Primer Mundo.¹⁹ Así, la apuesta por la comunidad no ofrece una diferencia ni alternativa contraria a la trans-modernidad como supuesto reverso redentor de la Modernidad europea. Todo lo contrario, la comunidad es más bien una contribución nómica específica, ya siempre instalada al corazón de la vocación norteamericana.²⁰

Es aquí donde me parece que podemos comenzar a percibir el problema de la institucionalidad. Tanto *Beyond University* y *Universidad y Pluriverso* responden implícitamente a la estructuración global del principio general de equivalencia, y quizás de la misma pregunta por trascender los confines de la crisis de esta epocalidad. En el caso de Roth, la crisis de la vocación emprendedora-comunitaria norteamericana se retroalimenta con una vocación universal de signo imperial que busca transculturizar la exterioridad como compensación a la crisis del humanismo individualista. Mientras que, para Tapia, la apertura de la democracia plurinacional requiere un programa educacional basado en la articulación de una identidad como propiedad comunitaria anti-universal. Pero ambos llegan

18 Michael Roth, *Beyond the University*, 93-120.

19 Sergio Villalobos escribe en “Nihilismo y Universidad” (Sergio Villalobos-Ruminott, *Hetrografías de la violencia: historia nihilismo destrucción* [Adrogué, Argentina: La Cebra, 2016], 14): “En concreto, ¿es posible seguir pensando las diferencias entre Tercer y Primer Mundo en dichos términos? O más radicalmente, ¿es aún posible hoy seguir argumentando desde la diferencia entre un Primer y un Tercer Mundo? En un sentido esencial: No.”

20 Guy Sorman, *El corazón americano* (Madrid: Debate, 2015).

a la discusión tarde, esto es, luego de que la muerte de la universidad moderna haya tenido lugar. De modo que elegir entre las dos opciones no sería otra cosa que una opción ideológica entre una proliferación de ideologías. Willy Thayer decía ya en su libro *La crisis no moderna de la universidad moderna* (1996): “La modernización sería el contexto donde prolifera lo ideológico, ya no en su función de comandancia, sino de variedad, *menú* de oferta y consumo; de lo simbólico [...] de *marketing* e incidentalidad de escena.”²¹ ¿Es posible una institucionalidad en el fin de la estructuración epocal de la historia, una vez que han caído los principios de legibilidad y legislación del orden (*katechon*) y de la legitimidad?²² ¿Estamos capacitados para pensar una posibilidad de institucionalidad en la medida en que ya la universidad no puede regular las formas críticas del pensamiento en tanto indiferenciación de los índices de la acumulación del valor?

No podemos responder críticamente una respuesta sin asumir la misma condición universitaria sobre la cual estamos indagando en el momento su desaparición. Si la universidad contemporánea es posible hoy en función de una ilimitación de la excepción, en su pliegue interno con las fuerzas de la finanzas y del patrón de acumulación, ya no podemos siquiera hacer la pregunta sobre la universidad desde la universidad, sino tan solo trazando un pliegue post-universitario que abra la pregunta por otro tiempo más allá de la guerra de los valores del nihilismo. No solo la universidad, sino también la política, y con ella los dispositivos categoriales de organización de la vida moderna, han atravesado una auto-descomposición. Esto supone la ruina de la legitimidad fundante del principio de acción, por lo que siguiendo a Reiner Schürmann, pudiéramos hablar de la constitución contemporánea como aprincipial o an-árquica²³. De ahí que abrir el pensamiento hacia un *tiempo demótico*, y no uno de maquinación, es la exigencia a encarar frente al agotamiento que hemos llamado epocalidad *postuniversitaria*. Pero la apertura hacia un tiempo de la democracia a venir, no puede nunca coincidir con la temporalidad del cierre comunitario o de su envés soberano, sino como afirmación en el pensamiento de una singularidad más allá de la apropiación y de los procesos de subjetivación.

En ese pliegue postuniversitario, el pensamiento ya no sería co-sustancial con la universidad. No haría falta la universidad para pensar, de la misma forma que podemos decir que la política y la politización no agota *la vida del singular* en comunidad. En efecto, el averroísta Jean de Jandun en su *Tractatus de Perisius*

21 Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna*, 195.

22 La organización epocal de la historia de la metafísica es avanzada por Heidegger, y llevada a sus últimas consecuencias en la topología del pensador post-heideggeriano Reiner Schürmann. La distinción entre historia y ser hace posible que Schürmann afirme el fin de la historia epocal que abriría una presencia de un principio de anarquía, del fin de la estructuración principal de dominación (*an-archē*). Ver *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (Seuil: Diaphanes, 1982).

23 Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

(*Tratado en elogio a París*) dio prioridad a lo que él llamó “felicidad especulativa” sobre la “felicidad política”²⁴. Esa mínima distancia, en donde es posible tematizar la vida íntima del singular, es donde se abre la posibilidad una infrapolítica de la universidad, por la cual entendemos una forma de politicidad irreducible al orden de la subjetivación. Dicha distancia no es garantía de salvación acotada a un recomienzo historicista, pero nos remite a la pregunta por la institucionalidad de singulares sin programa ni deber, esto es, a una *universidad des-obrada* e irreducible a la condición moderna del sujeto. Esta es la *felicidad medial* que rebasa el al sujeto moderno como ente siempre en condición de inferir, conocer, y producir.

¿Pero acaso hay institución *del que no sabe*? ¿Cómo institucionalizar la sombra que cae sobre el *no-saber*, de una región que excede la subjetivación y que podría explicitar otra modalidad de lo común? Esta es la pregunta fundamental que plantea el averroísmo, donde la universalidad del intelecto solicita un no-sujeto como sombra o resto de un infra-saber que siempre coincide con la existencia. Como los estudiantes de la narrativa de Robert Walser cuya pulsión es el servicio (*Dieneridee*, que es también serenidad y dejar-ser), el estudiante es figura post-vocacional de un no-saber asumido en la forma del estudio. Esta institucionalidad del intelecto volvería indistinguible la pasión y la obediencia más allá de un registro de obligación orientado por la conducción o el *arche*.²⁵ Necesitamos pensar una forma de institucionalidad basada no en el valor de cambio y la instrumentalización de saber, sino en el “uso” que preserva el estatuto en igualdad de intelectos que ya comparten el espacio del *general intellect*.²⁶ En nuestro tiempo, donde se habla tanto de la “deuda estudiantil” se nos presenta el problema de la obligación —el *munus* de toda comunidad impropia²⁷— donde tendría lugar la posibilidad de imaginar una institución que sea también hospitalidad de singulares contra la administración de la vida o de una comunidad privativa. Solo así habrá llegado no la democracia a la universidad, sino la universidad *a la espera de la democracia*.

24 Le agradezco al filósofo Emanuele Coccia haberme traído a la atención esta distinción fundamental de Jandun sobre la distancia de lo político con respecto a la vida del pensamiento. Sobre Jean de Jandun y el intelecto, ver el importante libro de Coccia, *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009).

25 Massimo Cacciari, *Dallo Steinhof* (Milán: Adelphi Edizioni, 1980).

26 Suscribimos aquí el pasaje que busca orientar Giorgio Agamben en su más reciente *Luso dei corpi* (Milano: Neri Pozza, 2014) entre la acción del sujeto y el uso (*chresis*) modal de una forma de vida o un singular siempre en relación impropio con el común.

27 Roberto Esposito, *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought* (New York, Fordham University Press, 2015).

El tiempo de la universidad y el no-acontecimiento de la República

Claudio Aguayo Bórquez
Universidad de Chile

1. En medio de la pintura de Cremonini, Althusser encuentra una clave para pensar la relación tensa, difícil, entre estructura y coyuntura, o lo que viene a ser lo mismo en “uno” de sus lenguajes, entre la temporalidad eterna del concepto y la conjunción, siempre contingente, de una serie de vectores que constituyen el entramado de tiempos y cosas, de los “nominalismos” singulares que se encuentran en una *conjoncture* —la palabra francesa que expresa con mayor precisión la correspondencia entre conjunción y coyuntura. “Cremonini,” dice Althusser, “pinta *relaciones*, en las que están prendidos los objetos, los lugares y las horas,” como si en esas “relaciones” todo se callara de improviso: enmudecimiento de los matices, de la variedad y de la desmultiplicación causal de la vida y su color, obliteración del devenir. Cremonini pintaría con el color, pero para no dejar más que un nubarrón, una neblina densa, oscura, que de hecho achata y aplana toda posibilidad de un “afuera” del marco, del cuadro; o lo que es lo mismo, efectuaría una deconstrucción radicalmente negativa de cualquier pretensión de plenitud. Dejémosle la palabra a este, el texto maestro de la teoría althusseriana sobre el ideograma y el “ingegno et la fantasia secondo cui ciascuno si governa” (al decir de Machiavelli en su famosa carta a Soderini):

Plantas fijadas como instantánea, es decir, eternas. [...] Rostros corroídos por la materia de sus objetos, rodeados por ella, prendidos y definidos para siempre, rostros corroídos por el aire, roídos y como amputados, (rostros casi de más) [...] burla del tiempo humano reducido a la eternidad, la de la materia.¹

Althusser encuentra así, detrás de la imagen sórdida que habita la pintura de Cremonini, detrás de la superficie facial y corporal apática, indecible y al mismo tiempo incapaz de decir nada, una ley ausente, que funciona como una “gran vertical.” Son las verticales de una determinación muda, pero pesada como la

1 Louis Althusser, *Escritos sobre arte* (Madrid: Tierradenadie, 2014), 56.

noche hegeliana. La reproducción no sería, de este modo, solo una determinación mecánica de las necesidades de intensificación del plusvalor absoluto o relativo, traspuestas en la imaginación o en la conciencia. Tampoco se trata de una suerte de suma indescifrable de aparatos que garantizan, al modo de un candado mental, que los desplazamientos y los cuerpos puedan permanecer en un estado de vigilancia, disciplinamiento o servidumbre. Lo que está proponiendo Althusser es algo más difícil, algo que se le ha escapado a todos los críticos de su teoría de la ideología, y a los “traductores” del concepto mismo de “ideología” que está presente en el esfuerzo althusseriano desde mucho antes que el famoso texto sobre los *Aparatos Ideológicos del Estado*, escrito a fines de los 60. No es Lacan, ni Freud, ni Marx. Es Cremonini el verdadero inventor de una teoría sobre la reproductibilidad del “tiempo” ideológico como un tiempo que reduce permanentemente el devenir a la eternidad.

2. Se trataría, afirma más tarde en las *Tesis de Amiens*, de 1976, de hacer una “terrible Epojé” sobre la “personalidad,” la “libertad” y las “determinaciones concretas individuales” de los hombres, o de hacer una “terrible Epojé” sobre el concepto mismo de hombre: reducir al hombre al polvo del mutismo y de la inexistencia, para encontrar ahí a los individuos convertidos en *portadores*, en hombres que llevan “en la carne y en la vida,” en la corporalidad misma del cuerpo, las marcas de la relación capitalista, y que no solo gozan su ideología como un síntoma, sino que son ellos mismos —su propia lengua— la ideología. Hombres u otra cosa, un plural indeterminado que es, al fin y al cabo, reductible a la pura relación. Simultáneamente, este tiempo de la “terrible Epojé” es un “tiempo miserable: un tiempo en el que no ocurre nada, un tiempo sin esperanza ni porvenir, un tiempo en el que el pasado mismo está fijado en la repetición.”² Nos encontramos así con que, impensadamente hasta el momento, en la teoría de la reproducción althusseriana no hay otra cosa que una reflexión, una meditación genuina, casi cartesiana, a propósito del tiempo. El trabajo de Althusser se nos presenta como una metáfora corroída de un tiempo infame e indigno, vacío de toda posibilidad de acontecimiento, y al mismo tiempo, lugar o emplazamiento de un “teatro sin autor,” como dirá Warren Montag, en el que los actores son máscaras y el escenario un profundo abismo. ¿Cómo salir de ese tiempo? ¿Cómo abrazar o alcanzar un modo de la temporalidad que escape a los designios operacionales del ideograma, a su pesada carga “estructural”? No creo que esto tenga una única respuesta en la filosofía de Althusser, pero al menos, su obra tardía nos ha dejado una pista: el encuentro aleatorio, la conjunción, la coyuntura. En 1967, esta palabra aparecerá de un modo enigmático, en una carta a su psicoanalista, cuando Althusser explica que ha querido hacer la teoría de las variaciones de una invariancia, del “eterno y mutable ‘momento’ presente (coyuntura) donde [los hombres] viven,

2 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI, 1975), 101.

luchan, piensan, yerran y encuentran y mueren.”³ E inmediatamente percibimos el disyuntivo: *y mueren, encuentran y mueren, yerran y encuentran*: pero viven, luchan, piensan. ¿Por qué Althusser ha decidido, con todo su cuidado notable por la escritura, un cuidado único, a veces patético y meloso, instalar el disyuntivo *y* antes de *encuentran*? Creo que el “encuentro” es la palabra-recurso con el que, trabajosamente, desde poco antes de los sucesos de mayo del 68 hasta el final de su vida, Althusser propondrá la ontología política de la salida al tiempo-de-nada del ideograma. El encuentro es, de este modo, lo que dictamina los puntos de precariedad de las “grandes verticales,” la vacilación de la reproducción.

3. La ideología no es un arma, ni tampoco un recubrimiento o una *falsa conciencia*, sino un tipo específico de relación problemática, atmosférica, envolvente. El término requiere, evidentemente, una minuciosidad única, que Althusser tiende a perder en la medida en que otra función de su filosofía, la de *pedagogizar* su propia obra, adquiere una fuerte preponderancia política. No se trata de oponer, burdamente, la idea de un “Aparato Ideológico del Mercado” a un “Aparato Ideológico del Estado.” Ni el mercado ni el estado son el fondo del problema para Althusser. Se trata más bien de aparatos de reproducción, de aparatos de temporalización y de espaciación del no-humano, de medios con los que, en forma aleatoria y sin ningún sujeto soberano que pueda presidir la acción (sea este o no la “burguesía”), la ideología “acontece” sin acontecimiento. Los aparatos ideológicos no son “estatales” en virtud de su pertenencia a una estructura específica —el estado opuesto al mercado: son modulaciones prácticas de un entramado de dispositivos que *atravesan* el mercado y el estado de lo molar a lo molecular, configurando una red compleja, una red que, literalmente, produce el tiempo como emanación. Lo que está en el centro de la teoría althusseriana de la ideología, es un inmanentismo de los tiempos y las cosas, de la mutación y la historia, del capital y el no-humano. El apellido “estado” entonces, no debe ser visto más que como un índice o indicación: se enmarca en los esfuerzos por comprender los mecanismos de reproducción del capital, es decir, sus *condiciones de duración*, condiciones que se encarnan, o se marcan en la carne y la piel, provocando la desaparición del “rostro del Otro” (levinasiano o no), su reducción a una vertical, a una geometría de la inscripción en la mono-ritmia del tiempo de las grandes fábricas, que son también las grandes verticales. Simultáneamente, la duración de la coyuntura eterna del capital, solo sería reversible, dice Balibar siguiendo a Althusser, en la dinámica del encuentro,⁴ pero ¿no es un encuentro, al mismo tiempo, un desencuentro, un desajuste o un retraso?

3 Louis Althusser, *Escritos sobre el psicoanálisis* (México: Siglo XXI, 2010), 20.

4 Esto, sobre todo, puede rastrase en el aporte de Étienne Balibar al temprano texto de Althusser, *Para leer El Capital*. Nótese que, en todo caso, el concepto de encuentro que utiliza Balibar en este aporte —no del todo “inconexo” respecto a su producción filosófica reciente— depende de su relación con el problema de la “transición” de un modo de producción a otro, que atormentó y caracterizó los debates del marxismo del ambiente europeo en los años 60.

4. Introduzco todas estas cuestiones en un coloquio sobre la Universidad Posible, porque la única posibilidad para la universidad, en términos althusserianos, pero con ello epicúreos, lucrecianos, spinozistas, marxistas, maquiavelianos, es la Posibilidad del Encuentro. Un encuentro que no es apertura a un nuevo “habitar” la universidad, paráfrasis heideggeriana demasiado ajena al núcleo materialista que el concepto mismo de encuentro sugiere, ni esperanza ni espera de alguna institución por-venir, figura bella pero susceptible de la captura indomable de las pasiones tristes, sino más bien “encuentro” como desviación del tiempo universitario, como dislocación de la temporalidad del curso de las duraciones de la institución académica y academizante, y como *ocasión* kairótica de la universidad posible. La idea misma de un “comienzo,” de algo así como un *novum* universitario parece demasiado sospechosa de contener alguna suerte de teología política residual, en tanto comienzo del tiempo sagrado, venida del *eskhaton* o de una universidad totalmente-otra, inhallable en otra cosa que en nuestra propia servidumbre imaginaria. El *novum*, el comienzo absoluto y el milagro, son tres conceptos que anudan una complicidad secreta, una coquetería idealista con la que el materialismo aleatorio rompe sin condiciones y sin melancolía. El porvenir de las fuerzas del *novum* es la invocación de alguna interrupción cristológica del tiempo sagrado. El comienzo absoluto “tiene que ser absoluto, no puede presuponer nada, no debe ser mediado por nada, ni debe tener fundamento, más bien debe ser él mismo el fundamento,”⁵ palabras con las que Hegel confiere al comienzo el carácter trascendente de lo incalculable, de las fuerzas portentosas de lo negativo devenidas fuerzas absolutas del *novum*. El milagro, un concepto que para Spinoza representa una forma vulgar y servil del conocimiento, “suprimiendo las cosas naturales e imaginando cosas fuera del orden de la naturaleza.”⁶ Romper el bloque compacto de las pedagogías, como decía Michel Pêcheux, teórico althusseriano de la literatura fallecido en forma (demasiado) temprana y trágica, preguntarse por el trabajo específico “de la letra, de la huella”⁷: tales serían las tareas, en cambio, de una teoría materialista de las instituciones que produzca el “encuentro” posible de la universidad con algo que, de hecho, ya no es la universidad moderna e ilustrada, pero tampoco es alguna suerte de teología política anti-universitarista. El “encuentro” ese concepto repetido sin cesar por el último Althusser, es un desencuentro con la muerte, y con el juicio demasiado sereno con el que la institución filosófica consagra la institución universitaria. Epicuro, en su carta a Meneceo, dirá que “mientras la muerte no existe, no es nada para nosotros”⁸:

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica* (México: Biblioteca Hachette, 1960), 91.

6 Baruch Spinoza, *Tratado teológico político* (Madrid: Alianza, 2008), 160.

7 Michel Pêcheux, *El discurso: ¿estructura o acontecimiento?*, *Decalages* 1 (2014).

8 En la comentada traducción de Pablo Oyarzun: “No hay nada temible en el vivir para aquel que ha comprendido rectamente que no hay nada temible en el no vivir. Necio es, entonces, el que dice temer la muerte, no porque sufrirá cuando esté presente, sino porque sufre de que tenga que venir. Pues aquello cuya presencia nos atribula, al esperarlo nos hace sufrir en vano.” Epicuro, *Carta a Meneceo* (Santiago: Ediciones Tácticas), 15. En este sentido, toda meditación

con ello, nos ha prevenido también de una meditación sobre la muerte de la universidad, que es otra trampa tendida para hacernos olvidar la única posibilidad posible, que es la del encuentro aleatorio entre lo universal de la universidad y lo singular de los procesos que la exceden permanente e inevitablemente.

5. Quisiera intentar ejemplificar, aunque sea en forma precaria, un modo en que ocurre el encuentro, que insisto, no es el acontecimiento ni el *novum*, sino la potencia de una nueva mutación producida por la composición coyuntural entre dos o más cuerpos. En un pasaje crucial de las *Istorie Fiorentine*, Maquiavelo muestra cómo la tensión constitutiva de la república entre los *grandes* y la *plebe* no es únicamente la lucha “descarnada” entre dos clases, sino también la extensión progresiva de las “divisiones de Italia” a los distintos ámbitos de la vida del común. La escisión no se resuelve ni se supera mediante alguna suerte de *Aufhebung*, y más que “relevo” de la división lo que hay es una reorganización permanente de los “partidos” que componen el cuerpo político, una *regeneración continua* de la escisión constitutiva (gibelinos y güelfos, blancos y negros, grandes y plebe, plebe y *popolo minuto* o ínfima plebe), y una re-visitación del encuentro. Como señala la obra maestra de Sebastián Torres: “Con Maquiavelo, la temporalidad adquiere una dimensión radical: la unidad temporal se fractura en temporalidades múltiples, la *koinonía politiké* clásica da paso a la *citá divisa* moderna.” “Si nos quedáramos todos completamente desnudos,” señala Maquiavelo, “veríais que somos iguales a ellos; que nos vistan a nosotros con sus trajes y a ellos con los nuestros y, sin duda alguna, nosotros pareceremos los nobles y ellos plebeyos.”⁹ Maquiavelo introduce así una hipótesis igualitaria que refiere en última instancia a la imposibilidad de incorporar la economía asimétrica de la propiedad en la deseconomía del encuentro: el encuentro, un entramado que resiste, es el hábitat de un devenir bestia y soberano, de una *animalidad deconstructiva* del león y el zorro pero también de una *soberanía divisible*¹⁰ del cuerpo, que no puede quedar asociado a una alteridad trascendental (Dios, la monarquía, el pueblo), sino solo expuesto a la aleatoriedad del encuentro.

6. El encuentro, ya lo hemos dicho, ocurre como desviación, y no como teleología. La universidad posible es imposible bajo la sombra de algún “telos.” “Y en cualquier parte que establezcas el límite supremo, volveré a preguntarte qué le sucederá finalmente a la flecha. Y resultará que el término no puede fijarse en

acerca de la muerte (institucional o no) de algo que, de hecho, no está en la condición del no-vivir, parece, en términos epicúreos, una suerte de “sintagma dramático-metafísico” un *teologumenon* melancólico destinado a cubrir la precariedad de nuestra propia reflexión sobre la (sobre)vida institucional de algo.

9 Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia* (Madrid: Alfaguara, 1979), 173.

10 Ver, por ejemplo, y para el “por-venir” de este concepto, la intervención derrideana en *La bestia y el soberano* y en *Canallas*, sobre la divisibilidad de la soberanía (y del cuerpo patricio o matricio en la comunidad).

ningún punto, y que incesantemente, se abrirá una vasta posibilidad a la fuga anterior” (Lucrecio).¹¹ La desviación es la fuga del *telos*. La universidad sin *telos*, será entonces la apertura de los puntos de fuga, de las desviaciones, del *clinamen* universitario que hará imposible el cierre del “campus” en las fronteras de su propia capacidad de subsunción elitaria.

