

argentina puedan ayudarse mutuamente a cumplir mejor con una obligación fundamental de ambos tipos de institución: la de pensar mejor y más agudamente la situación actual y los desafíos futuros que enfrentan nuestras universidades. Como en todos los ejemplares anteriores de esta misma serie, Daniel Paz –a quien también le estoy particularmente agradecido– ha captado de manera inmejorable de qué se trata.

*Eduardo Rinesi*

## Capítulo 1 Los usos de la razón

A pesar del pomposo rótulo de “Filosofía” bajo el cual, un poco juguetonamente, he querido presentar estos apuntes, no va a encontrarse en las páginas que siguen ninguna consideración sobre el “ser” de la Universidad, ni sobre su “idea” ni sobre su “concepto”, ni sobre ninguna “misión trascendente” que la definiera a lo largo de los siglos y más allá de las precisas circunstancias de tiempo y de lugar bajo las cuales reemprendemos cada vez la pregunta en torno a ella. Una pregunta, esta que nos hacemos en torno a la Universidad (pero que no nos hacemos *desde fuera* de la Universidad, sino *desde dentro de ella y como parte de nuestro modo de habitarla*: una pregunta, entonces, que es la Universidad a través de nosotros: universitarios– la que se hace acerca de sí misma), a la que corresponde calificar, justo por eso, de “reflexiva”, porque constituye un movimiento de flexión sobre sí mismo (de *re-flexión*) del impulso interrogativo de la Universidad, que solo al costo de volverse torpemente dogmática, repetitiva y cómplice podría prescindir de él. Así lo advirtió hace ya bastante tiempo, en los albores de la historia de la universidad europea (específicamente: alemana) “moderna”, el buen Immanuel Kant, en un texto fundamental que tituló *El conflicto de las Facultades*, y que hasta hoy puede consultarse en busca de inspiración para pensar un problema al que en este librito deberemos prestar cierta atención, toda vez que constituye uno de los grandes asuntos sobre

los que ha girado –al menos a lo largo del último siglo– la preocupación y la discusión sobre la Universidad en la Argentina: el problema, fundamental, de la *autonomía*, de la capacidad de la Universidad para darse a sí misma (*auto*) sus propias normas (*nomos*), idea esta que no deberíamos pensar *apenas* en el sentido muy parcial de su posibilidad de darse a sí misma sus propias normas político-institucionales de funcionamiento, sino también –y como cuestión de fondo, sin la cual la otra importa poco– en el sentido más profundo de su posibilidad de darse a sí misma su propias pautas de pensamiento, sus propias normas para conocer.

Que era, por cierto, una de las grandes preocupaciones de la filosofía de Kant, y que lo era en la precisa medida en que esa filosofía de Kant recogía la vocación crítica (crítica de los viejos modos “heterónomos” del conocer, crítica de los presupuestos y de los prejuicios, de las tradiciones y de los “saberes establecidos”) del gran racionalismo europeo del siglo XVII: el de Hobbes, el de Descartes, el de Spinoza. Es cierto que la recuperación que opera Kant de esos pensamientos está tamizada, por así decir, por el efecto del entusiasmo “progresista” del Iluminismo del siglo que siguió y que es el suyo, pero no lo es menos que a pesar de eso permanecen muy visibles en sus textos las marcas de la vocación *rupturista*, de la vocación de quiebre con las viejas certezas, con las viejas comodidades (e incluso con la vieja lengua –el latín– de las universidades europeas), que había presidido en su momento la aventura intelectual de esos autores. La de Hobbes, por ejemplo, que había decidido escribir en inglés, y no en el latín en el que todavía había compuesto su *De Cive*, su (justo por eso mucho más famoso) *Leviatán*. O la de Descartes, que no solo había decidido escribir en francés, sino que había hecho de eso una cuestión, y una cuestión filosófica: Escribo en francés –había escrito–, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la lengua de mis preceptores. Y si por un lado esta apelación a “la lengua de mi país” nos advierte que estamos ante un episodio de la historia mayor de la propia constitución de Francia como una nación (como una nación particular que se inventaba a sí misma rompiendo con esa mala forma de lo universal representada por el latín del viejo imperio: Derrida ha destacado el inicio de este movimiento en cierta ordenanza de 1539 por la que Francisco I establecía la obligación de pronunciar, registrar y librar las órdenes y sentencias del Estado “en lengua materna francesa”), por el otro esa palabrita, “preceptores”, nos pone ya en alerta y nos anuncia que hemos iniciado el camino que nos conducirá a Kant y a su modo de tratar el problema que aquí nos interesa: el de la autonomía. En efecto, en el “Escribo en francés, y no en el latín de mis