Tampoco es que alguien haya abierto la universidad a la circulación del capital de repente: el capitalismo nunca podrá ser entendido en los marcos de una teoría de los comienzos. La acumulación originaria no es originaria en la línea del tiempo, sino en la defectividad inherente del concepto marxiano de origen que, de hecho, no tiene origen, génesis, comienzo. En cambio, hay que pensar la desviación, como oportunidad, como lo que ocurre cuando la puntería desviada es la que llega a su blanco o, en otros términos, cuando para dar con el “momento oportuno” necesitamos de la ayuda de un desfase, de un desplazamiento, de una postura injusta o de una falla en la dirección recta —tal como en *Las suplicantes* Eurípides muestra la injusticia que adviene cuando “fatuos mortales tensan el arco más allá de lo oportuno.” El *kairós* no es interrupción cristológica de algún *telos*, sino desviación, y el encuentro, aquello que sucede aleatoriamente cuando la flecha es disparada en forma oportuna, pero solo para que se desvíe, para que la desviación ocurra y se produzca el encuentro. El encuentro implica así una estrategia y una destinación singular de lo que Maquiavelo llama “virtud,” algo infinitamente lejano a la *phrónesis* griega o al cultivo de la estrategia militar como identificación sin más con el “arte dello stato.”¹²

7. “¿Qué os parece que hagamos ahora?” pregunta desnudo Miguel de Lando en el *Tumulto dei Ciompi*. “Ya lo veis: el palacio es vuestro y la ciudad está en vuestras manos,” como si el “qué hacer ahora” abriera una interrogante *vacía*, el *vacío de una toma de posición* que hay que resolver, una interrogante que no puede ser llenada con algún nivel del acontecimiento porque ella misma es, en el fondo, la constatación de que no ha habido acontecimiento, sino política y encuentro. El

11 La traducción a la que estoy aludiendo, vinculada de modo algo indirecto con la literalidad del texto lucreciano, tiene sin embargo la ventaja de mostrar la idea de un “proyectil” que se fuga permanentemente en la intención de tocar límite o de imponerlos. Aquí los versos latinos de donde puede extraerse semejante traducción, en este caso perteneciente a Rodolfo Mondolfo:

“Nam siue est aliquid quod probeat efficiatque
quominu’ quo missum est ueniat finique locet se,
siue foras fertur, non est a fine profectum.
Hoc pacto sequar atque, oras ubicumque locaris
extremas, quaeram quid telo denique fiat.
Fiet uti nusquam possit consistere finis
effugiumque fugae prolatet copia semper.” (*De rerum natura*, vv. 980-985)

12 Extraigo esta notable idea acerca del *kairós* del trabajo de Warren Montag, “Mero Esecutore: Moses, Fortune, and Occasion in the *The Prince*,” en *The Radical Machiavelli*, eds. Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (Londres: Brill, 2016), 237-249.

señor Nuto, alguacil mayor de Florencia, opresor del *popolo minuto*, es llevado a la plaza y ahorcado, y “todos y cada uno de los que estaban a su alrededor le iban arrancando pedazos.”¹³ La violencia de la ocasión es el puro materialismo de la estrategia y del encuentro, el señor Nuto, o mejor dicho, su cuerpo, es instalado en la plaza “pública” sin ninguna cita divina o teológica, sino como parte afectiva central de un nuevo entramado estratégico. El “qué hacer ahora” se resuelve, claro, pero denota el tono melancólico del Príncipe nuevo, de su *fortuna* y del llegar-a-ser de su propia violencia: se encuentra siempre arrojado a “los tiempos y las cosas,” la coyuntura, el entramado de las conexiones singulares, sin un evento que pueda venir a salvarlo de su propia destrucción y “*malchance*” o “mala fortuna.” Finalmente, este conflicto entre grandes y plebe, entre *popolo minuto* y la propia plebe mayor, entre cardadores de lana y dueños del Arte de la Lana, entre la multitud acéfala y el pueblo hobbesiano, supone un conflicto que no solo se instala en la universidad burdamente, como si bastara con el espectáculo trivial de una parte importante de las “izquierdas” estudiantiles. Se trata de un conflicto que, para decirlo con Balibar, se introduce en el campo de lo que nosotros llamamos, en una serie de oscilaciones, al fin y al cabo, *teoría*, constituyendo una “epistemología conflictual,” un tipo de escritura *en* la coyuntura y no simplemente *sobre* la coyuntura.¹⁴ El conflicto se introduce y ocupa el *Kampfplatz* mismo de las condiciones de posibilidad del conocimiento, o lo que es lo mismo, el conflicto convierte al pensamiento en coyuntura, y a la teoría en toma de posición en la coyuntura. Esta toma de posición es otro facilitador de lo que aquí llamamos “encuentro”: es lo que fusiona *essere* y *conoscere*, *essere principe* y *essere popolare*, o en otros términos, el re-comienzo “débil” para eso que Althusser llamaba “lucha de clases” en la teoría, otro nombre para el encuentro entre *universitas* y República.

13 Maquiavelo, *Historia de Florencia*, 175.

14 Especialmente en Étienne Balibar, *Ciudadanía* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013).

Democratización del autogobierno universitario en el centro del conflicto contemporáneo

Pablo Cottet Soto
Universidad de Chile

Introducción

El estatuto de autonomía universitaria debe ser uno de los rasgos constitutivos de la institución y de las experiencias que la identifican a lo largo de toda su historia. La autonomía universitaria, históricamente anterior al influjo ilustrado que recorrió occidente bajo la premisa de “la mayoría de edad,” ha contado con momentos, acontecimientos y procesos que han hecho evidente la pregunta por la relación entre Universidad y vida social más amplia. Si no fuese por la autonomía universitaria, no sería posible pensarla “dentro” de la vida social más amplia, o “fuera” de la contingencia histórica. En cualquier caso, la sola referencia a tales relaciones, debe tener en cuenta este estatuto, sus concepciones diversas, sus traducciones administrativas y políticas. Este texto se propone un ejercicio de investigación localizado, orientado por una hipótesis más global.

El ejercicio consiste en examinar dos casos históricos ejemplares para la pregunta por las relaciones entre universidad y vida social, aquel caso de “la reforma universitaria” del siglo pasado y el actual caso del ajuste de una universidad para la llamada “sociedad de la información y el conocimiento,” o del “capitalismo cognitivo,” poniendo atención en una dimensión política: las lógicas y prácticas de gobierno universitario, cuestión también nombrada como “gobernanza” universitaria. La hipótesis global, es decir la intuición posible de convertirse en unas preguntas generales sobre la cuestión, sostiene que el principio del gobierno universitario se ubica en las posibilidades y obstáculos para configurar un demos, *un sujeto* universitario para su auto-gobierno, y que habría que indagar en las prácticas y lógicas, históricamente emplazadas, que concurren en la formación, problemática, de un tal *sujeto*.

Desde el 2011, en Chile, se ha hablado de la necesidad de una “reforma a la educación superior,” el programa de campaña de la coalición ganadora en las elecciones de 2013 lo hizo y el Gobierno de la Nueva Mayoría utiliza estos términos para referirse a las transformaciones que debiesen realizarse al conjunto de la educación terciaria y particularmente a las universidades. Se trata de

modificar una educación superior, en general, y una educación universitaria que construyó la dictadura cívico-militar chilena (1973-1989) sobre las bases de un rol subsidiario del Estado que subvenciona la demanda del bien de consumo “educación universitaria” y promueve la expansión privada de una oferta de tal servicio, creando así una “industria de la Educación Superior (ES)” que lleva a lógicas, prácticas y reglamentaciones mercantilistas a todas las instituciones de educación superior, también las universidades estatales.

De modo que el actual proceso de “reforma” se ubica en un espectro de sentidos que van, por un lado, desde aquellos sentidos que buscan perfeccionar el sistema, introduciendo mecanismos regulatorios más eficaces y eficientes para “la industria de la ES”; hasta el otro extremo de aquellos sentidos que se proponen fundar una nueva educación superior, considerándola un derecho social para lo cual se requiere de una educación superior a cargo del Estado (“fortalecer la educación superior estatal”), complementada con instituciones no-estatales que permitan el acceso a tal derecho social, eliminando todo interés de lucro del sistema. Entre ambas posiciones, existen otras variadas que las matizan, además de ciertas fantasmagorías de la “recuperación” de una universidad nacional-desarrollista enfrentada a la *globofilia* de centros de investigación avanzada para el desarrollo e innovación (“I+D+i”).

Lo que propongo es que las posiciones de fondo, estructurales en sentido socio-histórico (o situadas en las condiciones contemporáneas de producción), **pueden tener un sentido de ajustar la educación superior, en general, y la universitaria, en particular, a mejores condiciones de funcionalidad para el capitalismo cognitivo o pueden tener un sentido orientado por reformar la universidad como el espacio para pensar lo impensado.** No se trata, necesariamente de una dicotomía, de alternativas excluyentes. La captura por parte del capital de la universidad como lugar para pensar lo impensado, es uno de los principios bajo los cuales las lógicas y prácticas empresariales se despliegan contemporáneamente. No obstante, pensar tal despliegue, sus condiciones, consecuencias es una obligación para universitarias y universitarios, la universidad no será el único lugar para pensar lo impensado, pero es históricamente uno definido por tal tarea crítica.

Así, en el debate sobre la universidad posible, las discusiones y operaciones políticas actuales en Chile, debiesen reparar en que los asuntos de financiamiento, acceso-matricula, calidad como aquellos de los que más se habla y publica, estarán conectados con sentidos asociados a la inscripción universitaria en el mundo contemporáneo. Al mismo tiempo que “el mundo contemporáneo” no es un hecho natural, o si se quiere es un mundo que se construye en su peculiar conflictividad, luchas, triunfos y derrotas que abren y cierran virtuales futuros, actualizados simultáneos presentes, en los que las apropiaciones del pasado constituyen la filigrana política de todo tiempo.

Ejemplificando, se nos dice que hay que asumir que la educación superior se ha *masificado*, que es un dato de la realidad que debe orientar las transformaciones necesarias de la misma. No es lo mismo tomar nota de tal cambio pensando

en la competencia por matrículas entre las instituciones-empresas (da igual si son o no estatales, lo mismo en Chile compiten por matrícula) que pensar ese dato desde la des-elitización de la educación superior y de la universidad, si la experiencia universitaria queda desatada únicamente de la formación de élites ¿qué perspectivas abre para la democratización de la vida social toda?

Como se ve —y ejemplos hay de sobra— la apelación a “los datos” no obliga a tomar decisiones en uno u otro sentido (ajuste capitalizador/democratización universitaria), sino que debiese despertar la movilización de prácticas y debates que construyen comunidad universitaria, para dirimir allí las orientaciones y acciones que cada institución universitaria apruebe impulsar.

En el Chile actual las discusiones públicas de las máximas autoridades (de estado, universitarias, etc.), están enfrascadas en dimensiones administrativas, económicas e institucionales privativas a instituciones de educación superior, a lo que se suman las escaramuzas de expertos/as y las competencias corporativas. En este contexto, es deseable y posible, hacerle lugar a la cuestión política, que no es otra que la de situarse cotidianamente en lógicas y prácticas destinadas a la deliberación colectiva que construye comunidad, único referente soberano. La cuestión política: empujar procesos de democratización de las universidades para democratizar la vida social. Aquí radica la cuestión de la autonomía universitaria.

Primero: la autonomía universitaria debe asegurar “pensar lo impensado”

Que la “autonomía universitaria” garantice tal máxima implica atender las variadas modalidades de gobierno universitario, modalidades que encuentran una privilegiada condición histórica en las relaciones entre producción (en sentido ampliado) y saber (en sus pluralidades). Me parece que es necesario reconocer tres claves para discutir la cuestión de una autonomía que permita el ejercicio de pensar lo impensado. Estas son: la apelación a la autonomía universitaria es un llamado a poner en debate permanente las relaciones de la universidad y la vida social toda (nacional y global), en segundo lugar, que la universidad está al centro de la conflictividad contemporánea del capitalismo cognitivo y, una última clave, que el debate permanente por la autonomía universitaria requiere de fundamentos jurídico-políticos que sostengan las expresiones organizacionales democráticas de gobierno universitario.

1. La autonomía universitaria es siempre una posición relativa, referencial, un recaudo a la funcionalización, a la servidumbre a fines ajenos. La autonomía universitaria no puede pensarse sin pensar las relaciones de la universidad con las tramas institucionales en las que está inscrita. Es lo que, fallidamente, se ha denominado “relaciones entre universidad y sociedad,” toda vez que no hay universidad fuera, o en otro sitio, que no sea entre unas tramas institucionales y el conjunto de acciones que esas instituciones administran cotidianamente,

suministrando los sentidos que las movilizan (lo social antes que “sociedad”). Así como no hay modo de vida en común, históricamente documentado, que no establezca unas especiales relaciones institucionales con la generación, circulación y usos de los saberes. La cuestión de la autonomía universitaria, es también la de su heteronomía. Dicho de otro modo, no se puede suponer un estatuto de la autonomía sino en su propia heteronomía, una relativa a las relaciones entre producción y saber.

2. Las condiciones históricas de las relaciones entre producción y saber, atraviesan toda la historia de la universidad. El siempre citado “conflicto de las facultades” da cuenta de un singular momento de contradicción histórica en que aquella universidad se situaba al centro del conflicto que evocamos bajo los ecos de la Ilustración. Otro momento especialmente significativo, en el sentido de las relaciones entre producción y saber, para las universidades latinoamericanas es el abierto en 1918, con aquel *Manifiesto Liminar de Córdoba*. Habitualmente se lo sitúa como el inicio del movimiento por la Reforma Universitaria que hasta los años setenta va a repicar en las relaciones entre producción y saber, especialmente en la cuestión de un gobierno universitario que mantuviese la autonomía de una universidad plegada a los movimientos emancipatorios latinoamericanos. Desde fines del siglo XX hasta hoy vivimos la situación que Montserrat Galcerán califica como “la universidad al centro del conflicto,” se trata del conflicto propio al capitalismo cognitivo, la disputa por las fuentes, destinos y condiciones de generación, circulación y usos de los saberes. Desde hace unas décadas el capital despliega operaciones inéditas en sus relaciones con los saberes para asegurar su acumulación y reproducción, de allí que la universidad se ubique al centro del conflicto contemporáneo. Aquí la pregunta por la autonomía se ha adherido al signifiante “diversidad,” puesto a circular por el pensamiento posliberal. La autonomía universitaria adquiere consensos en la libertad “*multiRut*,”¹ la autonomía de los negocios en que la universidad no representa “un actor” sino un territorio privilegiado de la reproducción y acumulación del capital.
3. La cuestión del gobierno universitario, como singular lugar de la pregunta por la autonomía universitaria, adquirió la figura de una pregunta por la posibilidad de la democracia en la universidad durante gran parte del siglo XX. Las intervenciones militares de las universidades latinoamericanas en la década de los 70 y 80 del siglo pasado, fueron muy distintas en intensidad, institucionalidad y efectos, aunque posibilitaron un asunto en común: aproximarlas a los flujos territorializadores del capital. En Chile,

1 El término se ocupa en Chile para conglomerados empresariales que fragmentan sus identidades jurídicas (RUT, Rol Único Tributario) para obtener diferentes ventajas económicas (subcontratación, “sociedades espejo,” reducciones tributarias, etc.). La utilización metafórica del “mecanismo multirut,” para pensar el lucro en las universidades chilenas, se la debo a Willy Thayer.

desde hace un par de décadas el problema del gobierno universitario (o de su “gobernanza,” como se dice entre expertos) se ha semantizado como la tensión entre colegialidad y gestionalidad, entre la herencia de una participación comunitaria no del todo vencida, suerte de resabio, residuo resistente de un pasado universitario (“colegialidad”) frente a la eficacia de las técnicas del *management* que infiltran las prácticas de gobierno universitario (“gestionalidad”). La codificación del debate sobre el gobierno universitario bajo los términos de “tensión entre colegialidad y gestionalidad,” expresa uno de los empeños más serios por cerrar la pregunta por las posibilidades de la democracia en la universidad como autogobierno de universitarias y universitarios, un autogobierno que atienda la cuestión de la autonomía/heteronomía universitaria, es decir a unos específicos lugares entre producción y saber.

Teniendo presente estas tres claves propuestas, desarrollaré el argumento desde la lógica de los términos dominantes entre expertos para, luego, intentar la recuperación de la pregunta por la posibilidad de la democracia universitaria.

Excursus: actualidades nacionales

Antes de ir a la argumentación por las condiciones para responder tal pregunta (¿En qué sentidos se hace posible la democracia universitaria?), una recensión de actualidad sobre las condiciones en que se presenta y atasca un debate democrático sobre las posibilidades de la democracia universitaria en Chile de hoy.

- (a) El proceso de transformación del estatuto (“la carta fundamental,” “la constitución política”) de la Universidad de Chile, que desde hace unos años conducía el Senado Universitario, especialmente la comisión *ad hoc* para ello, que se inició con debates en las distintas Facultades y unidades académicas con participación triestamental y que interrogaba por las normas que expresaran la voluntad de una comunidad universitaria para autogobernarse, ese proceso se ha detenido. El presidente de la comisión *ad hoc*, ha renunciado a ella, el Senado Universitario no ha informado sobre el destino del cambio de estatuto.
- (b) El programa de gobierno de la Nueva Mayoría, coalición responsable del Poder Ejecutivo electa por amplia mayoría, contempló la creación de dos universidades regionales (en las Regiones de O’Higgins y de Aysén). La elaboración de los estatutos de esas dos universidades, entregados el pasado 4 de marzo de 2016, expresan muy bien la cuestión de las opciones sobre lo que se entienda por gobierno universitario, la autonomía y heteronomía universitarias. Señala el texto fundante del estatuto propuesto por una de ellas:
la Universidad de Aysén es definida como una institución estatal, con carácter de organismo social, que se constituye por una comunidad

universitaria conformada por académicos, estudiantes y personal de colaboración, reconociendo las especificidades respectivas de cada estamento, articulada con la sociedad de la Región de Aysén. Es ese mismo carácter comunitario el que define la relación esencial entre la universidad y la sociedad. Y es en la capacidad de deliberación de la comunidad universitaria que se funda su autonomía, su vocación de servicio y es ella la que determina su estructura de gobierno.

No sabemos qué destino tengan estas definiciones.²

- (c) Las definiciones actuales del Ministerio de Educación sobre la cuestión del gobierno, contempla una propuesta para las universidades estatales. Menciono algunas de las principales:

Respecto al gobierno universitario se establece que éste residirá en los organismos colegiados superiores y las autoridades unipersonales que el proyecto y los estatutos contemplen. Así se reconoce la existencia del Rector, máxima autoridad unipersonal ejecutiva y representante legal de la institución, a cargo de la dirección superior de las universidades estatales, en conjunto con el Consejo Superior. El Rector será escogido por los académicos de la institución de conformidad a lo dispuesto en la ley N° 19.305 que regula el mecanismo de elección del Rector, es decir será elegido por los académicos pertenecientes a las tres más altas jerarquías de la universidad que tengan, a lo menos, un año de antigüedad en la misma, salvo que el organismo colegiado superior, con el voto conforme de la mayoría de sus miembros en ejercicio, permita la participación de los académicos pertenecientes a otras jerarquías, siempre que tengan la calidad de profesor y cumplan con el requisito de antigüedad antes señalado.

Sobre lo que estos lineamientos denominan “participación interna” señala:

Se regulan las materias mínimas que deben contener los estatutos de las universidades estatales, destacándose el deber contemplar normas generales que regulen la participación de los distintos miembros de la comunidad universitaria, señalándose que al menos un representante de los estudiantes y al menos un representante de los funcionarios tendrán participación con derecho a voto en los organismos colegiados académicos a los que el respectivo estatuto asigne el carácter de superior.

Por último, define lo que denomina “participación externa,” de la siguiente manera: “Las universidades podrán establecer mecanismos de participación o vinculación con la comunidad propios, caso en el cual no estarán sujetas a

2 El 27 de julio de 2016 el Gobierno de Chile le pidió la renuncia a la Rectora de la Universidad de Aysén, Roxana Pey, nombrada por este mismo gobierno. La Universidad de Aysén contempla abrir matrículas en el 2017.

la exigencia de creación de Consejos de la Sociedad Civil establecidos en la ley N° 20.500.” Evalúe cada quien la calidad democrática de estas propuestas.

El resumen de estas tres menciones de actualidad: la cuestión del gobierno universitario no parece estar orientada por un debate sobre las posibilidades de la democracia en las universidades, no parece estar orientada por los fundamentos, que la autonomía y heteronomía de la vida universitaria puedan justificar las normativas de autogobierno.

Vuelvo a tomar el argumento anunciado antes de la recensión. Se trata de ir desde la lógica de los términos dominantes del debate sobre gobiernos universitarios entre expertos para, luego, intentar la recuperación de la pregunta por la posibilidad de la democracia universitaria.

Segundo, el síntoma: tensiones entre “colegialidad y gestionalidad”

El diagnóstico de un estudio sobre la materia, señala que el estado en el que quedan los gobiernos universitarios después de la (contra) reforma emplazada en Chile por la ley de 1981, sostenida y vigente hasta hoy, se resume en:

[...] lo que observamos son estructuras de gobierno de las universidades estatales de Chile que han cumplido 30 años de vigencia. Existe por tanto una experiencia acumulada que permite un análisis de los factores más críticos que afectan dicha estructura.³

Y enumeran las características de tales factores críticos para las estructuras de gobierno universitario en el caso de las estatales, entre los que se destacan cuatro principales:

- (a) Los estatutos que han regido al conjunto de estas contemplaron un gobierno y estructura similar, con excepción de la Universidad de Chile, que posteriormente por ley modificó su estatuto,⁴ y las universidades De Los Lagos y Tecnológica Metropolitana, ambas creadas con posterioridad a 1981 [...] estandarizan sus estructuras, sin considerar las diferencias de tamaño de cada una, lo que a muchas de ellas les significa soportar estructuras inadecuadas y costosas.

3 Juan Antonio Rock y Claudio Rojas, “Cambios en el sistema Universitario chileno: reflexiones sobre su evolución y una propuesta de gobernanza,” *Calidad en la educación* 37 (2012): 163-188, cita en 177. Énfasis agregado.

4 Se refieren a la reforma estatutaria realizada el 2006, que ha sido objeto de debates actuales y de la base para proponer, por parte del Senado de la U. de Chile, el proceso de reforma de estatutos 2015-2016, al que se ha hecho referencia arriba por el estado de suspenso en el que ha entrado.

- (b) En los estatutos estándares que rigen a la mayoría de las universidades estatales (OECD, 2007), la más alta instancia de gobierno es la junta directiva, integrada por un igual número de representantes del Presidente de la República; miembros externos, nombrados por el consejo académico, y representantes de los académicos nombrados por el consejo académico (en algunos casos a instancias del cuerpo académico).
- (c) Los estudiantes y personal administrativo carecen de participación en el gobierno universitario, con la excepción de las universidades de Chile, de Los Lagos y Tecnológica Metropolitana, que consultan su participación en sus cuerpos colegiados (OECD, 2007). Las características del gobierno universitario y su estructura descritas se replican igualmente en una universidad compleja del tamaño de la de Santiago con 19.000 estudiantes de pregrado como en una universidad de menor complejidad y tamaño como la de Magallanes con 2.830 estudiantes.
- (d) Del mismo modo, predominan estructuras de gobiernos corporativos preferentemente “colegiales”, que generarían dificultades para relacionarse con el medio y sus diversos grupos de interés (Altbach y Salmi, 2011; Reyes, 2011), así como dificultades de control administrativo ex-ante en el caso de las universidades públicas, que le restarían flexibilidad de gestión y conducción estratégica.⁵

De esta constatación extendida en los gobiernos de las universidades estatales, es decir la jerarquía de organismos colegiados, es que se plantea “el desafío” de “conciliar las tensiones entre el ‘colegialismo’ tradicional y el emergente ‘gestionalismo.’” Así señalan los autores del estudio referido:

Entre los desafíos contemporáneos que enfrentan las universidades, derivados de los requerimientos de cada país inducidos por el proceso de globalización y desarrollo de la sociedad del conocimiento, están: masificación y equidad; mejoramiento de la calidad de la formación; mayor involucramiento en el desarrollo económico y social; conciliar las tensiones entre el ‘colegialismo’ tradicional y el emergente ‘gestionalismo’ (Altbach, 2008); y atender los requerimientos de los diversos grupos de interés (stakeholders), preocupados por el desempeño de las instituciones.⁶

Por ello la recomendación de estos autores, como de otros citados por ellos, consiste en lograr un adecuado equilibrio entre “colegialismo” y “gestionalismo.” Lo interesante de la recomendación, es que el “colegialismo” queda atado a unos “valores históricos esenciales,” las mencionadas “autonomía y libertad” propias al “conflicto de las facultades” de “la crisis no moderna de las universidades

5 Rock y Rojas, “Cambios en el sistema Universitario chileno,” 172.

6 *Ibidem*, 167-168.

modernas,”⁷ al mismo tiempo que la recomendación agrega unos “mecanismos de gestión” propios de las organizaciones globales del capitalismo cognitivo. Tal como lo señalan los autores:

Es necesario que la estructura de gobierno universitario proteja apropiadamente la autonomía y libertad académica de las universidades, sus valores históricos esenciales. Asimismo las universidades deben adoptar mecanismos de gestión adecuados para atender el crecimiento y la diversidad de demandas del medio externo, las que han diversificado sus fuentes de financiamiento y generado nuevos compromisos. Se trata de alcanzar un equilibrio entre dos tendencias: el “colegialismo” (colegialism) y “gestionalismo” (managerialism).⁸

De lo que habría que tomar nota es de las posibilidades de tal “equilibrio.” Si la “autonomía y la libertad” son requisitos de la universidad moderna que el capitalismo cognitivo ha condicionado a su rendimiento en los procesos locales y globales de capitalización (“capital humano,” “capital avanzado,” etc.) ¿Qué *utilidad* puede tener el “colegialismo”? De otra parte, ¿es posible una conciliación entre los requisitos de una universidad moderna, emplazada como crisis de las facultades, y los requisitos de una universidad contemporánea arrojada al centro del conflicto del capitalismo cognitivo?