preceptores” de Descartes se anuncia el “Osa saber por ti mismo, y no por lo que te dicen tus tutores” de Kant.

Pero no nos adelantemos. ¿Qué era lo que decía Descartes, en esa lengua natural, materna, *particular*, que reivindicaba como la más adecuada para su filosofía, sobre el conocimiento y la búsqueda de la verdad? Pues que esa búsqueda debía realizarse de tal modo que no pudiera considerarse verdadero nada que no fuera evidente para la propia razón, que por lo tanto debía comenzar su trabajo deshaciéndose de las ideas recibidas, rechazando las que ofrecieran la más pequeña duda, destruyendo el edificio de las viejas creencias, “derrumbando la casa” (así lo dice) en que habitaba. A ese movimiento, al que Descartes se refería con esos verbos tan potentes (*destruir, derribar, demoler*), podemos darle el nombre moderno de “crítica”: de crítica de la heteronomía, de crítica de la extrañeza de los saberes que se habían heredado y con los que había que romper para poder empezar a pensar por uno mismo. *Ese impulso crítico del pensamiento, que solo evita su propia necesidad y su propio dogmatismo si no olvida hacer de él una dimensión constante de sí mismo*, es un legado perdurable de la filosofía de Descartes, aunque la propia filosofía de Descartes haya estado, después, por debajo de esta exigencia que acabo de estampar. Porque lo cierto es que el momento de la crítica es, en Descartes, *exactamente eso*: un “momento” de una operación más general, de una operación que tiene que pasar por él pero que no puede permanecer en él por mucho tiempo, porque tiene otro designio: el de construir, sobre las ruinas de los saberes antiguos que esa crítica permite hacer caídos, la nueva forma de la ciencia verdadera. Descartes, en efecto, no busca afirmarse en el momento negativo de la duda, de la introspección crítica, de la destrucción de todas las seguridades en la conciencia pensante del sujeto, sino *salir de allí* (ahora que se ha encontrado, allí, el punto de partida de un camino diferente a la verdad) para fundar un conocimiento práctico sobre el mundo. La filosofía de Descartes contiene así –como ha observado Willy Thayer– dos dimensiones: una especulativa o crítica y otra “activo-posesiva” o “útil”, y es esta última la que, al final, termina por imponer su imperio.

Y esto no solo en la propia filosofía de Descartes, sino también –que es lo que nos interesa un poco más– en la historia de la institución (la Universidad) donde esas “nuevas verdades” que su método había permitido establecer empeñaron a circular y a conquistar, bajo la forma de las nuevas ciencias modernas por cuya formación él abogaba, su propio valor universal, su propia, entonces, *universalidad*. Descartes había inaugurado en la filosofía la pregunta radical por el método, y dejado señalada la “doble vía” que la Universidad, después,

no debería (no habría debido) dejar de recorrer: la de la doble pregunta por el mundo y *al mismo tiempo* por el conocimiento. Ese “*al mismo tiempo*” (estoy tratando de decir) es fundamental, es lo que puede salvar a la Universidad y lo que la justifica, y lo que permite definirla, si acaso, como autónoma. Pero lo cierto es que Descartes, tras haber inaugurado esta exigencia, abandonó su obstinada actitud de revisión permanente de los fundamentos del propio saber, de incomodidad ante cualquier sistema de principios, de acatamiento al precepto que manda poder dar siempre cuenta de lo que se afirma, razón de la propia razón, para abrazar el nuevo tipo de saber *positivo*, “útil”, que vendría –por lo demás– a coincidir con el que la Francia moderna, ilustrada, revolucionaria y luego napoleónica iría reclamando. Porque después del siglo XVII, con su racionalismo rupturista y fundador, vino el XVIII, con sus *luces*, su filosofía del progreso y su seguridad de que el futuro sería nuestro por prepotencia de trabajo, pero de trabajo técnico, sostenido sobre la razón instrumental y los saberes *aplicables*, y después el XIX, que no dejaría de exhibir la expansión del Estado y sus funciones, su creciente exigencia de formación de burócratas calificados y de peritos en administración, y la multiplicación de sus escuelas técnicas y politécnicas y de sus universidades científicas, positivistas: *profesionales*. Es decir, también: *heterónomas*. La universidad moderna, que había nacido de la mano de la preocupación cartesiana por mantener el pensamiento filosófico asociado a la doble tarea de examinar el mundo y examinarse a sí mismo, iría así alcanzando su forma última como universidad estatal regida por las necesidades, extrínsecas a la propia filosofía, de la administración de la sociedad, de la disciplina social y de la economía capitalista.

O, por lo menos, *una* de sus formas últimas. Porque el impulso crítico-reflexivo de la filosofía moderna, tan poderoso y visible en los grandes textos de Descartes, *no desaparecería* del programa de por lo menos *algunas corrientes* de la filosofía posterior a él, como *tampoco* desaparecería de la idea moderna sobre la Universidad la necesidad de dar a la actividad crítico-reflexiva un lugar relevante entre sus funciones, e incluso dentro de su propia arquitectónica institucional. Por el contrario, ese impulso sería de hecho reactualizado con mucha fuerza (exactamente *contra* lo que Thayer llama “el cartesianismo napoleónico” francés de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y en la estela de la gran renovación filosófica alemana de las décadas inmediatamente previas) en el contexto de las discusiones que se produjeron con motivo del proyecto de creación de la Universidad de Berlín, consumada en 1810. En la filosofía de Kant, en efecto, y de manera particular –en relación con el programa uni-

versitario que se desprende de esa filosofía– en el librito antes mencionado: *El conflicto de las Facultades*, encontramos, enfatizada y robustecida, esa vocación reflexiva de la filosofía y esa obsesión por la autonomía del pensamiento que había caracterizado también el ademán inicial del gran racionalismo del siglo XVII. Claro que no se trata de una simple reedición, un siglo y medio después, de ese gesto cartesiano. Porque si en Kant encontramos *por un lado* esa herencia muy marcada del espíritu de los grandes fundadores del racionalismo moderno, *también* encontramos, como una marca fuerte que sobre el pensamiento posterior dejaría el Iluminismo francés que lo siguió, los ecos de la idea, típicamente dieciochesca, de una historia en avance y en progreso. En efecto, Kant reactualiza el mandato cartesiano de una filosofía capaz de examinar de modo reflexivo las condiciones de su propio saber, *al mismo tiempo* que incorpora, con todas las complejidades y sofisticaciones del caso, las ideas del siglo de las luces sobre el progreso de la humanidad a través del tiempo.

De algún modo este es el tema central de su breve pero muy importante ensayo de 1784 “¿Qué es la ilustración?”, “Was ist Aufklärung?”, publicado en el contexto de una polémica con el pastor Zöllner sobre la cuestión del matrimonio religioso, donde se vuelve evidente tanto su fuerte relación con el optimismo de la filosofía de las luces como la particular torsión que imprime a ese optimismo. ¿Qué es la ilustración? La respuesta de Kant a la pregunta que da título a su artículo pone en el centro de su argumento una cuestión que ya he mencionado varias veces y que nos va a interesar en este libro de manera decisiva: la cuestión de la *autonomía*. La ilustración –escribe Kant– “es la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Esta incapacidad significa la imposibilidad de servirse del propio juicio sin la guía, sin la *tutela* de otro, y es “culpable” porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino en la de decisión y de valor. En efecto, es por “pereza”, por “cobardía”, por “comodidad”, dice Kant, que una gran parte de los hombres acepta seguir en su estado de pupilos, adoptando las ideas, la conciencia y los valores de aquellos (curas, maestros, médicos) que se erigen así, sin resistencia, en sus tutores. De ahí entonces la divisa, la consigna, el “lema”, dice Kant, de la Ilustración: “Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propia (subrayado por Kant) razón!”. Así, no estamos tanto ante un problema de conocimientos, de *cantidad* de conocimientos, o de *erudición* –que, por el contrario, suele ir de la mano de la *heteronomía*–, sino ante uno de *independencia* y de *decisión*. La *Aufklärung*, así, es en cierto sentido un principio negativo, antidiogmático (no estamos, como se ve, lejos de Descartes: solo pueden aceptarse como verdaderos los conocimientos fundados en la razón, la crítica y la duda),