Por supuesto que estas preguntas provienen desde fuera de la episteme propia al ajuste de capitalización de la universidad. Desde dentro de tal episteme se confirman “unas dinámicas y tendencias” que acontecen con la gobernanza universitaria. Precisamente son estos términos los que intitulan el artículo de José Joaquín Brunner, “Gobernanza universitaria: tipología, dinámicas y tendencias” (2011), que propone una tipología de cuatro casos (“ideales,” en el sentido weberiano) de gobiernos universitarios. El esquema tipológico de Brunner, articula dos ejes: uno asociado a la dimensión política que compromete cualquier gobierno, la legitimidad, y otro asociado al sentido de la administración propia a cualquier esquema organizacional, que denomina efectividad. El cruce de ambos ejes, genera cuatro cuadrantes, cada uno correspondiente a un tipo de gobernanza. Es decir, lo que se presenta es un modelo conceptual que administra la ya mencionada tensión entre “colegialidad” y “gestionalismo” de la gobernanza universitaria.

Cada uno de ellos se presenta en un implícito sentido evolutivo, como si la evolución de los modelos de gobernanza universitaria fuese progresando históricamente desde el cuadrante 1 al 4. Así, el modelo de gobernanza “burocrático” (cuadrante 1) corresponde a los comienzos de la universidad

7 Willy Thayer, *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo al Conflicto de las Facultades)* (Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1996).

8 Rock y Rojas, “Cambios en el sistema Universitario chileno,” 179.

moderna (los ejemplos de la U. de Humboldt y de la reforma napoleónica), al servicio de los intereses de los primeros estados-nacionales ilustrados en Europa.

El segundo tipo de gobernanza universitaria, denominado “colegial” (cuadrante 2), corresponde a aquel que funda el principio de autonomía basado en una comunidad universitaria, cuya soberanía es el principio y fundamento de la vida universitaria, también de la elección de la autoridad unipersonal máxima, el rector, un estudiante elegido entre los estudiantes (ejemplo: Universidad de Bolonia) o un profesor elegido entre los profesores (ejemplo: Universidad de Oxford), este es el modelo que inspira a las universidades latinoamericanas desde el siglo XIX al XX, y que fueron objeto de los procesos de reforma universitaria durante el siglo XX, aunque este movimiento no es mencionado en el artículo de Brunner.

El tercer tipo de gobernanza es denominado por Brunner como “de partes interesadas” (*stakeholders*, cuadrante 3). Se trata de una combinación de actores externos e internos a la “comunidad universitaria,” los “participes” integran una junta directiva (*board*) que mantiene el carácter colegial y está a cargo de la conducción estratégica, separada de la gestión comandada por las tecnologías gerenciales de las empresas privadas (*mangement*). Su financiamiento opera en lo que se ha denominado “cuasi-mercados,” en el sentido que no funcionarían como los mercados conceptuados por la doctrina económica neoclásica (identificada con la denominación contemporánea: *neoliberalismo*), sino que estos “cuasi-mercados” funcionan con interferencias de algunos de los participes con intereses corporativos, por ejemplo, el estado-nación.

Por último, Brunner propone el cuarto modelo de gobernanza universitario, que denomina “emprendedor” (cuadrante 4), correspondiente al modelo organizacional de las compañías de servicios posfordistas. Aparecen por primera vez en su texto los términos “propietarios” y “administradores,” los primeros establecen un contrato con los segundos, se trata del gobierno de una empresa que opera plenamente en “mercados” (no en “cuasi-mercados” como las universidades cuyos gobiernos quedan situados en el cuadrante 3), cuya junta directiva (*board*) está formada por agentes externos a la actividad universitaria y “debe operar como una agencia de capital de riesgo,”⁹ responsable de elegir al rector el que se dota de un mínimo de colegialidad nombrando a los decanos. Tanto el (la) rector(a) como los (las) decanos(as), cumplen funciones gerenciales (CEO, acrónimo de *chief executive officer*, traducido frecuentemente como *ejecutivo oficial en jefe*).

Sobre este esquema, se planteará la cuestión sintomática de las tensiones mencionadas entre “colegialismo” y “gestionalismo.” Así la conclusión de Brunner es la siguiente:

9 José Joaquín Brunner, “Gobernanza universitaria: tipología, dinámicas y tendencias,” *Revista de Educación* 355 (2011): 147.

Las dicotomías reseñadas dan cuenta de las tensiones que existen —particularmente en América Latina— entre las culturas que acompañan a los Cuadrantes II y IV de nuestro diagrama. Es decir, entre el principio colegial y el del emprendimiento; entre la gestión regida por valores burocráticos y aquella inspirada en prácticas empresariales; entre el autogobierno de la república del saber y el gobierno ejercido por administradores responsables ante un principal externo a la comunidad universitaria. Reflejan, asimismo, el choque ideológico entre la historia de la institución universitaria, su pasado legendario, el recuerdo de su época de oro, y su presente acosado por un entorno incierto, cambiante y a ratos hostil. Entre los valores atribuidos a lo público —bienes comunes, esfera de deliberación racional, interés colectivo, espacio de confraternización, etc.— y las falencias éticas atribuidas a las prácticas propias del mercado, regidas por intereses individuales que no conocen, según decía Weber, ninguna obligación de fraternidad ni de piedad. En fin, como muestra este análisis, más resistentes y difíciles de modificar son las ideologías emanadas de cada uno de los regímenes de gobernanza universitaria y de sus principales elementos que los dispositivos organizacionales, de economía política y jurídica que los acompañan. Contrariamente a lo que suele decirse, son pues los componentes más livianos, ideales, subjetivos, de superestructura, los que a veces impiden el cambio y la adaptación de los sistemas, y no los aparentemente más pesados, de base estructural.¹⁰

De modo que, desde esta perspectiva, el “colegialismo” corresponde al atributo de un gobierno universitario del “pasado legendario, recuerdo de su época de oro.” Lo que cabría preguntar es sobre la “autonomía” (en el sentido fuerte de la misión de la universidad moderna, la necesaria autonomía para “pensar lo impensado”). El sugerido sentido de realidad del artículo de Brunner acerca de lo que se ha terminado imponiendo, el modelo de gobernanza “emprendedor” ya ni siquiera solicita un “equilibrio” entre los componentes de “colegialismo” y “gestionalismo,” como en el caso de la recomendación de Rock y Rojas, sino el fin de la autonomía universitaria. Como señala Marcela Mollis (2006):

La “vieja” autonomía de las universidades se considera un obstáculo, pues supone limitaciones para establecer acuerdos de intercambio y colaboración, y para negociar los términos de apropiación de los productos generados por proyectos e inversiones conjuntas. Lo mismo sucede con las estructuras de gobierno, que apuntalan la efectividad de la conducción centralizada frente a las dificultades y lentitud del trabajo colegiado.¹¹

10 Brunner, “Gobernanza universitaria,” 137-159, cita en 154-155. Énfasis agregado.

11 Marcela Mollis, *Geopolítica del saber: biografías recientes de las universidades latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 89. Énfasis agregado.

Considero que este debate de expertos expresa un síntoma: desplazar el problema político del autogobierno de unas universidades que aseguran promover “pensar lo impensado,” para someterlo a “formas organizacionales,” como si la disputa, el conflicto fuese optar por grados combinados de “colegialismo” y “gestionalismo.” Mientras tanto, los responsables políticos de la educación superior y de la universidad en Chile, no tienen a la vista esta discusión porque discuten lo urgente —se nos dice—, lo que no es más que otro cariz del mismo síntoma: expulsar lo político de la universidad. Ya sabemos: lo reprimido siempre retorna.

Para elaborar el síntoma, para ir más allá del síntoma a través de él, me parece que es necesario examinar dos asuntos. El primero, consiste en abordar el diferendo sobre si es posible o no la democracia en la universidad, en segundo lugar, averiguar qué principios (o sentidos y mecanismos) podrían fundar formas organizacionales de un gobierno universitario democrático, lo que implicaría la participación de los componentes colectivos, llamados “estamentos” o “claustros” (académicos, estudiantes, trabajadores no académicos y graduados).

Tercero: ¿Bajo qué sentidos puede entenderse la democracia en la universidad?

Abordando el primer asunto, sobre la posibilidad o imposibilidad de la democracia universitaria, la pregunta que debiese responderse es **¿Puede la “comunidad universitaria” tener el estatuto de un *demos*?** Quienes responden que no es posible una democracia universitaria, consideran en primer lugar, como señala Victoria Kandel (2005) sobre esta posición, el argumento de una jerarquía irreductible a la definición misma de universidad, entre “los que saben y los que no saben.”

Veamos una de las oposiciones más agudas, dentro de las que se han podido encontrar, a la “democratización universitaria,” situada en Chile, en uno de los momentos fundantes de la reforma universitaria latinoamericana. Se trata de una conferencia de Jorge Millas pronunciada en la Universidad de Panamá en la inauguración de un ciclo sobre reforma universitaria, el 14 de marzo de 1962. Allí, en lo que considera una “defensa de la universidad,” señala:

El ideal de la democracia política y económica se funda, esencialmente, en la homogeneidad de situación que, como miembros de la sociedad, tienen todos los hombres frente al común, idéntico interés de convivir, de proteger la comunidad, de producir bienes, de prestar servicios y de atender a la satisfacción de las necesidades individuales. Es esta **identidad originaria** de existencia la que engendra esa **igualdad originaria** de autoridad que llamamos la soberanía del pueblo. Pero esto tiene poquísimos que ver con la comunidad universitaria, en donde desde el origen, y dadas las finalidades de su existencia, hay una fundamental heterogeneidad de situación. En dicha comunidad no están sus miembros originariamente unos juntos y frente a los otros, compartiendo una misma y análoga situación: los

estudiantes están ahí para educarse y los profesores para dar educación. Ningún prurito ‘democrático’ puede anular esta armoniosa heterogeneidad funcional que pertenece a la esencia de una casa de estudios. Es a partir de esta relación y de su función, que el concepto de la democracia puede ser interpretado en la vida universitaria. Y lo es por modo radical cuando nos damos cuenta de que la universidad, independientemente de toda participación administrativa de los estudiantes, es y no puede dejar de ser esencialmente democrática. Ello resulta, en efecto, de su misión de educar y de enseñar a incrementar la ciencia. La relación de enseñanza intelectual y moral es un vínculo entre personas que se valoran como tales, y se sitúan en el plano igualitario de la comprensión racional y del común interés por la verdad. Tal es el sentido principal y auténtico de la democracia universitaria.¹²

De modo que el argumento consiste en señalar que **la universidad es ya democrática** (por principio y desde el principio), toda vez que su gobierno expresa una “armoniosa heterogeneidad funcional” que iguala a los diferentes irreductibles, quienes enseñan y quienes aprenden, bajo las claves de una “comprensión racional y del común interés por la verdad.” Nótese que la respuesta de Millas no es que la democracia sea imposible en la universidad, sino que **la democracia universitaria es de otro tipo**, porque la comunidad universitaria tiene un estatuto distinto al de la soberanía popular, fundamento de las democracias de los estados nacionales. Recordemos que el estatuto de la soberanía del pueblo se basa en una homogeneidad cuyo principio es la identidad: “**identidad originaria** de existencia la que engendra esa **igualdad originaria** de autoridad que llamamos la soberanía del pueblo.”

Pero este mismo argumento, la diferencia entre quienes enseñan y quienes aprenden, ha servido al movimiento de la reforma universitaria para señalar lo común a ambas posiciones:

“La universidad es una República de Estudiantes” decía Gabriel del Mazo, uno de los por entonces estudiantes ideólogos de una Reforma que llegaría a imprimir seguros rasgos sobre la universidad argentina y latinoamericana. “Son estudiantes todos los copartícipes en la Comunidad de estudios. Sus miembros van recibiendo graduación sucesiva: alumnos, licenciados, profesionales, doctores, maestros... en la intimidad educativa, se identifican los que aprendiendo enseñan y los que enseñando aprenden [...] la universidad queda planteada como hermandad de estudiantes.

12 Jorge Millas, *Idea y defensa de la Universidad* (Santiago: Ediciones del Pacífico, 1981), 49. Énfasis agregado.

Unos son maestros de otros, en reciprocidad formativa, y todos van graduándose conforme a su madurez.”¹³

Véase como en esta concepción no se trata de una “identidad originaria” sino de una “identificación posible” que hace a lo común, así una comunidad en construcción. Es decisivo comprender aquí la diferencia entre lo que se denomina “*demos*” y la “soberanía del pueblo,” fundamento de la democracia de los estados-nacionales. Hay para quienes la diferencia radica, precisamente, en la cuestión de la equivalencia de los diferentes, Ellen Meiksins afirma lo siguiente al respecto:

Sin duda la afirmación del privilegio aristocrático contra las monarquías usurpadoras produjo la tradición de “soberanía popular” de la cual se deriva la concepción moderna de la democracia; sin embargo, el “pueblo” en cuestión no era el **demos** sino un estrato privilegiado que constituía una nación política exclusiva, situada en un espacio público entre el monarca y la multitud. Mientras que al convertir a los campesinos en ciudadanos la democracia ateniense tuvo el efecto de quebrantar la oposición inmemorial entre gobernantes y productores, la división entre terratenientes gobernantes y campesinos sometidos era una condición esencial de la “soberanía popular” tal como emergió a principios de la Europa moderna.¹⁴

Así es que, apoyándose en este antecedente historiográfico elemental, es posible comprender el estatuto del *demos* como el tratamiento de las diferencias irreductibles (precisamente la referencia presenta los estamentos por excelencia), bajo la operación que establece una equivalencia reclamada por lo común. Tal operación de equivalencia genera la identificación que hace posible una comunidad en construcción, la demanda por unas prácticas comunitarias. Para decirlo en respuesta al argumento de Millas: la comunidad electoral que en un estado nacional elige a sus representantes, no elimina las diferencias radicales de la división social del trabajo (en el capitalismo: propietarios de medios de producción y fuerza de trabajo disponible por quienes están privados de los medios de producción), pero los hace equivalentes mediante la operación electoral. La democracia basada en el mecanismo moderno del sufragio universal, secreto e informado, más que fundarse en una “**identidad originaria** de existencia que engendra una **igualdad originaria de autoridad**,” se funda en una operación de hacer equivalentes a quienes se ubican en posiciones de irreductible diferencia.

13 Citado en Victoria Kandel, *Participación estudiantil y gobierno universitario. Nuevos actores – viejas estructuras* (Buenos Aires: FLACSO, 2005), 64. Énfasis agregado.

14 Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México: Siglo XXI, 2000), 239.

De modo que es posible generar una comunidad universitaria en construcción, un conjunto de prácticas comunes, en tanto particular *demos universitario*, lo que constituiría un requisito para fundar un gobierno universitario democrático, es decir un cogobierno, o gobierno compartido, o colegiado (para quienes no pueden elaborar el fantasma del vocablo *cogobierno*). Tal como lo señala Victoria Kandel:

Sin entrar en la interesante discusión acerca de si es posible hablar de democracia cuando no rige plenamente el principio de “un hombre un voto” (ya que en ese caso, los docentes estarían siempre en minoría), nos inclinamos a pensar que a lo largo de los años, la universidad pública argentina ha consolidado —al menos— un espacio que podríamos denominar democrático: el gobierno colegiado. El co-gobierno o gobierno compartido, es un espacio de encuentro entre los representantes de los diferentes sectores que integran esta institución. Es en este espacio donde —creemos— se plasman ciertos ideales de una democracia representativa tal como la pensaron los jóvenes reformistas de 1918.¹⁵

Digamos, entonces, que históricamente el debate sobre las posibilidades de la democracia universitaria muestra caminos que habilitan sus actualizaciones en lugares distintos al del síntoma “colegialismo/gestionalismo.” Corresponde, según el argumento presentado antes, a preguntarse por algunos principios (sentidos y mecanismos) que pudiesen efectuar prácticas y lógicas de construcción de comunidades universitarias que actualicen la virtualidad de un *demos* universitario. Se trata de la moderna cuestión de la participación.

Cuarto: democratizar el autogobierno universitario

El movimiento por la reforma universitaria de la mitad del siglo XX, es una referencia obligada para pensar el lugar de la universidad en las dinámicas sociales amplias, la participación en ellas de universitarias y universitarios, así como su articulación con la democratización del autogobierno universitario.

Una formulación de orden general sobre la reforma universitaria en Chile, señala que:

La Reforma Universitaria tuvo objetivos comunes a la totalidad de las universidades chilenas y su fenomenología fue también muy similar. Los tres objetivos centrales fueron: modernización, democratización y compromiso social de la universidad. En los tres ámbitos hubo logros [...]. En cuanto a la modernización, tanto la investigación como la extensión fueron desarrolladas y reconocidas como funciones esenciales de la

15 Kandel, *Participación estudiantil*, 64.

universidad y nuevas funciones se hicieron presentes: la prestación de servicios, la educación de trabajadores, la integración cultural, la creación artística, la reflexión filosófica, etc. Se contrató profesores con horario completo, iniciándose una carrera académica, se procedió al ordenamiento administrativo y financiero de varias casas de estudio y se colocó énfasis en la capacitación del profesorado con importantes programas de becas de posgrado. [...] En cuanto al compromiso social de la universidad, se potenció la extensión universitaria por medio de escuelas de temporada y de una nutrida actividad cultural, mientras se creaban cursos vespertinos, se construían nuevos pensionados y se desarrollaban masivos programas de becas. Todo esto redundó en una mayor presencia de la universidad en los sectores menos privilegiados y en un notable aumento del acceso de esos sectores sociales a la universidad.¹⁶

Interesa este momento latinoamericano de la conflictividad universitaria occidental, de la universidad como conflictividad constitutiva de la modernidad: el movimiento de la reforma universitaria latinoamericana. Lo que importa a esta argumentación, es que el momento de la “reforma universitaria” es un momento histórico situado de la conflictividad universitaria, como caso ejemplar de la modernidad en tanto momento histórico de la conflictividad.

La reforma universitaria constituye un privilegiado proceso de manifestación de la conflictividad universitaria. Se trata de lo que puede comprenderse como un influjo de los sentidos emancipatorios latinoamericanos hacia sus instituciones y organismos. La universidad no será la excepción, muy por el contrario es una fuente de agencia, desde la que distintos actores buscan poner la Universidad al servicio de la emancipación.

Lo que interesa a esta argumentación es la direccionalidad del movimiento universitario conocido como “la reforma,” para comprender el específico perfilamiento de la conflictividad de la universidad moderna. Se puede retratar bajo la consigna de “sacar la universidad a la ciudad,” se trata de un movimiento universitario emplazado desde la exterioridad universitaria, el afuera universitario reclama en su interior la salida de lo universitario al país, al continente. Se trata de una reactivación desde afuera de la conflictividad universitaria, se aborda el estado inercial de la administración de su conflictividad amparada en la autonomía universitaria, reclamando su inscripción en la conflictividad exterior

Por eso los tres sentidos del movimiento reformista, reseñados en la anterior cita de Cifuentes, indican tal direccionalidad, de afuera hacia adentro: la “modernización universitaria,” consiste en orientar las dos funciones modernas complementarias a la docencia, la investigación y la extensión, precisamente hacia

16 Luis Cifuentes, “El Movimiento Estudiantil Chileno y la Reforma Universitaria: 1967-1973,” Robert Austin (comp.), *Intelectuales y Educación Superior en Chile* (Santiago: Ediciones Chile América-CESOC, 2004), 138. Énfasis agregado.

afuera. La segunda dimensión de la reforma es explícitamente de exteriorización de la actividad universitaria “compromiso social de la universidad.” Sobre la tercera dimensión, “democratización universitaria,” se trata de un influjo exterior a la universidad, la democratización en América Latina, también en Chile, constituye el nombre de los movimientos emancipatorios y de la toma de la palabra por parte de movimientos de trabajadores, campesinos y sectores urbanos subalternos. La democratización de los estados nacionales latinoamericanos, es el nombre que adquiere la incorporación de mayorías, un movimiento anti-elitista propio a las tres primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, la universidad no estará ajena a tal movimiento histórico.

La salida de la universidad al mundo, su inscripción en las dinámicas emancipatorias de la vida social de los estados nacionales latinoamericanos, es resultado de un movimiento exterior a la universidad que ingresa a ella, removiendo la administración burocrática y ensimismada de su conflictividad constitutivamente moderna. El reclamo de la resistencia a la reforma consistió en reivindicar aquello que se nombraba como “el alma,” “la esencia,” “la función trascendental de la Universidad,” la que sería: “promover el saber superior y las más altas normas de cultura.”¹⁷ Es decir, volver a ensimismarse y no ceder a las presiones exteriores a la universidad.

Aquí reside una diferencia crucial con el momento actual, el del tránsito del siglo XX al XXI, en lo que concierne a la conflictividad constitutiva de la universidad moderna: si el movimiento “reforma universitaria” tuvo una direccionalidad de *afuera hacia adentro* de la universidad, el actual momento de la conflictividad presenta una direccionalidad *de adentro de la universidad hacia afuera*, hacia la ciudad, sus instituciones y sus calles. Esta nota fenomenológica, es decisiva para comprender la articulación entre la universidad y la vida social ampliada (o “modo de producción ampliado”): para la reforma universitaria se trataba de convertir a la universidad en protagonista de las transformaciones históricas actualizadas en las tres primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, la articulación está sostenida sobre la posibilidad de dotar de agencia histórica a la universidad; para el actual momento de ajuste capitalista universitario (en Chile desde 1981 hasta las negociaciones actuales, en 2016), las movilizaciones sociales están orientadas por el sentido de recuperar algo de lo que fuera la universidad antes de la intervención militar y privatizadora de las universidades chilenas a finales de los 70 y durante los 80, se trata de “resistir al avance mercadizador” —se dice— y disputar la misión universitaria.

Tímidos y escasos son los discursos que, en el momento actual de la conflictividad universitaria, reivindicquen “poner la universidad al servicio de la emancipación de las mayorías,” lo que sería dotar de agencia histórica a la universidad, como el movimiento de la reforma. Las movilizaciones sociales de lo que llevamos de siglo XXI, están condicionadas por el movimiento de adentro

17 Millas, *Idea y defensa de la Universidad*, 45.

de la universidad hacia afuera, los estudiantes universitarios salieron a la calle, los rectores a los periódicos. Antes del actual momento, y al menos en dos coyunturas históricas (2006 y 2008) los estudiantes, especialmente los secundarios, salieron a la calle sin el efecto del movimiento del 2011, aunque este movimiento del 2011 encuentra sus fuentes en esas dos coyunturas históricas. Se trata de “resistir al embate neoliberal” y de “recuperar la universidad para el desarrollo del país,” se dice hoy, desde finales del siglo XX en Chile.

Podríamos decir que los discursos que reivindican la “recuperación de la universidad y del sistema educacional completo, como un derecho social” (“educación, pública, gratuita y de calidad” ha sido y sigue siendo la consigna), buscan emplazar una conquista universitaria movilizándola desde adentro hacia afuera. Se trata de conquistar un lugar, el de la conflictividad constitutiva de la universidad moderna, para desde allí reivindicar los derechos sociales: hoy la educación, luego serán los derechos de segunda generación privatizados por la dictadura cívico militar (salud, previsión, etc.).

La lucha de la reforma universitaria (desde afuera hacia adentro), buscaba dotar de agencia histórica a la universidad, las luchas actuales por una educación universitaria y una educación en general, como derecho social (desde adentro hacia afuera), buscan conquistar un lugar: “expulsar la mercadización de la universidad y volver a poner al servicio del desarrollo del país,” se dice. Esta sería la más radical de las enunciaciones que significan el actual momento de “ajuste universitario” (y educacional, en general) impulsado por las autoridades nacionales. Habría que reservar el término “reforma” para lo que fue y “ajuste” para los sentidos que hoy están en disputa. Aún no se perfila sentido alguno de reforma universitaria. Como se dijo al principio el actual proceso de transformación de la universidad se ubica en un espectro de sentidos que van, por un lado, desde aquellos sentidos que buscan perfeccionar el sistema, introduciendo mecanismos regulatorios más eficaces y eficientes para “la industria de la ES”; hasta el otro extremo de aquellos sentidos que se proponen fundar una nueva educación superior, considerándola un derecho social para lo cual se requiere de una educación superior a cargo del Estado (“fortalecer la educación superior estatal”), complementada con instituciones no-estatales que permitan el acceso a tal derecho social, eliminando todo interés de lucro del sistema. Los tres objetivos de la reforma universitaria, reseñadas por Cifuentes, están muy lejos de este campo de significados.

La conflictividad universitaria está actualmente fundada por la lógica de un ajuste para su “recuperación” o para “corregir.” El problema es que lo que está al centro del conflicto contemporáneo, es la universidad. Lo que ha ocurrido en el tránsito del siglo XX al XXI no ha sido solamente una mercadización (o “neoliberalización”) de la universidad, sino la aceleración de un proceso global que pone en forma y a punto a la universidad para el ajuste del modo de producción basado en el conocimiento y la información. Es el modo de producción ampliado y global, basado en la relación social capital, el que ha modificado sus estrategias de acumulación teniendo como fuente y lugar al conocimiento y la

información. Se trata del lugar de la universidad en el estadio contemporáneo del modo de producción, en el capitalismo cognitivo,¹⁸ basado en la producción del conocimiento y su circulación como información, esa es la lógica promovida por las agencias transnacionales (FMI, Banco Mundial, etc.) bajo la denominación de “capital humano.”

De allí la importancia de comenzar a poner en práctica procesos de democratización del autogobierno universitario, que establezca las condiciones para pensar la conflictividad contemporánea y el lugar que universitarias y universitarios proponemos para la universidad. La “participación” de unas comunidades universitarias en construcción no puede prescindir de la actividad política en el contexto del capitalismo cognitivo, de la singular conflictividad histórica contemporánea. Un requisito para ello es lograr la democratización del autogobierno universitario.

Se podría preguntar ¿qué ha ocurrido desde los movimientos latinoamericanos por la reforma universitaria de la primera mitad del siglo XX, donde la resistencia a la participación estudiantil fue un componente del proceso interrumpido por la contrarreforma iniciada con el golpe de estado de 1973 y legalizada en Chile desde 1981? Quizás una pista de interés esté dada en la reflexión de Jorge Millas, en la misma conferencia ya citada. Allí, y a continuación de establecer que la “armoniosa heterogeneidad funcional” que es “sentido principal y auténtico de la democracia universitaria,” señala que esta realidad podría “ser en principio perturbada”:

Es cierto, no obstante, que esta realidad puede ser en principio perturbada, y surgir el problema de una universidad imperfectamente democrática. Ello ocurrirá en dos casos. El primero es hoy día de interés puramente teórico, y se presenta cuando el ámbito humano de la universidad se constituye por deliberada selección económica o ideológica de sus estudiantes y maestros. **No creo que semejante anomalía pudiera servir de base para discutir el real problema que confrontan las universidades de nuestro tiempo.** El segundo caso, es el de la selección económica que puede resultar como consecuencia del sistema social de clases y privilegios, relacionados, como es obvio, con el régimen de la propiedad en general. De hecho, nuestras universidades confrontan esta situación. Mas es obvio que no se trata de un problema de la universidad misma, ni de su democracia esencial, sino de la sociedad que la sostiene; cuestión, por tanto, política, que ha de resolverse fuera de las aulas. Es la nación, en efecto la que ha de dar a las universidades, los recursos para la racional expansión de sus servicios educativos y la que ha de hacer expeditas las vías sociales y económicas para el ascenso educacional de los jóvenes realmente capacitados. Salta, en todo caso a la vista, que este problema que pudiéramos llamar de

18 Carlo Vercellone, *Capitalismo cognitivo. Renta, saber y valor en la época posfordista* (Buenos Aires: Prometeo, 2011).

la participación educacional, es enteramente ajeno al de la participación de los estudiantes en el gobierno de la universidad. Es absolutamente artificiosa la conexión que entre ambas cosas pretende establecer el lema falaz de “democratización” de la universidad. La universidad es ya democrática en cuanto, formada por gentes directa o indirectamente ligadas a los intereses del conocimiento, investiga y enseña, y en cuanto no reconoce más calificación que la intelectual y moral para pertenecer a ella.¹⁹

Se trata de un argumento premonitorio. Ambos casos en los que se podría “perturbar la realidad” de la democracia universitaria basada en aquella “armoniosa heterogeneidad funcional” y surgir así una “universidad imperfectamente democrática,” son casos consumados históricamente desde 1973, pasando por las ilegítimas operaciones legisladoras de 1981 y por las imposiciones aparentemente “mercantiles,”²⁰ pero hondamente estructurales del capitalismo cognitivo, en el tránsito del siglo XX al XXI. Ambos casos de lo que Millas denomina “universidades imperfectamente democráticas” se verifican en la actualidad. El primero, el caso de interés “puramente teórico,” es actualmente absolutamente empírico y se ha emplazado durante los últimos treinta años: “el ámbito humano de la universidad se constituye por deliberada selección económica o ideológica de sus estudiantes y maestros.”

El segundo caso: “la selección económica que puede resultar como consecuencia del sistema social de clases y privilegios, relacionados, como es obvio, con el régimen de la propiedad en general,” que Millas considera un caso empíricamente existente en la década del sesenta, es precisamente el que entró en cuestionamiento por las movilizaciones públicas, en las calles y no en “los claustros,” desde el 2006 hasta hoy, teniendo su momento de mayor efectividad política en 2011. Efectivamente se está afrontando “fuera de las aulas,” como quería que se hiciese Millas en 1962, pero se hace porque la “participación educacional” se impuso vía captura del quehacer universitario por el capital, en las contemporáneas estrategias de acumulación del capitalismo cognitivo.

Es extremadamente notable aquí, por esas *astucias de la historia*, que la “artificiosa conexión” entre participación educacional y participación estudiantil se haya realizado históricamente, se dijo unas páginas atrás: la universidad está al centro del conflicto contemporáneo (Montserrat Galcerán). Lo que permitiría

19 Millas, *Idea y defensa de la Universidad*, 49-50. Énfasis agregado.

20 Lo que se denomina “masificación” y “mercadización” de “los servicios universitarios” se ha llegado a proponer como “opciones” de los gobiernos nacionales latinoamericanos: “Por otro lado, ha habido un explosivo crecimiento de la educación superior privada en América Latina. Puestos ante la disyuntiva de financiar con recursos fiscales la expansión y masificación de la educación superior o de liberalizar la provisión traspasando su costo a las familias y los estudiantes, los gobiernos latinoamericanos **optaron** por privatizar la provisión masiva.” Brunner, “Gobernanza universitaria,” 152. Énfasis agregado.

terminar con el carácter “falaz” de la democratización de la universidad. Si le reconocemos validez al argumento de Millas en su oposición a la democratización universitaria por las razones esgrimidas, entonces por sus mismos argumentos la posibilidad de democratizar la universidad constituye el siguiente momento, propositivo y generativo, del posicionamiento contemporáneo de los universitarios y las universitarias en la democratización de la vida social.

La conquista de la educación, en general, y de la educación universitaria, en particular, en tanto derecho social **pasa por democratizar la gobernanza universitaria**. Esto, justamente, es lo que está en disputa en el actual momento de “ajuste de la capitalización universitaria,” aunque aún no se desenvuelva ampliamente.

Más allá de bregar por la participación estudiantil en el gobierno universitario (cuestión de consenso desde el Banco Mundial hasta los movimientos estudiantiles), **se trata de disputar el sentido de su participación y de los otros colectivos universitarios funcionales**. La experiencia argentina incorpora al colectivo “graduados” junto a los otros tres colectivos (“triestamentalidad”) considerados tanto en la experiencia Chilena de la reforma universitaria de los años sesenta, como del actual ajuste de su capitalización. Por lo tanto, lo que estaría en disputa en el actual momento del ajuste de capitalización universitario, es el sentido y los mecanismos de representación de los colectivos funcionales que integran una comunidad universitaria en construcción, **el sentido y mecanismos que le permite a tal comunidad constituirse en un *demos***. De esto no se interesará la *intelligentzia* de la capitalización universitaria, debe ser impulsado por la actividad de los propios colectivos universitarios funcionales para auto dotarse del carácter de una comunidad universitaria en construcción y actuar como un *demos* universitario.

Se propone aquí que **el sentido** que le permitiría a la comunidad universitaria en construcción actuar como un *demos*, radica en la generación de prácticas universitarias que realicen lo común a quienes son universitarias y universitarios: cultivar diversos saberes y creaciones en común con las mayorías nacionales. En tal sentido tales prácticas de construcción de comunidad universitaria expresan su estatuto de un *demos*.

El *demos*: las posibilidades de la universidad, también pasan por las posibilidades de configurar un *demos*, nunca dado y por encontrar en las prácticas. Configurar un *demos* es condición de posibilidad para ejercitar el pensamiento de lo impensado, los saberes que se nos demanda en el centro de la conflictividad del capitalismo cognitivo.

De filósofos y zapateros

(Dos notas sobre la idea de la Universidad como derecho)

Eduardo Rinesi
Universidad Nacional de General Sarmiento

1.

La Universidad *posible*. ¿Qué quiere decir, me pregunto, la universidad *posible*? ¿Qué se espera que discutamos (*qué se esperaba que discutiéramos*: escribo estas reflexiones, que buscan pasar en limpio las ideas que presenté en la exposición que desarrollé en el coloquio realizado en Santiago en abril de 2016, *después* de ese coloquio y de las ricas conversaciones que en él pudimos sostener con varios de los otros asistentes, y las escribo para continuar también, entonces, algunas de esas conversaciones), qué se esperaba que discutiéramos, digo, en una reunión convocada bajo los auspicios de esta idea de *la universidad posible*? ¿Cómo entender ahí, en el título de ese coloquio, en la consigna de esa convocatoria, la idea misma de *posibilidad*? Supongo que la respuesta a estas preguntas debería mirar a algún lugar que pudiéramos ubicar entre los siguientes dos puntos extremos: de un lado, el que representa el conocido lema de los estudiantes universitarios parisinos de 1968: “Seamos realistas: pidamos lo *imposible*,” que deja la pregunta por la universidad *posible* del lado “de acá,” por así decir, de cualquier interrogación realmente digna de ser formulada con alguna seriedad o con alguna capacidad para todavía conmovernos; del otro, el que representa la idea de que sería excesivamente utópico o ambicioso plantearnos *cualquier* cambio respecto a los modos en los que hoy funcionan las cosas en nuestras universidades, lo que obligaría a postergar la pregunta por la universidad *posible* en nombre de la más urgente o más sensata tarea de *describir*, apenas, el tipo de universidades que tenemos.

Pero es que esas universidades que tenemos no son tampoco invariables en sus modos de funcionar, de organizarse, de pensar y de pensarse, ni tampoco ha sido siempre el mismo el lugar que ocupan en nuestras sociedades, ni es legítimo tampoco dejar de formularnos sobre ellas, como consecuencia de todo esto, todo tipo de preguntas que permitan dar cuenta de las transformaciones ocurridas en nuestro propio modo de pensarlas y en aquello que esperamos de ellas o que suponemos sobre ellas. De hecho, traté de sugerir en mi presentación en el coloquio de Santiago la importancia que ha tenido, en nuestros modos de representarnos

la Universidad, su lugar y su misión, la ya muchas veces comentada Declaración Final de la Conferencia Regional de Educación Superior del IESALC-UNESCO reunida en Cartagena de Indias en el año 2008, y en particular esa formulación tan enfática y tan novedosa que aparece en el inicio mismo de ese documento, que establece que la Universidad es un bien público y social, un derecho humano universal y una responsabilidad de los Estados. Esa declaración, sugerí, establece un antes y un después en nuestros modos de pensar la Universidad en su ya larga historia en la cultura de los países de lo que llamamos Occidente, todo a lo largo de la cual la Universidad no fue pensada nunca, ni se pensó a sí misma jamás, como una institución encargada de garantizar nada que pudiera ser imaginado como constituyendo un derecho humano universal, sino que fue pensada siempre, y siempre se pensó, como lo que siempre fue: una máquina de fabricar élites.

Lo cual, desde luego, no está ni bien ni mal: es para eso, para formar élites (élites clericales, abogadiles, burocráticas, técnicas, profesionales) que las Universidades nacieron hace ya una punta de años (en números redondos: mil años) y, de manera general, se desarrollaron y multiplicaron desde entonces, y es bastante razonable que, por lo tanto, sea como las encargadas de hacer eso que esas Universidades se pensaron y fueron pensadas a lo largo de todos estos siglos. Por eso es que la Declaración de Cartagena de 2008 es tan significativa, tan relevante: porque, *si quisiéramos tomárnosla en serio* (lo cual, por supuesto, es solo una de las posibilidades que tenemos), nos obligaría a modificar radicalmente nuestra manera de pensar las instituciones a las que dedicamos la mayor parte de nuestro tiempo útil, lo que hacemos en esas instituciones y el modo de considerar nuestro éxito o fracaso en eso que hacemos en ellas. En efecto, si quisiéramos tomarnos en serio lo que postula aquella Declaración Final de Cartagena, lo primero que tendríamos que hacer sería dejar de considerar que cada muchacho o cada chica que está sentado frente a nosotros en las aulas de nuestras universidades es alguien a quien le estamos haciendo el favor, en medio de todas las ocupaciones que tenemos, en medio de todos nuestros *papers* y nuestros *abstracts* y nuestras *key words* y de los preparativos de nuestro viaje al próximo congreso, de explicarles este o aquel tema, para empezar a pensarlos como los titulares de un derecho que los asiste (y que sería demasiado mezquino imaginar apenas como el puro derecho a estar sentados allí frente a nosotros), y de cuyo ejercicio efectivo y exitoso nosotros somos responsables.

Pero no solo eso: si quisiéramos tomarnos en serio lo que establece el documento que estamos comentando, también deberíamos preguntarnos si son solo los muchachos y las chicas que están ahí sentados ante nosotros los titulares de ese “derecho a la Universidad” que la Declaración Final de Cartagena nos invita a postular, o si ese “derecho a la Universidad” no debe ser acaso pensado como un derecho *colectivo* de un sujeto mayor que cada uno de los individuos que *también*, como tales individuos, deben ser considerados sus titulares: si ese derecho a la Universidad no debe ser acaso pensado como siendo *también* un derecho del pueblo en su conjunto, y esto en por lo menos dos sentidos diferentes. Primero, en el

sentido de que si sostenemos que la Universidad es un derecho eso tiene que querer decir que ese pueblo en su conjunto debe tener el derecho a que la Universidad (no *una* universidad en particular, sino el sistema universitario de su país o su región, o —mejor todavía— el Estado como garante último del funcionamiento de ese sistema universitario) lo provea de los profesionales necesarios para garantizar su adecuado desarrollo económico, social y cultural, y el ejercicio efectivo y exitoso de *los otros* derechos que también lo asisten: el derecho a la salud que requiere de los médicos que la Universidad debe formar, el derecho a la protección frente a los abusos de los poderosos que requiere de los abogados que la Universidad debe suministrar, etc.

Después, en el sentido de que la Universidad que ese pueblo sostiene materialmente a través de sus impuestos es una institución donde se investigan y se estudian y se saben una cantidad de cosas demasiado importantes (demasiado importantes para la sociedad, demasiado importantes para su desarrollo y para el bienestar de sus habitantes) como para que los resultados de toda esa investigación y de todo ese saber terminen circulando apenas en el desangelado formato de los artículos referateados que se publican en las revistas académicas de las distintas disciplinas o especialidades (muchas veces, por cierto, en idiomas diferentes de aquel que habla el pueblo que con sus impuestos financia el salario de sus autores). Si estamos dispuestos a pensar a la Universidad como el derecho *colectivo* del pueblo que la financia y la sostiene, eso tiene que querer decir, entonces, no solamente que ese pueblo tiene derecho a que esa Universidad (insisto: a que el *sistema* universitario que él sostiene) le provea los profesionales necesarios para garantizarle otros derechos que le reconocemos, sino también que ese pueblo tiene derecho a usufructuar la existencia y el trabajo de sus universidades recibiendo de distintos modos los beneficios de su faena investigativa, que tiene que suministrar los conocimientos necesarios para atender las necesidades de sus organizaciones sociales, políticas, sindicales y de distinto tipo, de las instituciones y organismos del Estado en todos sus niveles y del mejoramiento de la puntería de las discusiones que se libran en el espacio público de los grandes debates colectivos.

Pero no es mi propósito desagregar aquí todo lo que a mi juicio significa o implica sostener el principio —declarado, como vengo diciendo, en aquel importante documento de la CRES de 2008— de que la Universidad es un derecho. Más me interesa destacar, en cambio, *dos* cuestiones. Una, que ya apunté, a que ese principio es cualquier cosa menos obvio, y que más bien, por el contrario, representa una radical y originalísima novedad en la historia de una institución que a lo largo de mil años nunca se sintió obligada a imaginarse (por la simple razón de que nunca fue) la encargada de garantizar ningún derecho. Y que ciertamente convive mal, hoy mismo, a ocho años (que a todas luces no son nada en comparación con aquellos mil) de suscripta aquella Declaración de Cartagena, con las exigencias que esa Declaración le plantea, porque está demasiado acostumbrada a pensarse a sí misma de otro modo, a desarrollar sus tareas de otra forma, porque está demasiado acostumbrada a hacer lo que desde

hace demasiado tiempo hace, y no hace nada mal, a saber, jerarquizar, excluir, expulsar... y le da mucho trabajo entender que la facilidad con la que hace todo eso ya no puede ser más, *si estamos dispuestos, insisto, a tomarnos en serio la idea de la Universidad como un derecho*, la medida de su éxito, que hoy tenemos que poder juzgar, más bien, por su capacidad de garantizar a los individuos que acceden o quieren acceder a ella, y a la comunidad que la sostiene, los derechos que traté de presentar recién: el derecho de los individuos a entrar y a aprender y a avanzar y a recibirse y a hacer todo eso en el más alto nivel de calidad, el derecho de los pueblos a tener los profesionales que necesita para ver garantizados sus demás derechos y a beneficiarse de la existencia y del trabajo investigativo de las universidades que contribuye a sostener pagando sus impuestos.

La otra cuestión que quería destacar es el modo evidente en que los términos de aquella Declaración de Cartagena expresan cierto movimiento de la vida política (y de las *ideas* políticas) en América Latina a lo largo de los primeros lustros del corriente siglo, en los que hemos visto transformarse muy decisivamente los modos de pensar la cosa pública que habían dominado los años y aun las décadas anteriores. No tenemos tiempo aquí para desarrollar la cosa con mayor cuidado, pero digamos al menos, en una aproximación groseramente general, que desde los años de lo que se llamó, en nuestros países, la “transición a la democracia” hasta estos últimos años más recientes, nos hemos desplazado de la idea de la democracia como una utopía, y como una utopía, en particular, de la libertad (podríamos precisar todavía un poco más esta idea y decir que como una utopía de ese tipo específico de libertades que los viejos pensadores liberales habían llamado, en su momento, “negativas”), a la idea de la *democratización* como un proceso, y como un proceso, entre otras cosas pero de manera especialmente decisiva, de ampliación, profundización, universalización, de *derechos*. Es decir: de *realización* de derechos. Porque los derechos, está claro, o son universales o no son. O no son derechos, quiero decir. Son, si acaso (digo: si no son universales, si son solo de algunos), privilegios o prerrogativas. Lo que nos permite definir entonces el proceso de democratización al que recién nos referíamos —y que signó la vida reciente de varios países de nuestra región sudamericana— como un proceso de transformación de prerrogativas en derechos, de privilegios de apenas unos pocos en posibilidades que son o que tienen que poder ser ciertas y efectivas para todos.

Nos metemos aquí en una zona de problemas llena de interés para la filosofía política. La idea de *derecho*, en efecto, antes incluso de cualquier consideración ulterior sobre la misma, nos plantea de entrada un conjunto de problemas extremadamente sugerentes, entre los cuales me limitaré aquí a señalar como el primero, más evidente y también seguramente más difícil el del problemático estatuto que debemos atribuirle. Porque, en efecto, la palabra “derecho” es una que rara vez solemos utilizar para caracterizar una posibilidad que efectivamente, que, *de hecho*, nos asiste: un derecho, digamos, que *de hecho* “tenemos.” En efecto, nadie que puede comer dos veces por día, elegir a sus representantes o ir a la

universidad anda pegando puñetazos en la mesa ni levantando el dedo índice para decir que “tiene derecho” a comer dos veces por día, elegir a sus representantes o ir a la universidad, y esto “por la simple razón” —como suele decirse— de que *de hecho* “tiene” esos derechos que, justamente por eso, justamente por tenerlos, no proclama. En cambio, suele ser el que de hecho *no* “tiene” el derecho a comer dos veces por día, elegir a sus representantes o ir a la Universidad el que dando puñetazos a la mesa o agitando en el aire el dedo índice grita, con una santa indignación que en general no nos cuesta trabajo compartir, que “tiene derecho” a algo a lo que, *de hecho*, no tiene derecho. Así, la idea de derecho ocupa un interesante lugar intermedio entre el ser de las cosas y su “deber ser,” entre la descripción y la prescripción, y es justo en ese lugar intermedio en el que se ubica que recoge toda su fuerza y su interés.