y la fidelidad a ese principio antidogmático es por lo tanto, también, el mejor antídoto contra el despotismo, que siempre se levanta sobre la cancelación de la libertad de pensar, de usar sin restricciones la *propia* razón. Así, la defensa de la razón crítica que hace Kant no encuentra su justificación solamente en el campo de la filosofía, sino también en el de la política.

Una política que Kant, por cierto, piensa sin grandes fervores revolucionarios: el republicanismo de Kant no es un republicanismo alborotador que quiera imponer sus argumentos derrocando a los tiranos, porque eso no conseguiría “la verdadera reforma de la manera de pensar” de los ciudadanos, sino un republicanismo que aspira a una lenta iluminación de las conciencias a través del ejercicio irrestricto de la libertad. De la libertad para hacer uso *público* –escribe Kant, y ese calificativo nos importa– de la propia razón. Así, hay para Kant un uso *público* de la razón que debe ser libre, y, si eso es así, tenemos motivos para suponer que lo es en contraposición a lo que ocurre con un uso “privado” de esa misma razón que acaso, al revés, *no deba* serlo. Y así es, en efecto. Porque sería muy perturbador, escribe Kant, que un funcionario del Estado (pongamos por caso: un oficial del ejército) que acaba de recibir una orden de sus superiores se pusiera a argumentar sobre su pertinencia o utilidad, o que un ciudadano, por creer que no le corresponde pagar tal o cual impuesto, se negara a hacerlo: el deber de uno y de otro, como funcionario y como contribuyente, es obedecer las órdenes que reciben y *no* cuestionarlas ni aplicar a ellas el libre ejercicio de *su propia* razón. Esa razón que en estos casos está en juego es pues una razón *privada*, porque está *privada*, justamente (y está bien que lo esté, y nadie discutiría, o por lo menos Kant no discutiría, que deba estarlo), de *libertad*. Pero tanto ese oficial como este ciudadano tienen que tener, escribe Kant, además de esta obligación fundamental de obedecer, el derecho a utilizar –ahora sí: *con toda libertad*– su propio juicio, a hacer libre uso *público* de su razón y sin ninguna limitación exponer ante un público amplio de lectores (por ejemplo: de los lectores de un diario al que hagan llegar sus pareceres) lo que ellos piensan sobre lo inadecuado de tal o cual impuesto o de tal o cual forma de organizar el servicio militar. Y si este derecho es tan decisivo como aquella obligación es porque a través de su ejercicio el propio proceso de la “ilustración” (de la ilustración de las conciencias y de la ilustración de las propias decisiones gubernamentales) se va desenvolviendo, la sociedad se va perfeccionando, y se va volviendo cada vez menos dogmática y más libre.

Vemos pues reaparecer aquí la contraposición entre autonomía y heteronomía. El uso privado de la razón (el uso de la razón *privada* de libertad) es nece-