Es en ese sentido que, me parece, puede y debe medirse sobre todo el importante proceso de *democratización* de varias de nuestras sociedades sudamericanas ocurrido durante los tres primeros lustros del siglo XXI. Que son hoy, a la salida de ese proceso de tres lustros, sociedades mejores que lo que lo eran antes de que ese proceso se iniciara, pero que lo son *no* porque hayan conseguido transformar todos los privilegios y todas las prerrogativas de las que en ellas gozaban las élites en posibilidades vitales ciertas y efectivas para todo el mundo (algo de eso han conseguido, sin duda, pero en una medida mucho menor que la que todos hubiéramos querido), *sino* porque consiguieron que hoy a muchísimos de nosotros nos resulte escandaloso, inaceptable, inmoral, que no sean derechos universales, posibilidades vitales ciertas y efectivas para todo el mundo, los muchos privilegios y las muchas prerrogativas que siguen existiendo. Creo que puede sostenerse que es en este clima general de ideas, promovido por la entonación democratizante de muchas de las políticas públicas impulsadas desde la cima de los aparatos de nuestros Estados durante los últimos quince años, que se ha vuelto pensable en América Latina (y acaso *solo* en América Latina: cuando los miembros de la delegación latinoamericana que en 2008 había producido la Declaración que venimos comentando intentaron al año siguiente, en 2009, trasladar esos principios a la Declaración de la Conferencia *Mundial* reunida en París, recibieron como respuestas una palmada cordial, una sonrisa comprensiva y una negativa general) la tesis de que la Universidad podía ser pensada, también, como un derecho humano universal.

De todo esto que vengo presentando pueden extraerse algunas conclusiones. Una de ellas sería, me parece, que América Latina es una de las regiones en las que durante el último par de décadas tuvieron lugar algunos de los procesos más interesantes de todo el mundo occidental, que de manera general siguió con escepticismo o con simple incomprensión algunas de las transformaciones más democratizadoras, más avanzadas, ocurridas por acá. Por muy formal, por muy declarativo, por muy carente de consecuencias inmediatas o prácticas que sea, el hecho de que en la declaración final de una conferencia regional sobre educación superior haya podido estamparse un principio altamente democratizador que solo

un año después no logró imponerse en una declaración mundial sobre el mismo tema es un hecho, en ese sentido, particularmente significativo. Por eso, no se equivocaba alguno de los asistentes al coloquio al señalar que las posiciones en favor de este movimiento de democratización de la universidad que formulamos en Santiago algunos de nosotros dejaban oír los ecos de unos procesos que habían tenido lugar en nuestros países, aunque sí se equivocaba al reducir esas nuestras posiciones a meras racionalizaciones (de alcance, en consecuencia, necesariamente parcial) de esas experiencias particulares, como si, por ser el resultado de lo que un interesante proceso histórico nos dejó pensar, esos pensamientos no pudieran aspirar a otro estatuto que el de ser puras expresiones de las circunstancias más o menos peculiares, folclóricas, tropicales, de nuestros singularísimos terruños, como si el hecho de que solo se pueden pensar las cosas en ciertas circunstancias hiciera de esos pensamientos, siempre y necesariamente, la simple expresión de esas circunstancias *y nada más que eso*.

Porque lo interesante era que esa pretensión (la de que nuestra posición sobre el interés que tiene la posibilidad de pensar la Universidad como un derecho humano universal era la expresión en el terreno de las ideas de una coyuntura regional muy especial *y nada más que eso*) iba acompañada de la ilegítimamente asimétrica pretensión de que la posición desde la que se impugnaba esa sugerencia nuestra expresaba el verdadero movimiento de la historia reciente de la Universidad y (más todavía, y en cierto sentido más *interesante* todavía) el inevitable agotamiento del contenido emancipatorio de la propia *idea* moderna de Universidad, y que tanto ese movimiento como esta extinción podían advertirse de manera ejemplar en la historia reciente de las universidades... norteamericanas. Por alguna razón nunca bien explicitada, la posición que presentábamos quienes comentábamos las nuevas vías que abrían al pensamiento filosófico sobre la Universidad las transformaciones operadas en las maneras de pensarse la Universidad en nuestro continente era convertida en la expresión, particular —y, por lo tanto, incapaz de aspirar a ninguna forma más o menos universal de la verdad—, del movimiento de las cosas en los países (nuestros países) en los que habíamos elegido vivir quienes presentábamos esas posiciones, mientras que la posición que presentaban quienes argumentaban a favor de la necesidad de terminar de una buena vez con esa cantinela “moderna” de la Universidad y sus potencialidades no era representada como la expresión particular del movimiento de las cosas en el país (los Estados Unidos de Norteamérica) en el que, por su parte y en todo su derecho, habían elegido vivir otros de los asistentes al Coloquio, sino como la expresión incontestable del movimiento mismo del Espíritu Universal.

Que por supuesto no hace su camino por estas pintorescas comarcas del Sur, donde hasta los pájaros, como enseñaba el viejo maestro Hegel, cantan más desafinados que en el Norte, sino que progresa impetuoso allá en el Norte, en el país en el que en todo su derecho, insisto, han decidido vivir y trabajar y pensar y hacer su carrera —¡vaya!— *universitaria* algunos de los asistentes al Coloquio de Santiago, pero desde donde yo, por lo menos, no espero recibir explicaciones

paternales y comprensivas de cómo son o pueden ser las cosas, mientras buenamente se me explica que el modo en que yo pienso que esas cosas son o pueden ser no hace más que expresar mi entusiasmo latino, es decir, pre-racional, con el rumbo contingente que durante un tiempo tomó la historia por acá, permitiéndome imaginar que una institución milenaria como la Universidad todavía tiene una tarea para desarrollar en la cultura de nuestros países de Occidente en lugar de aceptar que ya es tiempo de pensar en otra cosa, e incluso de *hablar* de otra manera: no solo de no hablar ya de la utopía de una democratización posible de la Universidad, no solo de no hablar ya (justo en el momento mismo en que se nos vuelve posible hablar) de la posibilidad de pensar la Universidad como un derecho humano universal, sino incluso *de no hablar ya de Universidad*: de hablar de post-universidad, de declarar extinta la experiencia que el nombre de la Universidad signó en Occidente por mil años, y de sugerir que lo mejor que podemos hacer con la Universidad es huir de ella, *fugarnos* de ella, no sostener con ella más que la relación contractual que nos permitirá seguir viviendo *de* ella (eso sí: que la vida está dura allá afuera), pero jugando a que somos nómades elegantemente deleuzianos. O viajando (con los viáticos que ella nos paga, claro) para explicarles cómo son las cosas a los hombres simples del Sur.

2.

La universidad posible. ¿Pero *para quién* es posible la Universidad? La tesis que estoy tratando de defender aquí, la tesis que se nos vuelve pensable y defendible desde la Declaración de Cartagena (y no solo desde entonces: en mi país, por ejemplo, la legislación positiva ha sido reformada muy recientemente de manera que incluya este principio sobre el que estamos conversando, y hoy la ley argentina *dice* que la Universidad es un derecho universal), la tesis —lo digo una vez más— de la Universidad como un derecho, como un derecho humano universal, invita a responder a esta pregunta diciendo que la Universidad es o tiene que ser posible *para todos*. Que todos tienen que poder ejercer ese derecho a la Universidad que postulamos. ¿Pero es en efecto cierto, es verdad que todo el mundo tiene (o en todo caso, ¿qué significa exactamente ese “tener”?) ese *derecho a la Universidad* que postulamos? Si en esta pregunta que acabo de escribir cambiáramos la palabra “Universidad” por la palabra “Filosofía” no nos encontraríamos lejos de una de las interrogaciones más antiguas del pensamiento filosófico-político occidental, del pensamiento que a lo largo de los siglos se ha formulado el problema del modo más justo de distribución de los bienes y de los males de la sociedad, cual es, precisamente, la pregunta —que atraviesa la historia de la Filosofía desde Platón hasta nosotros— por quién tiene derecho a la Filosofía. Esa es la pregunta que, en una perspectiva que me interesa recuperar acá, porque echa una luz muy importante sobre nuestro tema, organiza el precioso libro de Jacques Rancière, *El filósofo y sus pobres*, recientemente traducido al español y

publicado en la Argentina por el sello editorial de la Universidad Nacional de General Sarmiento.¹

En su libro, Rancière dispara, por así decir, contra dos blancos diferentes, y en cierto sentido contrapuestos: por un lado, contra la filosofía idealista, en la figura de su representante más insigne: el mismísimo Platón; por el otro, contra la sociología de la reproducción, es decir —desde ya—, contra Pierre Bourdieu. Por supuesto, los argumentos son distintos, porque los modos de Platón y de Bourdieu de responder a la pregunta por quién tiene derecho a la Filosofía son también muy diferentes. El argumento de Platón apela a la naturaleza. O a *las* naturalezas, mejor: a las *distintas* naturalezas de los hombres. La de los guerreros, que están hechos para combatir, la de los filósofos, que están hechos para filosofar, la de los zapateros, a los que Platón manda por primera vez (pero a los que muchos más mandarían después, a lo largo de los siglos) ... *a sus zapatos*. “Zapatero, a tus zapatos”: es ejemplar el modo en que Rancière muestra que, para Platón, la excelencia del guerrero consiste en combatir excelentemente, la excelencia del filósofo consiste en filosofar excelentemente, y la excelencia del zapatero consiste... *en renunciar a hacer cualquier otra cosa distinta de zapatos*. No en hacer zapatos “excelentemente” (no hay tal cosa, dice Rancière, y dice Rancière que Platón lo sabe, y que también lo saben, y que *sobre todo* lo saben, los zapateros), sino en aceptar un cierto lugar en la distribución de tareas y de bienes y de males y de posibilidades en la vida colectiva que implica no pretender saltar los cercos que dividen las distintas provincias de esa vida colectiva y no pretender ser *más* que lo que se es.

No ser más que lo que se es. No ser *sino* lo que se es. No ser *otra cosa* que lo que se es. En su libro, Rancière se detiene en este modo de hablar, en esta forma de expresarse, pero no lo hace en el capítulo que comentamos en el párrafo anterior, que es el que dedica al pensamiento de Platón, sino en el que le sigue, que es el que consagra al modo de pensar de Marx. Quien, en efecto, usaba con frecuencia, en sus escritos, ese tipo de fórmulas como las que acabamos de estampar: Tal cosa “no es sino” la expresión de tal otra, la historia pasada “no ha sido más que” la historia de la lucha de clases, la ideología dominante “no es otra cosa que” la ideología de la clase dominante, el gobierno es “apenas” el comité de negocios de la burguesía... Es muy interesante este modo de expresarse, que, en efecto, encontramos por doquier en los textos de Marx, para quien la historia tiene la forma de una *correspondencia*, no ya —como en Platón— entre sus manifestaciones exteriores, movedizas, aparienciales, y la “verdad” de unos arquetipos a los que sus copias contingentes tendrían alguna obligación de acomodarse, sino entre los datos que nos regala la experiencia, entre las máscaras que visten los sujetos, entre los nombres exteriores de las cosas, y el principio positivo que realiza —escribe Rancière— la unidad del proceso histórico: la *producción*. Suerte de platonismo invertido, el materialismo de Marx también propondría, así, algún andarivel de

1 Jacques Rancière, *El filósofo y sus pobres* (Buenos Aires: UNGS-INADI, 2013).

una realidad más “verdadera” que la que nos muestra apenas la superficie de la historia, y cuya adecuada lectura nos daría la clave de las (únicas) posibilidades y las (fatales) imposibilidades de esa misma historia.

Que es lo que Rancière impugna enseguida en el modo de pensar las cosas de la sociología reproductivista (cuya matriz, claro, es esta filosofía marxista de la historia) de Bourdieu, cuyos resultados, a pesar del muy distinto punto de partida, no son tan distintos, al final de cuentas —y este, me parece, es el punto central del argumento de Rancière—, de los resultados a los que arriba la filosofía idealista de Platón. Porque allí donde Platón dice que la naturaleza del filósofo y la naturaleza del zapatero hacen que lo mejor para todo el mundo sea que el filósofo se dedique a filosofar y el zapatero a fabricar zapatos, lo que Bourdieu y los sociólogos de su escuela hacen en cambio es medir, construir cuadros estadísticos, establecer relaciones y probabilidades y después de todo ello informarnos, por ejemplo, que, en el momento mismo de nacer, el hijo de un matrimonio de burgueses tiene, en Francia, el (no sé: invento) 81,34% de posibilidades de convertirse en universitario, y que, en el momento mismo de nacer, el hijo de un matrimonio de artesanos tiene, en Francia (y sigo inventando), el 3,85% de posibilidades de volverse un universitario, y que eso no es así en virtud de las distintas naturalezas de los hijos de burgueses y de los hijos de artesanos, que no son, por supuesto, naturalezas diferentes: que en realidad la naturaleza no tiene nada que ver en todo esto, que es en cambio el resultado de la historia, y de una historia que nuestro buen sociólogo reproductivista, que es progresista y marxista y detesta este mundo lleno de injusticias, será el primero, desde luego, en condenar, pero de la que ese mismo sociólogo reproductivista nos dirá, con toda la razón del mundo, que no ganamos nada con desconocer las leyes de funcionamiento solo por el hecho de que esas leyes de funcionamiento no nos gustan: “Es mejor conocer la verdad” —como le dijo Pierre Bourdieu a Terry Eagleton hace ya unos cuantos años. Qué duda cabe.

La cuestión (la discusión) es qué estatuto le damos a esa “verdad” que, desde luego, es mejor para todos conocer. ¿Vamos a considerar esa “verdad,” hija de las estadísticas y de la precisa medición de cómo vienen siendo las cosas en el mundo, de cómo ha funcionado, hasta aquí, ese mundo injusto, el límite infranqueable para nuestra voluntad de que esas cosas funcionen mejor en el futuro, de que ese mundo se vuelva menos injusto y más hospitalario para todos? Esa es, por cierto, una posibilidad, y una con la que nos enfrentamos con frecuencia. Todo el tiempo, en efecto, leemos artículos periodísticos o académicos que nos informan cosas tales como que la mayor accesibilidad para todo el mundo de los estudios superiores no ha logrado democratizar efectivamente esos estudios y volver iguales los rendimientos académicos de los estudiantes provenientes de orígenes sociales diferentes, o que el establecimiento, en el texto de una ley de la nación, del principio de que la Universidad es un derecho no ha servido para corregir en casi nada o incluso en nada en absoluto la tendencia a que los hijos de los matrimonios de las clases medias-altas y altas consigan terminar sus estudios universitarios en números muchísimo más satisfactorios que los que miden el éxito en el propósito

de terminar esos mismos estudios universitarios de los hijos de los matrimonios de las clases bajas y medias-bajas. Es decir, que los hijos de los filósofos consiguen ser filósofos en una proporción muchísimo mayor que aquella en la que lo consiguen los hijos de los zapateros.

Lo cual con no poca frecuencia termina en la (bienintencionada, desde luego) recomendación, a los hijos de esos zapateros, de que se sigan dedicando... *a sus zapatos*. O a veces, porque la gente que hace estas recomendaciones suele ser gente progresista y creyente, al fin y al cabo, en el valor de la educación y en la importancia del esfuerzo individual por superarse, de que, abandonando esa idea loca de convertirse en filósofos o en ingenieros industriales, que los llevará sin duda (o con pocas dudas: con una duda de la que hasta pueden darnos seguramente la medida, con una duda del —pongamos— 4,27%) a una lamentable y triste frustración, consideren la posibilidad de hacer un curso corto (“técnico,” se dirá, y no faltarán las voces populistas que también apoyarán esta simpática idea y que también insistirán en la necesidad de que nuestras universidades ofrezcan estos cursos técnicos: de que se ocupan también, dirán, *del pueblo trabajador*) que les permita fabricar, después, mejores zapatos. Ser mejores zapateros. Esforzarse dentro de un campo de la actividad en la que no están condenados *a priori* a fracasar y poder, *dentro de ese campo*, dentro de ese ámbito que es el que la organización de la sociedad (injusta, nos dirá el sociólogo marxista, pero *dada*: el sociólogo marxista nos dirá que la forma de organización de la sociedad que tenemos es injusta, pero también nos dirá que no podemos ser necios y desconocer que esa sociedad injusta es la que tenemos), dentro de ese ámbito, digo, que es el que la organización injusta de la sociedad ha definido como el que está reservado a la expansión de las posibilidades de los hijos de los zapateros, de los artesanos, de los pobres, hacerse con algunos instrumentos necesarios para competir con éxito contra los demás.

Que es lo único que nosotros deberíamos también recomendarles, en lugar de seguir engañándolos con el invento (con la ficción, con la impostura, con el relato, con el cuento, con la mascarada, con la mentira) de unos presuntos “derechos” que no está bien que les digamos que “tienen” si de verdad *no* tienen, con los que no está bien que los ilusionemos si sabemos —porque lo sabemos, se nos dirá: porque nosotros también, a pesar de nuestro idealismo, leemos las estadísticas y sabemos cómo son las cosas— que no pueden ejercer: que van a fracasar en su intento de ejercer. Así, de la verificación “sociológica,” “científica,” de cómo son, *de verdad*, las cosas, nos desplazamos a la condena moral y política a las posiciones (que en el mejor de los casos se calificarán de ingenuas, de puros resultados de nuestra tierna tendencia a querer creer que el mundo puede ser menos injusto de lo que es, y que en el peor se calificarán de populistas, demagógicas y mentirosas) que insisten en seguir tomándose en serio la idea, sobre la que venimos dando vueltas desde el inicio de estas líneas, de que la Universidad es (puede ser, debe ser: es un escándalo que no sea) un derecho humano universal. No es tan distinto el gesto desdeñoso con el que, como recordaba en el primer apartado de este texto, se nos

sugería durante los días del coloquio de Santiago no andar queriendo sacar de nuestra estrafalaria experiencia regional la ridícula enseñanza de que las cosas pueden funcionar de otro modo que como funcionan en el centro del Imperio, que el gesto, igualmente seguro de sí mismo, con el que, en el seno mismo de los países que en los últimos años han intentado algunas experiencias de democratización de su vida universitaria, se hace de nuestro entusiasmo con la retórica de los derechos una manifestación más de un autoengaño colectivo del que por suerte —se nos dice— empezamos a salir. Para ayudarnos en ese ejercicio de necesario despabilamiento, en mi país los máximos dignatarios del nuevo gobierno nacional han decidido eliminar la palabra “derecho” (que no usan nunca: *nunca*) de la retórica oficial. No es cuestión de seguir engañando a la gente.

La otra posibilidad es volver un paso atrás y examinar de nuevo qué era lo que nos irritaba tanto en esa manía (que a su modo, decíamos, compartían, al menos en algún sentido, el idealismo filosófico de Platón y el materialismo histórico de Marx) de andar diciendo —como con tanta sutileza mostraba Rancière que solía hacer el mismísimo autor de *El Capital*— que las cosas “no son más que,” que la historia “no es sino,” que los sujetos “no son otra cosa que” lo que esas cosas, esa historia, esos sujetos, son. ¿Por qué —preguntémonos, entonces— nos disgusta esta pretensión? Pues bien: esta pretensión nos disgusta porque la verdad es que las cosas, la historia y los sujetos *sí son* “otra cosa que,” *sí son* “algo más que,” *sí son* “algo distinto que” lo que son. Porque la historia, por ejemplo, *sí es* “algo más que” la historia de la lucha de clases: es la historia de la lucha de clases *y también* la historia de los modos en que nos hemos representado, en que nos hemos imaginado, en que hemos conceptualizado esa historia de la lucha de clases, y porque a esta altura del campeonato a todos nos resulta de una sencillez conmovedora la pretensión de que esas representaciones, esas imaginaciones, esas conceptualizaciones puedan ser pensadas como siendo “apenas” una forma del engaño, de la ilusión o de la falsedad. Y porque los zapateros *sí son* “otra cosa que” zapateros: son zapateros, claro, *pero también son ciudadanos*, y a esta altura del campeonato ninguno de nosotros dirá que ese “ser ciudadanos” es una mentira, una mascarada o una formalidad. Y porque de lo que se trata, entonces, es de que esos zapateros puedan *realizar* esa ciudadanía que *también* los constituye, y que involucra, entre otras varias cosas, un conjunto de derechos que es necesario que sean derechos ciertos y efectivos para ellos, y que es tarea de un Estado democrático garantizar. Por ejemplo: el derecho a la Universidad.

¡Pero qué insistencia más fastidiosa! —escuchamos. ¡Si ya hemos dejado claro, unos cuantos párrafos más arriba, que ese derecho a la Universidad que proclamamos que los zapateros *tienen* solo lo “*tienen*” en un terreno perfectamente abstracto y formal, porque después, *de hecho*, no lo “*tienen*,” porque después, de hecho, fracasan en su intento de ejercerlo, porque después, de hecho, *se frustran* en su intento de hacerlo realidad! Cierto. Las leyes de la reproducción son implacables. Pero no es para llegar a esa perfectamente obvia constatación que estudiamos y aprendemos esas leyes de la reproducción. Ni nosotros ni el mismo

Pierre Bourdieu, de quien Ricardo Sidicaro cita, en su introducción a *Los herederos* de Bourdieu y Passeron,² una idea sobre la que es necesario que volvamos todo el tiempo: es porque conocemos las leyes de la reproducción —dice Bourdieu, e insiste Sidicaro, y bien que hace— que podemos minimizar la acción reproductora de las instituciones. Siempre que *queramos*, por supuesto: siempre que nos indigne este mundo injusto y no nos deje satisfechos la reproducción de sus injusticias y nos parezca que las cosas deben ser de otra manera y tengamos la pretensión de transformarlas. Siempre que sea para eso, y no para solazarnos en la expectación de lo inefable de las leyes que rigen el funcionamiento de esas cosas, que nos hayamos tomado el trabajo de tratar de conocer todas esas leyes.

Algo de eso es lo que se deja leer como enseñanza en un librito relativamente reciente, *El elitismo republicano*, de Christian Baudelot y Roger Establet,³ quienes hace mucho tiempo que vienen escribiendo sobre estas cosas, quienes conocen a la perfección el modo en el que funcionan (y la fuerza con la que funcionan) algunas de las leyes de la reproducción de las diferencias y de las injusticias que organizan la vida de la sociedad francesa en sus instituciones educativas, pero que también han estudiado la diferencia que existe entre el modo en que funcionan estas cosas en los países que desarrollan políticas tendientes a *corregir*, en esas instituciones educativas, aquellas diferencias e injusticias, y los países en los que, por el contrario, *no* se despliegan esas políticas signadas por la idea de derechos y por lo tanto de igualdad: por la idea de que todos los ciudadanos son sujetos de derechos, y de que, en tanto tales sujetos de derechos, todos los ciudadanos son iguales. La conclusión de Baudelot y Establet, que voy a resumir aquí muy brutalmente, es doble. Por un lado, lo que los autores dicen es que, en todas partes, en todos los países del mundo, a los hijos de los ricos les va mejor, en la escuela y en la Universidad, que a los hijos de los pobres. En efecto, no se han inventado sistemas educativos ni políticas educativas que puedan compensar —ni mucho menos revertir— la distribución desigual de lo que Bourdieu llamaba los “capitales” con los que los jóvenes llegan a las instituciones educativas y “hacen su juego” en ellas, con suertes que serán inevitablemente diferentes en función de esos también diferentes puntos de partida.

Por otro lado, sin embargo, lo que Baudelot y Establet muestran *también* es que la medida en que el origen social determina el éxito escolar es *tres veces mayor* en los países que no desarrollan políticas educativas tendientes a garantizar de manera igualitaria el derecho a la educación de todos sus jóvenes que en los países que sí desarrollan ese tipo de políticas. Vale decir: que si las leyes de la reproducción funcionan implacablemente en todas partes, favoreciendo a los favorecidos y legitimando a través de las acreditaciones educativas las diferencias

2 Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, 2ª ed. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009).

3 Christian Baudelot y Roger Establet, *L'élitisme républicain. L'école française à l'épreuve des comparaisons internationales* (París: Seuil, 2009).

sociales que se encuentran en el punto de partida, la acción decidida de los Estados y de las propias instituciones educativas *puede reducir sensiblemente* la medida de la determinación del éxito de los jóvenes en sus estudios en la escuela o en la Universidad por la fortuna o por la suma de los capitales, materiales y simbólicos, de sus padres. ¿Y entonces? Entonces, que no hay excusas para no *hacer política* en favor de una efectiva democratización de la educación en nuestros países y, para el caso de lo que hemos estado discutiendo en el coloquio de Santiago, en nuestras Universidades. O que solo hay un motivo para no hacerla, para no tratar, diseñando y promoviendo políticas activas, de favorecer el ejercicio igualitario del derecho a la educación (que es el derecho a *estar*, pero también a *aprender*, a *avanzar* y a *recibirse* en nuestras instituciones educativas) de todos nuestros ciudadanos: que es que no creamos que eso sea algo que deba hacerse, que valga la pena hacer. Que no nos preocupe la desigual distribución de las posibilidades de realización de los ciudadanos de los distintos grupos y de las distintas clases de nuestras sociedades. La total desaparición de este lenguaje y de este tipo de preocupación de la retórica del actual gobierno de mi país —pero temo que tendencias semejantes empiezan a ser visibles en varios otros países de toda la región— señala de manera preocupante la medida que puede alcanzar esta despreocupación.

El discurso oficial sobre la Universidad

Montserrat Galcerán
Universidad Complutense de Madrid

1. La crisis de la Universidad

Las llamadas de atención en torno a la crisis de la Universidad están en el centro de las preocupaciones de muchos intelectuales desde hace decenios. En los textos de Sartre, hace más de treinta años, encontramos ya expresiones que parecen de cualquier crítico contemporáneo: “A partir del momento en que la finalidad es satisfacer las necesidades de ejecutivos de la industria privada, hay forzosamente una selección, puesto que es falso, al contrario de lo que se cree a menudo, que exista una armonía entre el desarrollo de una sociedad capitalista avanzada y el aumento de especialistas que resulte de este desarrollo. Hay, al contrario, una desarmonía completa. El aumento del número de estudiantes es —felizmente— mucho más rápido que el del número de ejecutivos exigido por la industria. Por eso se dice que hay “demasiados” estudiantes. ¿Demasiados en relación a qué? ¿En relación a las necesidades de la industria, seguramente! Se presentan todos, pero esta solo necesita a algunos: la Universidad, concebida para servirla, eliminará a los otros en el camino. La única reforma válida —que sería una revolución— consistiría en inventar una universidad cuyo fin no fuera ya seleccionar una élite, sino aportar cultura a todos, incluidos los que no serán ‘ejecutivos.’” En esta situación, continúa el autor “está naciendo así, como reacción a la destrucción de la cultura [...] una concepción todavía confusa, pero cuyos contornos se afirman cada día más: el saber es de todos, da poder sobre el mundo pero no debe, de rechazo, servir para seleccionar los altos comisionados de los monopolios; la cultura es la nueva *praxis* que se aclara a sí misma al esclarecer su actuación.”¹ Estas líneas fueron escritas en 1969.

1 Jean Paul Sartre, “La juventud en la ratonera,” en *Escritos políticos*, tomo I (Madrid: Alianza, 1986 [1969]), 184 y ss.

Años más tarde escribía Lyotard: “aparte de estas dos categorías de estudiantes que reproducen la *intelligentsia* profesional y la *intelligentsia* técnica,² los demás jóvenes presentes en la Universidad son, en su mayor parte, parados no contabilizados en las estadísticas de demanda de empleo. Son, en efecto, excedentes con respecto a las salidas correspondientes a las disciplinas en las que se los encuentra (letras y ciencias humanas).”³ Curiosamente Lyotard señala que estos últimos, “los parados no contabilizados,” anticipan la figura de la formación permanente que se convertirá en uno de los segmentos clave de la enseñanza superior no estrictamente profesional: “el saber no es y no será transmitido en bloque y de una vez por todas a jóvenes antes de su entrada en la vida activa; es y será transmitido ‘a la carta’ a adultos ya activos o a la espera de serlo, en vistas a la mejora de su competencia y de su promoción, pero también en vistas a la adquisición de informaciones, lenguajes y juegos de lenguaje que les permitan ampliar el horizonte de su vida profesional y articular su experiencia técnica y ética [...]; lo que parece seguro, es que en los dos casos, la deslegitimación y el dominio de la performatividad son el toque de agonía de la era del Profesor.”⁴

En estos textos se documenta la crisis de la Universidad tradicional, de la universidad de élites, humanista y meritocrática, y se anticipa una especie de disolución de la Universidad en el cultivo del saber por sí mismo, ya sea en una práctica autónoma creadora de cultura, ya en un conjunto de cursos de reciclaje, expertos, masters, y *tutti quanti*, por medio de los cuales se aporta una especie de plus de conocimiento a usuarios adultos.

Si este diagnóstico es correcto, estaríamos asistiendo al fin de la Universidad humanista, un tipo de universidad que se encuentra en la tradición europea cuando menos desde el Renacimiento. En la cultura occidental, la Universidad nació como una institución particular, orientada a la formación de los dirigentes a través de la transmisión de un saber acumulado. Y esos dos rasgos: 1) educar a aquella parte de la sociedad que por diversas causas que dependen a su vez de la propia estructura social, se consideraban llamados a la tarea de dirigirla, capacitándoles justamente para eso y 2), hacerlo facilitándoles el acceso a un saber ya disponible, conforman sus rasgos básicos. En esta tarea el saber socialmente acumulado, el saber ya adquirido, permitía la capacitación pues se vinculaba a los logros intelectuales que provenían de una época pasada: el derecho romano, la historia y la filosofía griega.

No vamos a detenernos en el modelo; lo que me importa es resaltar cómo esa concepción de la Institución que la considera guardiana de un saber antiguo, útil socialmente para el buen gobierno, se mantuvo, y se mantiene todavía, como una

2 Las dos categorías, “*intelligentsia* profesional” e “*intelligentsia* técnica” se aplican a los dos tipos básicos de profesionales de carácter intelectual, los llamados profesionales liberales (abogados, médicos...) y los técnicos (ingenieros, químicos, etc).

3 Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1984), 91.

4 *Ibidem*, 92-8.

característica de las concepciones más tradicionales, aunque simultáneamente los nuevos objetivos profesionales atribuidos a la enseñanza universitaria han ido desplazando los antiguos límites. Ítem más cuando las habilidades necesarias para el “buen gobierno” carecen de sentido en sociedades tecnocráticas en las que se ha producido un enorme desplazamiento de los saberes requeridos: la sociología ocupa el lugar de la filosofía, las ciencias de la información y de la comunicación el lugar de la política y de la historia, la filología clásica desaparece...

A la Universidad clásica humanista se añadió la función de capacitación profesional algo más tardíamente, por lo general en torno a los siglos XVIII y XIX. En aquel momento se trató de acoger en las Universidades, especialmente bajo la forma de Institutos técnico-científicos, la producción de nuevo conocimiento en el marco de las ciencias experimentales. Al núcleo clásico de los saberes universitarios (teología, filosofía, derecho...) se añadieron las ciencias experimentales que tendieron a destronar a las antiguas disciplinas y a introducir nuevas labores y centros de investigación tales como clínicas y laboratorios.

Con esa nueva función la Universidad, tendencialmente, empezó a convertirse en una universidad de masas, pues ya no se trataba solo o fundamentalmente, de formar a las capas dirigentes dándoles un marchamo de legitimidad y, quizá, adiestrándolas en el manejo de ciertos saberes, códigos y maneras que dieran un sello a su dominación, sino que, aún siendo clasista en su composición, especialmente por el origen de clase de alumnos y profesores, su vinculación al ejercicio de las profesiones intelectuales la ligaba estrechamente a la dinámica de una sociedad en la que ese tipo de trabajo, el trabajo intelectual, ocupaba cada vez más un lugar predominante.

La Universidad decimonónica mantuvo sin embargo sus rasgos elitistas pues no solo era una minoría social la que accedía a ella, por el nivel de ingresos que exigía y por la necesidad de dedicar al estudio un tiempo de vida, cosa que no pueden permitirse los más pobres, sino también porque los saberes universitarios seguían estando ligados a las tareas de gobierno y de dirección en la sociedad, en la política y en la empresa. Y aunque en esa época por lo general las Universidades no estaban vinculadas a las grandes empresas, empezaba a darse una convergencia entre unas y otras.

Se trataba del modelo clásico de la Universidad burguesa: una Institución con pocos alumnos y pocos, pero muy respetados, profesores, sostenida por los organismos estatales con dinero público y dedicada básicamente a la docencia y a la investigación, o sea a la transmisión del saber y a la capacitación para enseñarlo, además de a la producción de saber nuevo. La Universidad burguesa tenía, y en la medida en que pervive, tiene todavía entre sus objetivos destacados la enseñanza tendiente al ejercicio profesional. Es una enseñanza orientada a capacitar a los alumnos para el ejercicio de las profesiones cualificadas. Facultades como Medicina, que es una de las primeras en organizarse para la expedición de títulos, Farmacia, Veterinaria, Química... caracterizan la enseñanza universitaria de vocación profesional. De este modo encontramos que en las sociedades modernas

una parte considerable del trabajo intelectual exige la titulación pertinente, lo que supone un gran aumento de las Universidades, ya que ellas son las encargadas de tal función. Las Facultades, convertidas en fábricas de títulos (o de titulados) garantizan, cuando menos teóricamente, la idoneidad de ese tipo de profesionales.

En los últimos decenios, esos que describimos como de crisis de la Universidad, la acelerada transformación de las sociedades capitalistas occidentales hacia un mayor protagonismo del conocimiento y de la información arrastra tras de sí a las instituciones universitarias, que reciben una afluencia de alumnos cada vez mayor y deben dar cabida a nuevos estudios y nuevas profesiones. La formación universitaria empieza a considerarse como un *servicio* que pueden ofrecer tanto instituciones privadas como instituciones públicas, más o menos privatizadas; más que como un *derecho* se empieza a tratar la enseñanza como un *negocio* virtualmente lucrativo pues aumenta la demanda entre jóvenes interesados en ampliar su perfil profesional y con cierta capacidad de compra. La privatización no pasa solo por la creación y mantenimiento de Universidades privadas, sino por transformar la enseñanza superior o “terciaria” como se dice en los documentos oficiales, en mercancía sujeta a los mecanismos del mercado. En este punto las Universidades tradicionales se encuentran con una fuerte o incipiente competencia que las empuja a buscar formas más sofisticadas y flexibles para adecuar los estudios a las demandas que están apareciendo. Un informe de la OCDE de 1997 destaca por ejemplo la necesidad de flexibilizar las enseñanzas, lo que considera un auténtico desafío para las políticas educativas de los Gobiernos.⁵

La Universidad de élites tanto en su versión clásica como en el modelo burgués decimonónico se halla en crisis por la llegada a la Universidad de gran número de alumnos procedentes de capas no dominantes y que tampoco están llamados de por sí a ejercer tareas de dominio o de gobierno, por la proliferación de nuevas carreras y titulaciones y por el hecho de quedar insertada cada vez más profundamente en una sociedad rápidamente cambiante y estar ligada a ella por múltiples lazos. Ese proceso, que se inició ya con el siglo XX, no ha ido acompañado o al menos no en medida suficiente, por un aumento en la capacidad de los centros, tanto física como docente, ni por una democratización real de los organismos de decisión. En contraste con los viejos edificios suntuarios y lujosos, las nuevas Universidades son centros funcionales, llenos de aulas, con pocos espacios para la actividad intelectual directa y demasiados para el adoctrinamiento. La formación es más bien baja, como una especie de baño cultural con funciones introductorias y de selección social más que cualquier otra cosa, que hace del alumno un aspirante cualificado a ejercer una profesión intelectual y poco más.

En el decenio de los 70 empezaba a darse, por otra parte, una acelerada transformación del sistema capitalista que ha dado lugar a lo que conocemos actualmente como *sociedad de la información*. En síntesis podemos atenernos a la presentación que hace de ella M. Castells. Según este autor, la reestructuración

5 OCDE, *Análisis del panorama educativo* (París: OCDE, 1997).

capitalista a finales del s. XX ha consistido, entre otros rasgos, en propiciar un “encuentro virtuoso” entre las nuevas capacidades de generación de conocimiento y las nuevas técnicas de tratar mecánicamente la información de tal modo que esta se procese automáticamente. “Lo que caracteriza la revolución tecnológica actual no es el carácter central del conocimiento y la información, sino la aplicación de ese conocimiento e información a aparatos de generación de conocimiento y procesamiento de la información/comunicación en un círculo de retroalimentación acumulativo entre la innovación y sus usos.”⁶ La información y la comunicación acompañan cualquier actividad humana, de tal modo que al ser registrada mecánicamente y susceptible de ser analizada, da a cualquiera de esas actividades un notable valor económico (potencial). El mero listado de los alumnos de una clase ofrece incontables datos sobre su procedencia, lugar de residencia, estudios previos, capacidad económica (supuesta)... de enorme utilidad para ser rentabilizados económicamente como potenciales clientes o compradores o usuarios de diversos servicios. Esto es solo un ejemplo simple del modo cómo la información que acompaña cualquier ámbito de actuación, tras ser registrada y analizada puede servir de base a un hipotético negocio, ya sea su venta directa o su utilización como base de datos para otras actividades lucrativas.

Esa información tratada automáticamente, procura un conocimiento que es básico para la innovación, auténtica piedra de toque del capitalismo contemporáneo. En el *capitalismo informacional* se da así una interacción productiva entre los diferentes elementos que confluyen en el perfeccionamiento de las tecnologías que procesan la información, haciendo de esta el elemento principal de la generación de conocimiento. A su vez el conocimiento aporta el elemento fundamental para una posible rentabilización económica, pues la transformación de la información en conocimiento la convierte en palanca de la innovación, sobre la que se desarrolla la estrategia competitiva de la empresa. Ahora bien para que toda la cadena funcione es necesario que sea capaz de integrar elementos muy dispares, como son Universidades o centros de investigación de alto nivel, con un entorno empresarial dinámico, instituciones de capital riesgo dispuestas a invertir y un cierto perfil en los promotores de las innovaciones que les haga accesibles a las novedades, críticas o sugerencias de los usuarios. “Las élites aprenden creando, con lo que modifican las aplicaciones de la tecnología, mientras que la mayoría de la gente aprende utilizando, con lo que permanece dentro de las aplicaciones de los formatos de la tecnología.”⁷ Uno de los ejemplos favoritos es el ya manido de Silicon Valley en el que la combinación de los diferentes elementos creó una sinergia positiva que se convirtió en el motor de las innovaciones tecnológicas de la California americana.

Quizá en los años 50 y 60, como decía el texto de Sartre citado al inicio, la Universidad se haya limitado a proporcionar a la industria los cuadros y directivos

6 Manuel Castells, *La era de la información*, tomo I (Madrid: Alianza, 2000), 62.

7 *Ibídem*, 67.

que esta necesitaba. Con ello cumplía una función de selección y de acomodación de los perfiles intelectuales a las demandas de la empresa. Mientras que la transformación que acabamos de esbozar no solo habría aumentado su precario equilibrio, amenazado desde inicios del siglo XX por un aumento continuado y al parecer irreversible de los estudiantes universitarios, sino que la habría insertado directamente en los procesos económicos abriéndole el horizonte de convertirse en un potente agente económico. Esta duplicidad de su ubicación aumenta su fragilidad, razón por la cual se vienen sucediendo desde hace un siglo proyectos de reforma. Todos ellos constan de preámbulos cargados de buenas intenciones en los que se asegura que la *Universidad debe adecuarse a las demandas de la sociedad*, sin que se especifique claramente si esas demandas son las exigencias de la industria y en su caso, de qué industria, la necesidad social de contar con buenos profesionales o la exigencia de proporcionar cultura y educación a las nuevas generaciones. Sin que quepa decir que cada uno de los aspectos comporta automáticamente los restantes, pues las demandas de la industria pueden crecer, estancarse o decrecer independientemente de la cantidad de titulados, del mismo modo que puede haber buenos profesionales sin que encuentren un empleo adecuado y ni qué decir tiene que el aumento de la cultura de la población solo a medio o largo plazo es una ventaja económica mientras que en el corto plazo puede representar un aumento de los gastos sociales. En esa cuadratura del círculo se debaten las políticas educativas.

En nuestro país las medidas contra la masificación de los últimos decenios se pusieron como objetivo el reducir drásticamente el número de estudiantes. La medida preconizada fue el *examen de selectividad* del que se esperaba, al menos así lo entendían los documentos oficiales, que limitaría el número de estudiantes garantizando que las aulas no se vieran desbordadas año tras año. La selectividad fue muy contestada en su momento pues, a juicio de muchos, no parecía garantizar la adecuación entre el número de licenciados y las demandas del mercado. Aunque se restringiera el número de estudiantes, no por eso los licenciados iban a encontrar más fácilmente trabajo ya que entraba en liza una segunda variable, que es la cantidad y el tipo de empleos ofertados por la industria. Lo que sí garantizaba la selectividad era una contención momentánea en el flujo de estudiantes de modo que las instalaciones existentes, sin grandes cambios, pudieran responder a la demanda. Aún así durante los años 80 se hizo un fuerte esfuerzo en la creación de nuevos centros universitarios lo que unido a un descenso demográfico ha hecho de la selectividad una medida obsoleta. La LOU (Ley Orgánica de la Universidad, 2001) ha acabado por eliminarla.

Otro elemento de importancia contra la masificación ha sido la creación de universidades privadas en las que posiblemente la formación esté sujeta a las mismas restricciones pero el control de los rendimientos sea relativamente más alto. Una mayor financiación, sea a través de las cuotas de los alumnos y/o a través de donaciones empresariales y fundaciones, las vincula en mayor medida a los grandes grupos empresariales e ideológicos que pueden influir en ellas para

amoldarlas a sus exigencias. En consecuencia, las Universidades privadas pueden intentar mantener el ideal decimonónico: clasista, dominante y exigente. Con mejores dotaciones económicas y seleccionando los profesores y los alumnos puede concentrarse en su público y dejar a las públicas, con poco dinero y muchos alumnos como centros de masas.

Así pues y a pesar de que se presente como un conflicto educativo, la crisis de la Universidad es un tema de profunda incidencia social, en el que los intereses de las capas dominantes de la sociedad se contraponen a los de la mayoría social; aquellas exigen centros privados subvencionados con fondos públicos con enseñanza de calidad para unos pocos y centros de masas que cualifiquen adecuadamente la fuerza de trabajo; y preconizan la integración fuerte de las Universidades en el horizonte de las demandas de la empresa en nuevos conocimientos que sean fuente de innovación y ofrezcan oportunidades de inversión. Esta defiende justamente lo contrario: centros públicos bien dotados con enseñanza de calidad para todos/as, que haga de la educación un bien público y no solo una cualificación profesional. Y medidas de control sobre el endeudamiento de la universidad a la empresa. En el fondo es la propia dinámica de la sociedad capitalista la que se trasluce en esta cuestión.

2. La universidad en el capitalismo cognitivo

Si a un historiador o a un sociólogo del siglo XXII se le comentara que en un país capitalista la universidad era un enclave del capital, posiblemente no le sorprendería. Pues ¿por qué razón una institución debería regirse por una lógica diferente a la imperante en el conjunto del sistema? Solo si empezara a pensar que la Universidad es una institución antigua y venerable, que ha existido antes de que se formaran sociedades capitalistas, que proviene de un pasado lejano pre-industrial y que se ocupa de algo tan poco económico como el saber, el conocimiento y el aprendizaje, tal vez entonces empezara a preguntarse qué había ocurrido para que tal institución quedara supeditada a los dictados de la competencia económica, de la valorización de recursos y de la mercantilización de servicios. Para responder a su inquietud tendría que remontarse al estudio de los procesos a los que nosotros, los ciudadanos y ciudadanas del siglo XXI estamos asistiendo, aunque no comprendamos cabalmente su alcance ni su envergadura.

En el marco de un sistema social y en tanto que institución particular dentro del mismo, la Universidad se ocupa de generar y transmitir conocimiento y de posibilitar el aprendizaje. Todas sus funciones son funciones sociales que, no obstante, pueden ser tratadas desde una perspectiva económica como potencialmente rentables por el valor económico de los conocimientos obtenidos y/o por la cualificación que están en condiciones de impartir, siempre que esta se inscriba en las condiciones mercantiles. Entre estas condiciones se incluye el que los centros educativos sean tratados como empresas que ofrecen un producto

(servicio) en competencia unos con otros y los ofrecen en un entorno de mercado, o sea sujetos a compraventa. La competencia no hace más que subordinar estos dos aspectos, o sea la generación de conocimiento y el aprendizaje, a la ley general del sistema capitalista según la cual las unidades productoras o de venta —las empresas y, en este caso, los centros universitarios gestionados “empresarialmente”— compiten entre ellas para colocar sus productos en el mercado con el menor coste y las máximas oportunidades de ganancia.

Hablar de “menor coste” significa que, como en cualquier otra empresa, los gastos generales en mantenimiento de las infraestructuras, pago del personal, innovaciones, etc. deberán considerarse bajo el ángulo de “costes a disminuir” o a “rentabilizar.” En lo concreto, eso no significa solamente un mayor control de la corrupción —lo que sería una consecuencia loable— sino especialmente una restricción en los gastos generales —compra de libros, mantenimiento de los laboratorios, gastos de teléfono, fax, etc.— y una merma en los salarios o en las condiciones laborales de los empleados.

Hablar de “máximas oportunidades de ganancia” significa a la vez que se aumentarán los beneficios obtenidos por la venta del producto/servicio —tasas estudiantiles, pagos por cursos extras, masters...— y/o los beneficios obtenidos de la venta del conocimiento obtenido —patentes, nuevos procesos, etc.— y que a la vez, la universidad como cualquier otra empresa se esforzará por “innovar” ofreciendo cursos especiales, atrayendo profesores-estrella, introduciendo cursos no reglados para un público relativamente amplio, promoviendo títulos especiales, etc.

Por consiguiente el que una universidad pueda ser tratada como una empresa implica varios pasos previos. Primero, el que se imponga un modo de considerarla según el cual debe funcionar como una unidad productora competitiva, tanto hacia fuera en la relación que mantenga con otras unidades-universidades, como hacia adentro por la optimización de la relación entre sus entradas (*inputs*) y sus salidas (*outputs*). Segundo, en tanto que empresa, se supone que la universidad obtiene un producto al que colocar en el mercado.

Pues bien, ¿cuál es este producto? ¿Qué es lo que venden las Universidades? Y ¿a quién se lo venden? ¿Quiénes son los potenciales compradores? Al antiguo Rector de la Universidad Complutense de Madrid, D. Rafael Puyol le cabe el mérito de haberlo expresado de un modo meridianamente claro: “[hay] que acercar la Universidad a una concepción de empresa productora del capital humano demandado por los mercados.”⁸ Pero no por ser clara, y aunque no se le haya pasado por la cabeza a quien la profirió, esa expresión queda eximida de la necesidad de preguntarse por las condiciones que permiten que el conocimiento, y por ende las capacidades cognitivas de los trabajadores modernos ubicadas en sus cerebros —el “capital humano”—, pase a ser producido en condiciones capitalistas.