sariamente heterónomo, porque debe aceptar unas reglas que le vienen dadas y que no puede cuestionar; el uso *público* de la razón (el uso libre de la razón en el espacio *público* de las grandes discusiones colectivas) es necesariamente autónomo, porque se da a sí mismo sus propias reglas. Y esa duplicidad, esa tensión, esa coexistencia de ámbitos de autonomía y ámbitos de heteronomía en el interior de una misma sociedad es *inevitable*. ¿Por qué? Pues por algo que dice Kant cuando se pregunta “¿es que vivimos en una época *ilustrada*?” y se responde: “No, pero sí en una época de *ilustración*. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición, de servirse con seguridad y provecho de su propia razón”. Vale decir: en el punto en el que estamos del proceso evolutivo de la humanidad, los hombres *no pueden todavía*, dice Kant, “servirse con seguridad y provecho de su propia razón”, y por eso necesitan ser conducidos por un gobernante que actúe según una razón que necesariamente les resultará heterónoma, que les vendrá, por así decir, “desde fuera de sí mismos” y que, en tanto que ciudadanos o que funcionarios del Estado, no pueden ni deben cuestionar. Pero al mismo tiempo, como de lo que se trata es de favorecer el progreso de la humanidad hacia formas más altas de autonomía y de autogobierno de los ciudadanos, es necesario favorecer por todos los medios (es necesario que el *propio* monarca, si es un monarca ilustrado y no un déspota, favorezca por todos los medios) el desarrollo de este proceso de *ilustración*. Para ello, el rey debe tolerar –y no solo tolerar, sino también atender y tomar en cuenta– las opiniones expresadas por sus súbditos en ejercicio de su libertad para hacer uso *público* de su razón para criticarlo: eso permitiría que los dictámenes de su voluntad fueran acercándose cada vez más a los que resultarían de la voluntad del pueblo, si el pueblo (lo que no es todavía el caso) estuviera ya ilustrado, y simultáneamente favorecería esa misma ilustración.

Pero no nos detengamos más de la cuenta en este escrito, interesantísimo sin duda para un examen general del pensamiento político de Kant, pero que acá solo me permite traer a colación para anticipar el argumento que sobre la específica cuestión que nos ocupa, que es la cuestión de la Universidad, desarrollaré nuestro filósofo en el texto que ya he anunciado. Ese texto –*El conflicto de las Facultades*, dije– es hijo de una circunstancia que vale la pena comentar, porque en ella se pone en juego, de un modo particularmente sugestivo, la distinción entre uso público y uso privado de la razón que Kant había planteado en su escrito de 1784. Solo dos años después de la publicación de ese escrito, en 1786, había muerto el viejo Federico II, el rey ilustrado que tanto había

sucedido a Kant, que representaba para este el paradigma del monarca que podía garantizar al mismo tiempo la obediencia del pueblo y su ilustración, y al que claramente tenía en mente en sus reflexiones sobre el problema de la libertad. Lo había sucedido Federico Guillermo II, personaje mucho menos interesante que su antecesor, y con el que nuestro filósofo no tardaría en tener algunos problemas. La razón de estos problemas radicaba en el cambio que el nuevo rey había operado en los mecanismos de censura de los textos filosóficos, que hasta entonces se venía rigiendo por un edicto firmado por el antiguo rey en 1749. El edicto eximía a las publicaciones de los profesores universitarios de cualquier censura del Estado central, encomendando la vigilancia sobre ellas a las propias universidades y a sus Facultades, excepto cuando se tratara de escritos de presumible relevancia pública, que debían ser examinados por una comisión central de censura. En 1788, Federico Guillermo II dicta un nuevo decreto, revelador de las diferencias y la distancia que lo separaba de su antecesor, que sometía directamente a las autoridades religiosas y políticas, en lugar de a esa comisión de censura, ese tipo de escritos. En el caso de escritos sobre religión, esta disposición terminó traduciéndose, tres años más tarde, en la constitución de una "comisión de examen" integrada por un tal Hillmer y un consultor teológico, un clérigo de apellido Hermes. Ellos fueron los responsables de juzgar, en 1792, dos escritos de Kant sobre cuestiones religiosas: uno, "Sobre el mal radical en la naturaleza humana", que fue autorizado a publicarse, y otro, "De la lucha del principio bueno contra el malo", que no obtuvo esa autorización.