8 Rafael Puyol, *Gaceta universitaria*, 9 de febrero de 2000, 9.

Esas condiciones convergen a su vez en un doble proceso: la producción *capitalizada* del conocimiento y la venta *mercantilizada* del servicio cognitivo. Producción *capitalizada* del conocimiento significa que las actividades de investigación, de búsqueda de documentación, de tratamiento de la información, de análisis, experimentación, codificación de las observaciones, etc., todo ello protocolos necesarios para la elaboración de conocimiento, pasan a ser tratados como operaciones a desarrollar en el marco de un proceso capaz de generar valor mercantil. Para ello son necesarios algunos prerequisites: el primero, que la Universidad sea tratada como una empresa que produce o, como dice el discurso oficial, *genera* conocimiento, el cual puede ser vendido a empresas interesadas en obtenerlo tales como empresas farmacéuticas, químicas, agroalimentarias, empresas públicas de diverso tipo, partidos políticos, etc. Supongamos por ejemplo que una explotación vinícola precisa unos determinados análisis químicos que por su rareza o por sus peculiaridades no son análisis standards. Se pone en contacto con una Universidad, esta le hace el trabajo, en ese caso los análisis, y le cobra por ello. O que un partido político precisa de un estudio de opinión algo complejo según los standards del sector. Se pone en contacto con un departamento universitario y este destaca a algunos de sus profesores o investigadores para realizar el estudio. Estos serían los modelos más simples que son susceptibles de complejizarse hasta el infinito: supongamos que como resultado de repetidos contactos se crea una dinámica conjunta entre la Universidad y determinadas empresas de modo que se solicitan conjuntamente las subvenciones que sirven para estudiar cuestiones de interés para la disciplina en cuestión y para la empresa o empresas solicitantes. Nos encontramos con distintos modelos de cooperación entre la Universidad y la empresa, todos los cuales permiten que la dinámica empresarial capitalista y sus objetivos —una inversión de capital que se valoriza— se trasladen a la Universidad.

La gestión de la universidad como una empresa capitalista lleva consigo —y ese es el segundo prerequisite— que se privaticen o al menos, que se traten como privados, los recursos públicos de que gozan las Universidades. Es decir, que los bienes de equipo se valoren económicamente. Dada la diversidad de los recursos y las capacidades de una universidad deberá procederse a una especie de inventario calculando su valor. Así por ejemplo en el informe de la OCDE se señala que “las escuelas superiores del Reino Unido están valoradas en billones de libras esterlinas y el sistema educativo estadounidense en unos 700 millones de dólares.” Ignoro cuál es la base de este cálculo, pero el solo hecho de hacerlo muestra la voluntad de tratar los “activos” de la universidad como activos empresariales. Pero además el personal, ya sea personal fijo o en formación (becarios, ayudantes, etc.) pasará a ser tratado como si fueran trabajadores por cuenta ajena de una Institución/ empresa para la que trabajan. Ese fenómeno se oculta generalmente bajo el lema de la especialización necesaria para la investigación, de la metodología específica del trabajo científico y de la nula o escasa dependencia en que la ciencia se encuentra con relación a las necesidades de la población, a no ser en el sentido abstracto y mistificado de la política científica. Dicho de otra manera: una vez que los

gestores de los planes de política científica marcan las grandes líneas prioritarias de investigación, los diferentes equipos, ya sean meramente universitarios o sean mixtos, o sea integrados por universidades y empresas, se acogen a ellas para insertar sus proyectos específicos en esos grandes campos. Obtienen de ese modo financiación pública para unos trabajos cuyos resultados facilitan investigaciones más específicas o detalladas, desarrolladas en combinación con la empresa privada. En algunas zonas la universidad puede convertirse en motor de desarrollo de su territorio por aglutinar investigaciones innovadoras o punteras cuyos beneficios revierten en el entorno. Se trata de las llamadas “universidades emprendedoras,” centros de enseñanza e investigación muy especializados que favorecen un entorno específico y se convierten en polos de desarrollo tecnológico. Nada habría que objetar a este hecho si no fuera por las específicas figuras laborales y por las carencias de los empleos “para estudiantes” propios de esas zonas, como luego veremos, es decir, por la falta de control social sobre las condiciones capitalistas de su funcionamiento.

A estas formas de cooperación en el terreno productivo se añade, en el momento presente, la captación de la universidad por las entidades financieras. Parece como si los grandes bancos y corporaciones financieras, que en tantos casos aportan los recursos económicos necesarios dado el alto endeudamiento de los organismos públicos, hubieran dado un paso adelante y hubieran empezado a considerar la enseñanza superior como un posible negocio. De ahí la valoración económica de los recursos de la universidad, a la que antes me he referido, y la constricción de que se usen como capital, o sea como medios productores de nuevo conocimiento, también él valorizable y mercantilizable. De hecho es como si la gran importancia que ha adquirido el capital financiero en el desarrollo de la nueva economía le hubiera impulsado a tomar bajo su control a la Universidad pues, en tanto que centro de formación y de investigación, aporta los recursos intelectuales básicos para esa nueva forma de producción. La asunción de riesgos financieros ligados a la investigación supone la entrada en ella del capital financiero que intentará rebajar el riesgo con un mayor control de la institución.

El negocio del conocimiento discurre pues por dos vías: por los ingresos derivados de la vinculación con las empresas y por la fuerte demanda de parte de los estudiantes y especialmente de las familias. Por conocimiento no hay que entender aquí solo la capacidad de la mente humana para resolver problemas sino el acervo de procedimientos, recursos lingüísticos, métodos técnicos... susceptibles de ser usados, acumulados y ampliados. Y que, actualizados por el trabajo vivo de los trabajadores, constituyen aquel “capital humano” del que hablábamos antes.

Así, el otro aspecto importante del problema, distinto del anterior, es la venta mercantil del producto o sea del conocimiento, pero ahora no a empresas sino a usuarios privados, los estudiantes. En esa estrategia se trata de considerar el acervo material e inmaterial de los centros de enseñanza superior, o sea sus instalaciones, bibliotecas, capacidad de sus profesionales, etc. como recursos que permiten ofrecer servicios educativos de cierto nivel. Los compradores de tales

servicios, los estudiantes, pagarán precios por ellos, como por ejemplo las tasas existentes en muchas Universidades. En este punto sin embargo nos encontramos con una peculiaridad. Los esfuerzos por aumentar la *competencia* entre los centros, promoviendo centros de calidad en determinadas disciplinas, masters, post-grado, etc, es una manera de establecer *rankings* que permitan aumentar las tasas en las Universidades colocadas a la cabeza, introduciendo una lógica mercantil capitalista en los estudios superiores. Pues, ¿a alguien le cabe alguna duda de que las élites internacionales con cierto dinero no dudarán en pagar un poco más a la hora de mandar a sus hijos a una Universidad puntera? En teoría, el *ranking* no se establece por precio sino por calidad de la enseñanza, pero, a no ser que se impida legalmente, nadie podrá evitar que una mejor enseñanza en cuanto a su calidad tenga también un precio más alto. E inclusive a más de uno le parecerá una propuesta enteramente razonable.

La competitividad entre las Universidades no se explica por tanto más que como una forma de atraer un número mayor de compradores de sus servicios que convierta esas antiguas instituciones en centros de venta de conocimientos que ocupen lugares de monopolio. O como dice el informe del Ministerio de Educación y cultura (febrero de 2003) el objetivo es que “Europa se convierta en lugar de referencia en el ámbito de la formación universitaria para estudiantes de todos los países.”⁹ El establecimiento del *ranking* va ligado al proceso de aumento de las tasas, legitimando, aunque sea de un modo espúreo, tasas más altas para centros de mayor cualificación en función de un principio según el cual a mayor calidad le corresponde mayor precio aplicado ahora a la enseñanza superior.

Parece que es en este punto donde la Banca ha descubierto un nuevo segmento de negocio. En efecto, si las tasas suben y la enseñanza resulta más cara a la vez que se masifica, es posible que muchas familias no puedan disponer del dinero necesario para pagarlas o, al menos, para pagarlas con cierta comodidad y de una sola vez. Los bancos acuden en su ayuda financiando los estudios. En el *Informe Universidad 2000*, conocido también como *Informe Bricall* se dedican varias páginas a este tema analizando los diversos medios financieros disponibles y su viabilidad. Destacan los créditos personales y especialmente los préstamos-renta que son unos préstamos que el estudiante debería devolver cuando encuentre un trabajo que le permita obtener una renta equiparable a la renta media de su país. El informe sin embargo ignora que este procedimiento, que presenta como una facilidad para el estudiante, le hace dependiente en plena juventud y antes incluso de haber encontrado un trabajo, del sistema bancario, al que tendrá que devolver el préstamo. Liga pues fuertemente al joven estudiante al sistema financiero e hipoteca su libertad. El informe destaca que en la Unión Europea se está imponiendo progresivamente el aumento de las tasas, incluso su introducción

9 Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, “La Integración del Sistema Universitario Español en el Espacio Europeo de Enseñanza Superior Documento-Marco,” febrero de 2013, 12.

donde no las había, y correlativamente se extienden las fórmulas de financiación de las mismas que atan a la juventud al mecanismo de la deuda. Si se tiene en cuenta que según los últimos datos sobre el endeudamiento de las familias españolas, el pago de estudios de diverso tipo es el tercer motivo por el que se solicitan los préstamos —detrás del pago de vivienda y de compra de coche— no creo que quepa ninguna duda sobre el volumen de negocio que la financiación de la enseñanza aporta al sistema bancario.

Ahora bien, ¿por qué alguien podría estar interesado en *adquirir* conocimiento? Aún sin haber dismantelado el viejo concepto del saber como algo que se obtiene casi por mero placer y por desinterés, hemos visto que las sociedades capitalistas actuales, que algunos designan como *capitalismo cognitivo*,¹⁰ se caracterizan por rentabilizar la producción de información y de conocimiento para lo cual necesitan contar con trabajadores dotados de determinadas habilidades intelectuales. En las sociedades actuales se exigen requisitos de capacitación científica y técnica, se exhiben habilidades cognitivas y se demandan recursos cognitivos que son imprescindibles para el desempeño de múltiples trabajos, especialmente de aquellos que obtienen una remuneración media. Y es cada vez más en las ocupaciones desempeñadas por este tipo de trabajadores donde se valoriza el capital. En consecuencia son más y más los potenciales compradores de tales servicios, imprescindibles para poder desempeñar un trabajo de ciertas características. Y más y más las empresas dedicadas a explotar y mercantilizar ese tipo de recursos. Siendo compatible con esa lógica que los centros acaparadores y productores de tales recursos los saquen a la venta en las mejores condiciones de rentabilidad.

En los discursos oficiales esta característica se presenta siempre como un objetivo ligado a la obtención del bienestar de los ciudadanos, pero no se entiende por qué ese bienestar exige que la adquisición del conocimiento se trate como un

10 Se trata de un término usado por Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (Barcelona: Paidós, 2002). Se encuentra también en varios trabajos de la revista francesa *Multitudes* y se refiere al hecho de que en el capitalismo contemporáneo la producción de conocimiento se ha convertido en el producto predominante. “Con este concepto se designa el impulso adquirido por una economía fundada en la difusión del saber y en la cual la producción de conocimiento deviene la oportunidad principal de valorización del capital. En esta transición (del capitalismo industrial al capitalismo cognitivo) la parte del capital inmaterial e intelectual, definida por la proporción de trabajadores del conocimiento (*knowledge workers*) y de las actividades con alta intensidad en saber (servicios informáticos, I+D, enseñanza, formación, sanidad, multimedia, software,...) es cada vez más la variable clave del crecimiento y de la competitividad de las naciones,” Carlo Vercellone, “Les politiques de développement à l’heure du capitalisme cognitif,” *Multitudes* 10 (2002). Los autores no explicitan si hay alguna diferencia entre el concepto de capitalismo cognitivo y el anteriormente mencionado y usado por Castells de capitalismo informacional. Esta se centra, en mi opinión, en el concepto de trabajo inmaterial desarrollado por aquellos autores, y en la importancia concedida al proceso de “valorización” del conocimiento y de explotación del trabajo cognitivo, que difiere del modo como este trata las transformaciones en el trabajo y en el empleo.

servicio a obtener previo pago a una determinada institución. Aún aceptando que la impartición de conocimiento sea un servicio que la sociedad ofrece a sus ciudadanos, podría considerarse como una ayuda a su desarrollo, como una tarea de capacitación profesional para el adecuado cumplimiento de determinadas tareas, en fin, como un algo de más que la colectividad aporta a los individuos y no como un servicio profesional mercantilizado ni como una habilidad monetarizada que el trabajador “intelectual” incorpora en su ser mismo.

Es en este sentido que los teóricos del *capitalismo cognitivo* analizan la importancia del conocimiento en el capitalismo contemporáneo. Ellos señalan que si bien el conocimiento incorporado en las máquinas y en los procedimientos de tratamiento de los materiales así como en la organización del trabajo, ha desempeñado desde hace siglos un papel muy importante en la producción capitalista, la novedad estriba en que, actualmente, es la propia producción de conocimiento la que se supedita a la lógica de la valorización y de la rentabilidad, siendo en este punto donde se introduce una mayor incoherencia pues la producción de conocimiento está sujeta a mecanismos particulares que divergen de los procesos industriales clásicos. Pero es más, el conocimiento, una vez obtenido, puede usarse indefinidamente sin que pierda nada de su eficacia y sin que sea necesario volver a producirlo pues no se gasta ni se deteriora, razón por la cual la *venta* de los productos inmateriales —procesos de gestión, procedimientos técnicos, hasta productos culturales inmateriales de diverso tipo como música o juegos de ordenador— resulta un negocio altamente lucrativo siempre que se logre impedir su proliferación gratuita y se limite su difusión. Como indica E. Rullani:

Una vez que una primera unidad ha sido producida, el coste necesario para reproducir las demás unidades tiende hacia cero (si el conocimiento es codificado). En ningún caso este coste tiene que ver con el coste de producción inicial [...]. El valor de uso del conocimiento no es ya el punto fijo sobre el que basar el valor de cambio, tal y como se produce con la utilidad marginal en la teoría neoclásica del valor. De hecho, independientemente del valor de uso para los usuarios, en un régimen de libre competencia, el valor de cambio de una mercancía, cuyo coste de reproducción es nulo, tiende inevitablemente a cero. El valor de cambio del conocimiento está entonces enteramente ligado a la capacidad práctica de limitar su difusión libre, es decir de limitar con medios jurídicos (patentes, derechos de autor, licencias, contratos) o monopolistas la posibilidad de copiar, de imitar, de ‘reinventar,’ de aprender conocimientos de otros. En otros términos, el valor del conocimiento no es el fruto de su escasez (natural) sino que origina únicamente limitaciones estables, institucionalmente o de hecho, del acceso al conocimiento. Sin embargo, estas limitaciones no llegan a frenar más que temporalmente la imitación, la ‘reinención’ o el aprendizaje sustitutivo por parte de otros productores potenciales. La escasez del conocimiento, eso que le da el valor, tiene así

una naturaleza artificial: deriva de la capacidad de un ‘poder’ cualquiera que sea su género, de limitar temporalmente su difusión y de reglamentar el acceso.¹¹

En el conocimiento el problema no sería tanto el de fijar su coste cuanto el de regular el acceso que a él se tenga y es esto último lo que hay que garantizar para los ciudadanos mientras que la retórica oficial, so capa de asegurar un pago por un coste difuso, de hecho, lo que establece son medidas restrictivas para el acceso.

Por otra parte, en Europa es imposible hablar del capitalismo contemporáneo sin mencionar la dimensión europea. La Unión Europea se está configurando como una fuerte entidad económica, deseosa de rivalizar con USA y con el área asiática. En esta configuración el “capital cognitivo,” es decir el conjunto de recursos de conocimiento existentes en los centros de enseñanza superior, así como el alto desarrollo de sus métodos de enseñanza y las capacidades y habilidades de sus poblaciones como fuerza de trabajo de alto nivel intelectual son uno de sus mayores recursos para hacer de esta zona uno de los centros del trabajo intelectual en el mundo. Esta constelación se percibe, aunque velada, en los documentos oficiales, con su insistencia constante en “adecuar la enseñanza superior a los cambios sociales, económicos y tecnológicos [...] en consonancia con la Unión europea y la globalización mundial.” Y en su insistencia en señalar como objetivo prioritario que la “universidad pueda afrontar, en el marco de la sociedad de la información y el conocimiento, los retos derivados de la innovación en las formas de generación y transmisión del conocimiento.”¹²

Se trasluce también en el interés, que es casi una obsesión, por homogeneizar los perfiles en los diversos estudios. Así se insiste en la *Declaración de Bolonia* en que “el título otorgado al terminar el primer ciclo tendrá que tener un valor específico en el mercado de trabajo europeo.” Para ello es necesario que la formación sea homogénea, como se destaca en la discusión sobre el nuevo crédito europeo. La exigencia de homogeneidad se justifica con un criterio técnico, el de que es necesario que los estudios sean lo más homogéneos posible para que los sistemas de transferencias de créditos —alumnos que han estudiado en diversos países, pero tienen una única titulación— sean lo más unívocos posible, lo que favorece a su vez “la libre circulación de los profesionales en la UE.” Sin duda, el que la convalidación y el reconocimiento de los títulos sea lo más sencilla posible es un acierto, pero tanta insistencia muestra también la exigencia de que los futuros titulados puedan ser tratados como “trabajadores cognitivos homogéneos,” que se produzca una homogeneización de los trabajadores cualificados que garantice su trabajo en condiciones medias. La homogeneización del trabajo industrial que ha proseguido imparable desde la primera industrialización, uniformando

11 Enzo Rullani, “El capitalismo cognitivo: du déjà vu?” *Multitudes* 2 (2000).

12 Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, *Introducción al proyecto de LOU*, octubre de 2001.

las herramientas y los procesos laborales, prosigue un grado más, uniformando ahora los procesos de aprendizaje de los futuros trabajadores, investigadores y profesionales con el objetivo de crear una masa de trabajo cognitivo de características homogéneas, presta a ser utilizada productivamente por las empresas que demandan ese tipo de trabajo: gestorías, auditorías, empresas de análisis, laboratorios, consultoras, redactoras, edición, investigación, diseño, servicios financieros, centros de estudios, encuestas y estudios de opinión, etc.

El crédito europeo introduce asimismo una novedad muy llamativa, pues desplaza el cálculo del tiempo, medido en horas, del trabajo del profesor al trabajo del estudiante. La propia forma del crédito responde a una concepción básicamente comercial ya que el estudiante digamos que compra el *derecho de enseñanza* por un determinado lapso de tiempo, compra tiempo y contenido, y en cuanto comprador ocupa la posición de cualquier comprador de supermercado. El docente ocupa a la vez la posición del ofertador del servicio y en este sentido da lo mismo que sea trabajador público o privado. Por otra parte, el que la enseñanza se mida en horas, como cualquier otro trabajo por lo demás, solo indica hasta qué punto la labor docente ha quedado integrada en una especie de fondo de trabajo social conjunto que permite la capacitación de las nuevas generaciones y el mantenimiento, la transmisión y la ampliación del conocimiento. Desde hace años estamos familiarizados con esa especie de *taylorismo educativo* que mide el esfuerzo de los profesores —trabajadores de la enseñanza— en horas y que nos ha enseñado a percibirnos a nosotros mismos como trabajadores que aplican su saber a tanto la hora.

Lo novedoso es que ese *taylorismo educativo* mide, en los nuevos créditos, el trabajo del estudiante y no el del profesor. ¿Se supone con eso que el estudiante pasa a ser algo así como un trabajador no remunerado del engranaje educativo? Y además, ¿cómo calcular el trabajo del alumno? El legislador ha encontrado un expediente realmente sencillo que es tomar como base la semana de 40 horas y dar por bueno que el estudiante, como cualquier trabajador, realiza una jornada semanal de 40 horas en sus estudios. Multiplicando esa jornada por las 40 semanas de que consta el año académico, obtiene el número de créditos que el alumno debe cursar para obtener el grado. Lo curioso es que nada subyace a ese cómputo pues las horas de clases teóricas y prácticas solo suponen un porcentaje del tiempo total —admitamos que quizá un 50 o 60%¹³— pero nada garantiza que el estudiante *realmente* dedique el resto del tiempo que se le ha computado. La duda está en si, en el momento de hacer la matrícula, se le contarán esas horas que debe dedicar al estudio como partes de un crédito que también debe abonar, lo cual resultaría

13 Según la información aparecida en los medios de comunicación, los decretos de desarrollo de la LOU prevén que “la docencia teórica y práctica no excederá el 50% del total de créditos asignados a la materia. El resto será tiempo que el alumno dedique a preparar la asignatura,” *El País*, 4 de junio 2003.

un tanto curioso, o si la base de 40 horas semanales es simplemente un artificio contable.

La *Declaración de Bolonia* inclina a pensar que se trata de esto último pues especifica que en aquellos países, como es el caso de España, en el que los créditos no incluyen el tiempo de estudio del alumno, deberán multiplicarse por un índice corrector de modo que pasen de equivaler a 10 horas (1 crédito = 10 horas) a las 25-6 del crédito europeo. Al parecer eso no cambiará para nada las condiciones de dedicación del profesorado, simplemente multiplicará las horas que el alumno recibe de docencia por un determinado coeficiente. Pero si es simplemente un artificio contable no se acaba de comprender cómo semejante artificio puede garantizar que el “trabajo desarrollado por un estudiante sea fácilmente reconocible en cuanto a nivel, calidad y formación, en todos los estados.” Pienso pues que debajo de esta fórmula alienta una voluntad real de uniformar las enseñanzas como está ocurriendo con los últimos decretos del Gobierno español que aumenta al 70% las materias troncales para cada licenciatura que son comunes en todo el estado español.¹⁴

Se me ocurre también la posibilidad de que, dado que en el cómputo de su actividad al estudiante se le considera un trabajador, única razón de que se le aplique la jornada semanal legalmente establecida, esa consideración se amplíe a su status real y se le pague como trabajador. O sea que se le reconozca un salario (social) por un trabajo que se supone que está desempeñando desde el momento en que esta suposición es la base de los créditos que debe matricular, pagar y aprobar para obtener la titulación deseada. Si su tiempo sirve para ese cálculo debería servir también para obtener unos recursos económicos que le permitieran seguir viviendo. De lo contrario la normativa resulta contradictoria: supone por una parte que el estudiante debe estudiar 40 horas semanales —lo que no le dejará tiempo para desarrollar un trabajo con el que ganarse la vida— y al tiempo no se le garantiza que pueda vivir de ello. La única solución razonable, repito, es pues la de utilizar ese cálculo como base para una renta-salario que le permita desarrollar su estudio-trabajo.

Pues esta normativa cambia también la figura del estudiante. Este adquiere el carácter de una especie de “trabajador cognitivo precario,” alguien que produce conocimiento en cuanto que el estudio deja de ser la repetición mecánica y memorizada de unos contenidos previamente dispuestos para transformarse, al menos tendencialmente, en una labor de adquisición, reorganización, crítica, análisis y puesta a prueba de conocimientos ya existentes, todo ello a través de un “trabajo” de puesta en conexión y comunicación de perspectivas que el estudiante trae consigo. Como decía Lyotard, la figura del Profesor con mayúscula desaparece, pero con él desaparece también la figura del estudiante como “futuro experto,” la figura del “pasante” o aprendiz; esta es sustituida por la de un colaborador en aprendizaje que realiza parte de la labor en condiciones económicas ínfimas.

14 Ídem.

Por otra parte, esta es la figura de mayor interés para los nuevos movimientos.

El estudiante es una figura productiva, pero una figura productiva compleja; encontramos una fuerza de trabajo estudiantil (o para decirlo de otro modo: la puesta a trabajar de la formación) a todos los niveles del sistema productivo: desde los estudiantes de tercer ciclo en letras que trabajan 200 horas en Decathlon o media jornada en un McDonalds, a los estudiantes de ingeniería que realizan proyectos que son utilizados inmediatamente por las empresas sin pagarlos hasta los enseñantes-investigadores que movilizan un laboratorio alrededor de un proyecto industrial, la explotación de la fuerza de trabajo “inmaterial” está muy segmentada y diferenciada.¹⁵

El texto continúa analizando algunas de las formas puestas a punto en los últimos años: los llamados “contratos para estudiantes” que algunas empresas han puesto en circulación, el diploma profesional especializado con prácticas incorporadas y la investigación con propósitos de innovación.

En el primer caso se trata de “contratos para estudiantes” con horarios variables durante el año pero que exigen del estudiante una disponibilidad total para adaptarse a las necesidades de su empleador, a la vez que este acepta un horario flexible que permita al primero la asistencia a las clases. El segundo consiste en una especie de diploma, orientado a las necesidades de empresas específicas tales como Renault, en cuyas instalaciones los estudiantes realizan prácticas no pagadas en el curso de las cuales experimentan innovaciones que las empresas adaptan, en el caso de serles beneficiosas, sin pagarlas tampoco pues forman parte del contrato suscrito con la universidad o el instituto de procedencia de los estudiantes. En el tercer caso se trata de proyectos conjuntos de investigación que ponen a punto innovaciones rentabilizadas posteriormente sin que eso redunde en un pago a los estudiantes, si bien los investigadores pueden obtener una compensación o pasar a formar parte de la empresa que comercializa la innovación. Este estudio se basa en un trabajo de campo realizado en Francia por lo que habría que verificar si sus conclusiones se adaptan a la realidad española aunque creo que la tendencia es general o, al menos, europea.

3. Estrategias enfrentadas

Como estamos viendo, el problema es complejo, por lo que no es de extrañar que diferentes movimientos y colectivos estén desarrollando estrategias diversas a la hora de enfrentarse con él. En mi opinión cabe distinguir, cuando menos, la estrategia de los sectores dirigentes, la de los movimientos estudiantiles y las

15 Cristal qui songe, “Dix thèses sur l’Université productrice,” *Futur antérieur* 43 (1998).

posiciones de gran parte del profesorado. Aunque en algunos aspectos tengan puntos coincidentes, responden, a mi modo de ver, a posiciones y objetivos diversos.

Los sectores neoliberales, mayoritarios en los órganos de poder, están desarrollando una estrategia relativamente compleja para solventar el problema de la universidad en concordancia con los intereses del capitalismo cognitivo y financiero. En la terminología de Lyotard, forzando la performatividad del sistema social de modo que la educación se adecúe a aquel como un subsistema. Según esa lógica la única universidad que podrá pervivir será una institución adaptada a los retos de la sociedad (capitalista) de la información y la comunicación, que impone

la subordinación de las instituciones de enseñanza superior a los poderes. [...] Las “autonomías” reconocidas a las universidades después de la crisis de finales de los años 60 tienen poco peso en comparación con el hecho masivo de que los consejos de enseñantes carecen de casi cualquier poder para decidir qué volumen de inversiones revierte en su institución; no disponen más que del poder de distribuir el volumen que se les atribuye, y hasta eso solo de modo limitado.¹⁶

Si nos atenemos a la cotidianeidad de las instituciones universitarias habrá que darle la razón a Lyotard. Cualquier profesional universitario y cualquier estudiante observador de la dinámica de la institución se habrá percatado de que los dos problemas centrales, que no son otros que la asignación del presupuesto y la dotación de plazas de profesores, vienen determinados por los poderes públicos según criterios prefijados y no discutibles. Las partidas presupuestarias son fijadas de antemano en los presupuestos generales, las retribuciones del profesorado no dependen de la universidad propiamente dicha, excepto en los contratos de los profesores no-funcionarios, y las plantillas obedecen a criterios generales de carga docente. En este punto la universidad se comporta como una empresa pobre que reparte recursos escasos y escatima en los sueldos y en las condiciones de trabajo de sus empleados menos favorecidos, drenando hacia arriba mayor cantidad de recursos y reservando para las capas directivas los escasos privilegios.

Con todo y con eso, la estrategia neoliberal no pretende transformar la dinámica cotidiana de la institución sino convertir su dependencia de los mecanismos financieros en una oportunidad de negocio para estos según las modalidades de créditos de diverso tipo que he señalado anteriormente. Y simultáneamente permitir que estos la usen como un escaparate en el que publicitar sus servicios. Así por ejemplo una o varias empresas bancarias pueden financiar cursos específicos —cursos de verano o títulos propios— a cambio de obtener posiciones de monopolio en el cobro de las matrículas y en las diversas transacciones que se desarrollen en el ámbito universitario.

16 Lyotard, *La condición posmoderna*, 93.

Otro elemento de la estrategia consiste en rentabilizar la producción de conocimiento, a través de acuerdos de investigación y/o de enseñanza que refuercen los lazos entre las empresas y los centros universitarios, según diversas modalidades que antes he comentado someramente. El objetivo central persigue la subordinación, cuanto más completa mejor, de la dinámica universitaria en la formación y en la investigación a los principios de capitalización, rentabilización y mercantilización, ya indicados, facilitando una mayor fiscalización de las instituciones universitarias por el sistema bancario. Este horizonte parece el único posible no solo para las autoridades políticas sino también para las educativas. Así por ejemplo la CRUE (Conferencia de Rectores) preconiza potenciar la colaboración con el mundo empresarial, fomentar los contratos en prácticas y estudiar la conveniencia de combinar las becas con los préstamos. Pero no añade ninguna otra precisión sobre *qué tipo* de colaboración con las empresas sería más deseable y con *qué* empresas (empresas transnacionales, pequeñas empresas, parques tecnológicos, cooperativas en el tercer mundo...) ni *qué tipo* de contratos. Esas precisiones serían muy interesantes para calibrar realmente la vinculación de la Universidad con el mundo empresarial en términos concretos.

Igual que el movimiento estudiantil, también los movimientos y asociaciones de profesores se han opuesto a estos intentos, pero con acentos peculiares. Los colectivos de los profesores suelen ser grupos fuertemente corporativos que defienden el *statu quo* y reclaman derechos que en ocasiones más que derechos son privilegios. La institución universitaria, a pesar de sus formas de elección interna de los cargos directivos, es fuertemente jerárquica y los privilegios se condensan en la parte superior de la jerarquía posibilitando a los mejor situados claros privilegios frente a los demás. Al mismo tiempo las disfunciones se acumulan en la base de la pirámide de tal modo que los contratados en peores condiciones, los asociados, becarios, etc. cargan con la mayoría de los problemas: más horas de clase, horarios peores, cursos que los profesores mejor situados no quieren o desdeñan, peores sueldos, condiciones precarias, menos posibilidades de investigación, etc. Como consecuencia de su situación sus reivindicaciones se centran en la exigencia de estabilidad y mejores condiciones pero temen cualquier transformación de envergadura en la institución pues la remodelación de los estudios o el recorte en los presupuestos puede suponer el despido. La precariedad de los profesores contratados, asociados, etc. no tiene nada que envidiar a la de muchos empleados en cualquier otra rama profesional.

Por otra parte, como muy certeramente han señalado los estudios de P. Bourdieu, los profesores de universidad formamos parte de las estructuras de poder, aunque sea de un modo subordinado.

En tanto que “capacidades,” cuya posición en el espacio social reposa principalmente en la posesión de capital cultural, que es un tipo dominado de capital, los profesores de universidad se sitúan más bien del lado del polo dominado en el campo del poder y en esta relación, se oponen

claramente a los patrones de la industria y del comercio. Pero, en tanto que detentadores de una forma institucionalizada de capital cultural, que les asegura una carrera burocrática e ingresos regulares, se oponen a los escritores y a los artistas.¹⁷

El corporativismo es una manera de preservar las reglas internas al campo universitario, soslayando su inserción en el campo social y en el marco del poder como si la Universidad pudiera actuar fuera de las constricciones de la sociedad en que se encuentra. Ese discurso construye la coraza de la autopercepción de su independencia para gran parte de los profesores universitarios, tanto más exitoso cuanto más apartados están de las estructuras reales del poder. Así, como el citado trabajo pone de manifiesto, se puede construir una escala que va desde los profesores de ciencias y de letras en un extremo, los más alejados del poder real y los más proclives a defender el discurso “académico” de la independencia de la universidad, hasta los profesores de derecho y de medicina, en el otro extremo, los más implicados y los más distantes del puro academicismo. Esos dos ejes, el eje del poder político y el del poder “académico” o dicho en otras palabras, la jerarquía marcada por las posiciones de poder ocupadas en el espacio político y/o social y la jerarquía debida al prestigio intelectual, no siempre coinciden y marcan algunas de las polémicas más vivas en los medios universitarios: profesores tenidos por poco interesantes en el ámbito de la Academia pero que disfrutaban de gran popularidad y a la inversa, intelectuales muy valorados por los especialistas que no tienen ningún renombre público. Bourdieu analiza esa singularidad y señala como a pesar de su virulencia, la polémica se sitúa entre posiciones dominantes y dominadas *en el propio espacio del poder* de modo que sus interferencias con otras fuerzas sociales son enormemente variables y pueden favorecer opciones de diverso tipo.

Por esta razón las críticas de los profesores contra la subordinación de la universidad al poder político y económico van acompañadas, demasiadas veces, de un discurso sobre la independencia de la Institución que no ayuda en absoluto a comprender mejor la función de la Universidad en la sociedad capitalista contemporánea. Ya que el problema, como he intentado mostrar, no es que la Universidad deba quedar al margen de la sociedad, sino su subordinación y el papel que ocupa en la rentabilización económica del conocimiento en las sociedades actuales.

Por su parte el movimiento estudiantil responde a la estrategia neoliberal con fuertes movilizaciones que se suceden década tras década. Ya desde los años 60 los movimientos estudiantiles se han pronunciado repetidamente por la salvaguardia de una universidad pública, gratuita y de calidad. No persiguen volver a una especie de universidad auto-referencial y separada de la sociedad, sino abrirla a lo social, entendiendo por tal no los intereses de las empresas sino los problemas y las cuestiones sociales. Abrir la universidad a los problemas sociales

17 Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (París: De Minuit, 1984), 55.

significa que estos puedan entrar en las aulas, que sean discutidos y analizados. Significa que el aprendizaje no se entienda como el adoctrinamiento para cumplir una determinada función productiva sino como la formación de generaciones de ciudadanos inteligentes. Significa que los recursos económicos aportados a la universidad no se pierden por el hecho de que los estudiantes no saquen todas sus asignaturas con las máximas calificaciones en el mínimo tiempo pues la formación no puede entenderse como un trabajo a tanto la hora sino como un proceso que exige tiempo, que consume tiempo y, aunque el tiempo sea dinero en la sociedad capitalista, no elimina la heterogeneidad entre el tiempo del capital y los tiempos de la vida de los individuos. La universidad tanto en su faceta de investigación, como de educación y de aprendizaje es una tarea compleja que no puede ni debe medirse únicamente por el “tiempo de su producción” ya que este es dilatado pero su producto es eterno. Debe pues considerarse como un “gasto social,” como una porción de renta que se entrega a las generaciones jóvenes y cuya rentabilidad es “difusa.” En este sentido su lógica es exactamente la contraria de la exigencia de rentabilidad a corto plazo propia del sistema y disfuncional con este. Eso hace de los movimientos estudiantiles movimientos anti-sistémicos escasamente corporativos.

Creo que su planteamiento es el más interesante pues solo si comprendemos que la universidad proporciona el acceso a un saber que es de todos, tendremos un criterio por el que guiarnos a la hora de defender un acceso indiscriminado a ella. Solo a partir de este punto estaremos en condiciones de cortocircuitar el presunto argumento sobre los “costes” de la enseñanza superior. Es contradictorio que los poderes públicos recorten los gastos en educación y que las familias se endeuden para pagárselos a sus hijos a la vez que el sistema bancario aumenta las expectativas de convertirlos en una oportunidad de negocio. Eso evidencia una fuerte demanda de enseñanza superior ya sea como elemento formativo de carácter profesional, ya sea como resultado de una exigencia más difusa de cultura. Y evidencia también la necesidad que los poderes económicos tienen de la universidad para implementar sus procesos de innovación con los consiguientes efectos económicos. En todos los casos los poderes públicos tienen la obligación de cuidar por que esta demanda sea atendida garantizando el acceso de los ciudadanos al saber y no haciendo de este un negocio. No se trata de mantener la universidad alejada de la sociedad, se trata de impedir su absorción por los poderes económicos y de proteger el desarrollo adecuado y completo de la formación intelectual.

Índice onomástico

A

Agamben, Giorgio 59, 77, 151, 152, 179,
180, 198, 325, 454

Al-Farabi 66

Allende, Salvador 21

Althusser, Louis 167, 326, 455, 456, 457,
458, 461

Anzaldúa, Gloria 336, 343

Aquino, Tomás de 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70

Arendt, Hannah 386

Aristóteles 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 111,
198, 200, 237

Austin, John 18

Averroes (Abu-*I*Walid Ibn Rushd) 59, 60,
61, 62, 63, 66, 69, 71, 454

Avicena 61, 66

Aylwin, Patricio 278, 279

B

Bacon, Francis 136

Balibar, Étienne 121, 122, 154, 166, 167,
351, 352, 457, 461

Barthes, Roland 135

Baudelaire, Charles 307, 311, 377, 378, 379

Becker, Gary 401

Bello, Andrés 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 260, 294, 295, 310, 311,
389

Benet, Juan 48, 49, 50, 51, 58

Benjamin, Walter 75, 113, 114, 117, 118,
120, 150, 151, 156, 157, 174, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 200, 254, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327,
329, 378, 383, 386, 387

Benveniste, Émile 243

Berg, Maggie 140, 141, 147

Biset, Emmanuel 146

Borges, Jorge Luis 34, 134, 157, 383, 385,
386, 389, 391

Bourdieu, Pierre 371, 373, 490, 491, 494,
514, 515

Brod, Max 386

Brogan, Walter 55, 56

Brunner, José Joaquín 36, 81, 92, 97, 239,
243, 244, 250, 251, 470, 471, 472, 481

Buck-Morss, Susan 254

Butler, Judith 167, 386

C

Calfuqueo, Sebastián 333, 337, 338, 339,
340, 341, 342, 343

Castells, Manuel 499, 500, 507

Castillo, Alejandra 7, 124, 258, 415, 416,
417, 422

Castro-Gómez, Santiago 382

Catrileo, Daniela 338

Certeau, Michel de 74, 400

Chaucer, Geoffrey 237, 238
Chauí, Marilena 8, 34, 224
Claro, Andrés 387
Coccia, Emanuele 61, 63, 152, 454
Collingwood-Selby, Elizabeth 4, 5, 8, 140, 278, 289
Condorcet, Nicolas 198
Corbeil, Robert de 66
Coriat, Benjamin 252
Courçon, Robert de 66
Cousin, Victor 129

D

Darwin, Charles 306, 310, 311
Davis, Angela 418
Deleuze, Gilles 39, 75, 133, 136, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 166, 169, 170, 172, 179, 313, 327, 328, 330, 331, 379, 409, 412, 438
Delors, Jacques 367
Derrida, Jacques 8, 15, 16, 17, 18, 24, 45, 88, 94, 95, 104, 106, 108, 116, 135, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 151, 153, 154, 156, 159, 161, 162, 167, 168, 169, 173, 174, 178, 180, 183, 189, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 237, 240, 280, 281, 288, 314, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 329, 330, 362, 372, 373, 374, 375, 376, 387, 389, 405, 410, 411, 416, 417, 419, 424, 428, 432, 433, 439, 440, 441, 442, 444, 445
Dessoir, Max 190
Dreyfus, Hubert 55
Durkheim, Émile 173, 246, 247, 248, 249
Dussel, Enrique 381, 382, 451

E

Echeverría, Inés (Iris) 130
Edu-factory 251, 254, 404
Epicuro 458
Eurípides 460

F

Fichte, Johann Gottlieb 153, 163, 164, 172, 175, 177, 178, 182, 186, 206
Florida, Richard 352, 353
Foucault, Michel 44, 60, 150, 196, 201, 202, 240, 292, 378, 413, 431, 433, 437
Freud, Sigmund 134, 181, 456
Friedman, Milton 20, 21, 22

G

Galcerán, Montserrat 9, 465, 481, 496
Galindo, María 341
Galli, Carlo 93
Gómez de la Serna, Pedro 243, 244, 245
Gramsci, Antonio 50, 96, 110, 167
Grassi, Ernest 316, 317
Guaman Poma 380
Guattari, Félix 152, 153, 158, 166, 170, 179, 409, 412

H

Haas, Willy 190, 192
Haraway, Donna 274, 275, 297, 298, 303
Hardt, Michael 507
Harney, Stefano 333, 430
Hartmann, Nicolai 394
Hayek, Friedrich 64
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (también G. W. F.) 45, 127, 153, 162, 166, 167, 168, 173, 174, 177, 178, 186, 206, 325, 437, 458, 488
Heidegger, Martin 16, 46, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 75, 94, 100, 101, 103, 108, 112, 157, 158, 159, 162, 168, 175, 180, 181, 183, 206, 207, 208, 214, 220, 296, 297, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 325, 329, 330, 383, 384, 392, 394, 396, 445, 453
Hobbes, Thomas 390
Humboldt, Alexander von 16, 153, 162, 166, 178, 206
Husserl, Edmund 101, 167, 174, 176, 181, 315, 316, 439, 440, 441, 442

- I
- Illich, Iván 444, 450
- J
- Jakobson, Roman 135
- Jandun, Jean de 453, 454
- Jünger, Ernst 383
- Justiniano 243, 245
- K
- Kafka, Franz 386
- Kant, Immanuel (también Emmanuel) 8, 15, 16, 22, 23, 25, 64, 75, 87, 88, 93, 98, 114, 115, 137, 141, 143, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 182, 186, 188, 189, 190, 191, 196, 197, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 237, 239, 240, 241, 247, 250, 254, 316, 319, 325, 363, 391, 396, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443
- Kantorowicz, Ernst H. 246
- Kay, Ronald 133, 134
- Kirkwood, Julieta 42, 256, 257, 258, 263, 264, 266, 267
- Kittler, Friedrich 296, 297
- Klein, Naomi 20, 21, 22
- Kojève, Alexandre 46, 47, 48
- Kuhn, Thomas 284, 285, 292, 294
- L
- Labarca, Amanda 130, 131
- Lacan, Jacques 62, 380, 456
- Laclau, Ernesto 96, 167
- Lando, Miguel de 460
- Laponge, Gilles 46
- Las Casas, Bartolomé de 70, 380
- Laval, Christian 411
- Lazzarato, Maurizio 353, 354
- Le Goff, Jacques 67, 239, 246, 247, 249, 250
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 157, 179
- Letelier, Valentín 295
- Lévinas, Emmanuel 52, 140, 141, 144, 145
- Lezra, Jacques 4, 7, 113, 141, 147, 167
- Lucrecio 460
- Lutero, Martin 174, 181
- Lyotard, Jean-François 92, 93, 165, 254, 287, 290, 291, 293, 294, 295, 299, 300, 302, 497, 511, 513
- M
- Magallanes, Hernando de 306
- Man, Paul de 387
- Maquiavelo, Nicolás 459, 460, 461
- Marchant, Patricio 37, 128, 129, 130, 146, 153, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 328, 329, 330, 331, 388, 389, 390, 394
- Marías, Javier 48, 49
- Mariátegui, José Carlos 380
- Marx, Karl 26, 35, 71, 122, 167, 325, 326, 353, 358, 375, 377, 379, 384, 408, 409, 456, 490, 493
- Mbembe, Achille 346, 348
- McLuhan, Marshall 298, 299
- Meillassoux, Quentin 115, 121, 152
- Mella, Julio Antonio 380
- Millas, Jorge 473, 474, 475, 478, 480, 481, 482
- Mistral, Gabriela 320, 388, 389
- Mohanty, Chandra 418
- Montag, Warren 456, 460
- Moreiras, Alberto 7, 45, 84, 112, 117, 144, 156, 432, 447
- Morfino, Vittorio 122, 460
- Moten, Fred 333, 430
- Mouffe, Chantal 95
- N
- Nancy, Jean-Luc 90, 104, 105, 108, 112, 144, 147, 156, 162, 168, 169, 174, 183, 447

- Negri, Antonio 353, 359, 361, 507
- Nietzsche, Friedrich 59, 60, 75, 94, 134, 158, 171, 183, 254, 278, 296, 297, 383, 391, 430
- North, Paul 4, 137
- Novalis 162, 165, 185, 186
- Nussbaum, Martha 349, 350, 351
- O
- Ohno, Taiichi 252
- Olea, Raquel 39, 414
- Ortega y Gasset, José 395
- Oyarzun, Pablo 36, 75, 129, 149, 154, 163, 278, 311, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 329, 356, 357, 387, 389, 458
- P
- Parra, Violeta 311
- Passeron, Jean-Claude 494
- Patocka, Jan 52, 53
- Pêcheux, Michel 458
- Peña, Carlos 239, 243, 244
- Petrarca 63
- Pey, Roxana 8, 84, 85, 86, 305, 306, 467
- Piglia, Ricardo 391
- Pinochet, Augusto 21, 22
- Polanyi, Karl 370
- Ponte, Vanesa 243, 245
- R
- Rancière, Jacques 108, 109, 110, 111, 145, 151, 152, 153, 328, 346, 358, 387, 489, 490, 491, 493
- Readings, Bill 20, 92, 98, 103, 153, 164, 165, 166, 178, 254, 286, 361, 371, 393, 404
- Richard, Nelly 7, 36, 37, 38, 257, 265, 279, 322, 324, 325, 326, 340, 414, 416, 418, 420, 421, 422
- Rinesi, Eduardo 9, 27, 359, 483
- Rivas, Felipe 135, 334, 337, 343, 344, 345, 346, 347
- Roca, Deodoro 380
- Rojas, Manuel 305, 306, 311
- Rorty, Richard 95, 102, 449
- Roth, Michael 447, 448, 449, 450, 451, 452
- Ruiz, Raúl 136
- S
- Saer, Juan José 147
- Sánchez Ferlosio 46, 57, 58
- Sarlo, Beatriz 40, 385
- Sarmiento, Domingo Faustino 390
- Sartre, Jean-Paul 496, 500
- Schelling, Friedrich 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 186, 190, 191, 205, 206, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223
- Schleiermacher, Friedrich 153, 177, 178, 206
- Schmitt, Carl 143, 144, 396, 448
- Scholem, Gershom 150, 157, 174, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 189, 190, 191
- Schultz, Theodor 20, 21
- Schürmann, Reiner 99, 100, 101, 102, 103, 108, 180, 453
- Scott, Joan 416
- Seeber, Barbara 140, 141, 147
- Sepúlveda, Ginés de 70
- Sloterdijk, Peter 240
- Sousa Santos, Boaventura d 28, 31, 364, 365, 398
- Spanos, William 199, 202
- Spinoza, Baruch 35, 71, 157, 164, 169, 170, 458
- Spivak, Gayatri 418, 433
- T
- Taminiauz, Jacques 55
- Tapia, Luis 447, 448, 450, 451, 452
- Taussig, Michael 79
- Temistio 63
- Thayer, Willy 4, 5, 7, 14, 29, 74, 75, 76, 81,

82, 84, 88, 90, 91, 92, 103, 129, 133, 154,
285, 286, 287, 290, 291, 292, 294, 295,
296, 298, 311, 313, 314, 322, 324, 325,
326, 362, 363, 364, 366, 427, 430, 431,
432, 434, 438, 440, 446, 453, 465, 470

Torretti, Roberto 314, 316, 388, 389

Tronti, Mario 353

V

Valderrama, Miguel 315, 318, 319, 320, 321,
322, 323, 326, 327, 329, 387

Valdés, Juan Gabriel 21

Valéry, Paul 138

Varona, Enrique José 309, 310, 311

Veracruz, Alonso de la 380

Vercellone, Carlo 480, 507

Villalobos-Ruminott, Sergio 7, 84, 146, 199,
202, 428, 432, 438, 446, 452

Virno, Paolo 353, 358

Vitoria, Francisco de 70, 71

W

Wallerstein, Immanuel 303, 304, 363, 366,
367

Weber, Max 398, 399, 406, 472

Weber, Samuel 103, 107, 153, 387

Wittgenstein 113, 114, 115, 122, 186, 391,
392, 393

Z

Žižek 144, 167, 380, 382