El rechazo del pláctet de la comisión para este segundo artículo está en la base del trabajo que aquí quiero comentar. Cuando Kant supo que no podía publicar su texto, imaginó un subterfugio que le permitiría evadirse del dictamen de la comisión, acogiéndose al privilegio que tenían los profesores universitarios de no someter sus libros a la censura estatal, sino a la de la propia Universidad. Lo único que tenía que hacer, para sortear los reparos de los censores del rey, era no publicar su texto como artículo, sino *como parte de un libro*. Así, Kant reunió entonces el artículo que ya había aparecido y el que había sido rechazado con otros dos sobre el mismo tema general y organizó con todos ellos (astucia elemental) un libro único, al que tituló *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Ahora, era este libro como un todo el que debía atravesar el proceso de la censura universitaria. Pero aquí se planteaba un segundo problema. ¿Qué Facultad debería censurar su texto: la de Teología o la de Filosofía? Kant envía el manuscrito a la Facultad de Teología de Königsberg con el pedido –lo cito– "no de una censura favorable, sino sólo de un dictamen sobre si, visto el tenor del contenido, enten-

dia la Facultad de Teología deber reservarse su censura, o bien, de acuerdo con el título que la obra llevaba, poder dejar a la Facultad de Filosofía que ejerciera su derecho a ella". De manera que en todo este episodio hay en Kant la defensa de dos principios: la primacía del foro universitario frente al clerical-gubernativo en la evaluación de escritos universitarios y la defensa de las atribuciones de la Facultad de Filosofía para entender en cuestiones sobre las que la de Teología solo podía opinar violando los límites de su propio campo. Finalmente, la Facultad de Teología de Königsberg resolvió la consulta en el sentido solicitado por Kant, quien, siendo miembro de la Facultad de Filosofía de esa Universidad, y para no ponerla en una situación incómoda, pidió la evaluación del libro a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, que autorizó su publicación. En el prólogo a la primera edición del libro, en marzo de 1793, Kant ensaya, a propósito de todo este enredo, algunas opiniones que anticipan las que desarrollará en forma más sistemática en *El conflicto de las Facultades*.

Pero para llegar a ese segundo libro falta todavía comentar muy brevemente un nuevo motivo de dificultades de Kant con la Corona. El incidente se produjo cuando, tras haber publicado Kant un escrito titulado "El fin de todas las cosas", recibió una conminación escrita del rey exhortándolo a no seguir "abusando de su filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura y el cristianismo". Kant responde al rey prometiendo de manera solemne (con cabal coherencia con lo que había escrito en su momento en su artículo sobre la Ilustración) llamarse a silencio. Y, de hecho, cumplirá su palabra: su escrito sobre *El conflicto de las Facultades*, que se ocupa exactamente de este tipo de problemas, y del que ya tenemos noticias por una carta de Kant a su amigo Stüdlin de fines de 1794, solo verá la luz, sin embargo, cuatro años más tarde, en 1798...: ¡un año después de la muerte del rey! Pero todos estos antecedentes que he presentado muy rápidamente son fundamentales para comprender lo que estaba en juego en el texto de Kant. En cierto sentido, podríamos decir que este librito del 98 sistematiza las dos pretensiones levantadas por Kant, como ya observamos, durante estas querellas: la defensa del foro universitario frente al gubernativo, y, dentro de la Universidad, la defensa de la Facultad de Filosofía frente a la de Teología. Ambas reivindicaciones no son en realidad más que dos partes de un mismo argumento, que Kant presenta en *El conflicto...*, alrededor de la cuestión de la distinción entre las Facultades Superiores (como se llamaba entonces a las de Teología, Derecho y Medicina, que estudiaban cosas –a Dios, a la Ley y a los cuerpos– que existían efectivamente en el mundo y "a cuyo respecto el gobierno

tiene interés en saber si sus enseñanzas son de tal o cual naturaleza”, porque afectan a la salvación, el orden y la salud del pueblo por cuyo bien debe velar) y la llamada Facultad Inferior, que era la de Filosofía, que solo se ocupaba de un asunto “interno”, por así decir, a la vida universitaria: el conocimiento que la propia Universidad produce, y cuyo interés era entonces mucho mayor para la propia vida de la Universidad que para la del pueblo.

El tema, bien se ve, se va acercando a los que cotidianamente motivan nuestras discusiones en nuestras propias universidades. Las Facultades que la época de Kant y el propio Kant llamaban “superiores” eran nombradas de ese modo porque servían a los intereses del poder político, porque eran las responsables de formar a los profesionales y a los funcionarios encargados de promover el triple bien de los súbditos: el del espíritu, el de la convivencia y el de la salud, y por cierto “pagaban caro”, como dice José Gómez Caffarena, el privilegio de esa “superioridad”, porque su condición de Facultades útiles a los intereses del Estado las obligaba a sacrificar su libertad y a aceptar ser regidas, controladas, evaluadas, supervisadas, por ese Estado a cuyos intereses se debían. Las Facultades superiores eran pues, en los términos en los que veníamos de ver que Kant planteaba la cuestión, el lugar de una necesaria heteronomía: de un uso “privado” de la razón, es decir –repite–, de un uso de la razón *privado...* de libertad. Por oposición, la Facultad de Filosofía, que es “inferior” porque y en tanto solo se ocupa de lo que hoy llamaríamos, quizás, “el orden del discurso” (y no del de las leyes: de las leyes de Dios, de los hombres, de los cuerpos), compensa su “inferioridad” con la conservación de la libertad y de la autonomía, de su poder para juzgar las cosas libremente, “según los principios de la inteligencia” y no según el imperio del poder, es decir, haciendo un uso *público* de la razón. Pero esta posibilidad no es un puro privilegio de los miembros de la Facultad de Filosofía, sino un beneficio para los de todas las demás, en cuyo interés –como en el del propio gobierno, anota Kant, si quiere ser un gobierno “ilustrado” y no despótico– debe ejercerse esa absoluta libertad de la que tiene que gozar la Facultad de Filosofía. En efecto: igual que (y por los mismos motivos que) en su breve texto sobre la Ilustración, Kant mostraba que era un interés del propio rey, si no quería convertirse en un tirano, garantizar el libre ejercicio del uso público de la razón a quienes se valían de ella para criticarlo, así también nuestro filósofo sostiene ahora, en su libro sobre la “cuestión universitaria”, que el gobierno “no puede imponer su interdicción a menos que él mismo obre en contra de su fin verdadero y esencial, y las Facultades superiores tienen que soportar las objeciones y dudas que la Facultad de Filosofía expone públicamente”.

Así, la Facultad de Filosofía viene a representar, en la “arquitectura” –dignidad– de la Universidad kantiana, el lugar donde se cumple la tarea que antes llamé de “re-flexión”, de interrogación de las condiciones de posibilidad de todos los conocimientos, de crítica del saber, del poder y de la propia Universidad. Menos dispuesto que Descartes a hacer de la crítica un puro *momento*, destinado a ser superado, de nuestro pensamiento positivo sobre el mundo, Kant entiende al pensamiento como un movimiento de permanente y simultánea “doble vía”, cuya tarea es *al mismo tiempo* examinar el mundo y examinarse a sí mismo, criticar el mundo y, flexionándose sobre su propio eje, examinar sus propias condiciones y sus propios límites, sus propias categorías y sus propias estrategias, sus propias determinaciones conceptuales e institucionales, y hace de la Facultad de Filosofía (de lo que él llama “Facultad de Filosofía”, que es algo bastante diferente a lo que nosotros nombramos de ese modo) la instancia, el lugar, la unidad, dentro de la estructura de la Universidad, donde se cumple esa tarea, el lugar que tiene, por así decir, el derecho y la obligación de cumplir esa tarea: la de examinar y juzgar *públicamente* los saberes y los fundamentos de las enseñanzas de las otras Facultades, de manera tal de permitir que sea el propio proceso de la Ilustración el que avance de este modo. Así, en síntesis, la autonomía, el derecho pero también la obligación de no aceptar como verdadera ninguna doctrina por el solo hecho de provenir del rey, el derecho y la obligación de someter todos los saberes a examen a la luz de la razón, constituye, para Kant, no solo la dignidad de la Facultad de Filosofía, sino la justificación y el sentido de la propia Universidad, y el interés del mismo Estado. Se ve entonces la importancia fundamental que la vieja “Facultad inferior” asume en la arquitectónica que propone Kant: para él, la crítica, libre y autónoma, de la Universidad, del poder y de la ley, debe tener un lugar institucional reconocido en el seno de la propia institución universitaria, y ese lugar es entonces la Facultad de Filosofía, centro superior y principio de reunión de la Universidad.

Desde luego, no es difícil advertir la importancia, el interés y la pertinencia, incluso hoy, del texto de Kant sobre el conflicto de las Facultades, que constituye una invitación a mantener en alto las banderas del pensamiento crítico, de la no naturalización de los saberes y de los lenguajes y de la necesidad de una razón siempre dispuesta a examinar sus propios dispositivos, sus propias categorías, los propios “intereses del conocimiento” –como diría Jürgen Habermas– que la animan, y a hacerlo *no fuera de la Universidad ni contra la Universidad sino dentro de la Universidad* y como parte de las tareas que definen su lugar y sus funciones y constituyen su propia dignidad. Y que al mismo tiempo, y por

idéntica razón, constituye seguramente una de las más actuales defensas de la Universidad *pública* (quiero decir: del carácter *público* del compromiso y de la misión de la Universidad) que el pensamiento filosófico haya producido jamás. Quizás correspondería apenas señalar unas pocas cosas que parece conveniente tener en cuenta cuando nos referimos a la actualidad de este texto de Kant. La primera es que si Kant opone la Facultad de Filosofía a las Facultades de Derecho, de Teología y de Medicina, lo hace en un momento en el que dentro de las Facultades de Filosofía se incluían un conjunto de saberes –la Historia, la Geografía, la Filosofía “propriamente dicha”– que solo más tarde se irían autonomizando e independizando del tronco mayor que todavía, entonces, las albergaba; cuando, en otras palabras, aún no se había producido, en la organización de los saberes universitarios, la separación del viejo tronco de la Filosofía del conjunto de “ciencias” que hoy solemos llamar “sociales” o “humanas”. ¿Cómo sería el texto que hoy, como el de Kant ayer, pudiera plantear, siempre en defensa de los fueros de la razón crítica y autónoma, del compromiso público de la Universidad y de la causa de la autonomía y de la libertad, el “conflicto” entre estos distintos saberes universitarios –y eventualmente entre los distintos ámbitos institucionales que los acogen– que el viejo Kant todavía pensaba como partes de un mismo cuerpo mayor? ¿Cómo pensar esa separación de las ciencias sociales respecto a la Filosofía: como parte de un celebrable proceso de secularización y modernización de los saberes científicos universitarios o como evidencia de una preocupante colonización de viejos saberes todavía animados por una vocación crítico-trascendental por un positivismo que avanza y que se afirma como negación de la re-flexión?

Segunda cuestión, estrechamente asociada a la anterior: junto con el proceso de separación y constitución independiente de las distintas “disciplinas” sociales y humanas que pueblan nuestras universidades, *la propia Filosofía se ha ido redefiniendo y reformateando, de modo progresivo, como una “disciplina” universitaria más*, y en esa transformación se ha separado definitivamente de la función que le asignaba el diseño kantiano de la Universidad. En efecto: como observa Willy Thayer, la constitución profesional de la Filosofía como disciplina universitaria vuelve mucho más difícil (“anula estructuralmente”, escribe, en forma más tajante, Thayer) la posibilidad de perseverar en la pregunta crítico-reflexiva por las condiciones del saber en general, y del propio saber filosófico en particular. El programa que Kant había imaginado para la Facultad de Filosofía (ya lo dijimos: ser el saber –interrogativo y crítico– de los saberes instituidos, y en esa medida ser también la garantía del carácter no dogmático de la Universidad

y no despótico del Estado) se ve frustrado, de esta manera, por la constitución disciplinar de la Filosofía. La Filosofía, en fin (y para decirlo muy brutalmente), fue reemplazando la función reflexiva, crítica y pública que Kant le asignaba por su inscripción académico-profesional dentro del juego de las disciplinas universitarias, y en esa misma medida fue perdiendo la relevancia –o al menos el tipo de relevancia que Kant le asignaba– para la independencia de la investigación universitaria, la liberalización del Estado y la ilustración de la sociedad. ¿Será a la Filosofía, así convertida, por efecto de la propia dinámica universitaria, en un saber universitario más, escasamente crítico de sí mismo, de sus lenguajes y de sus prácticas (en todo caso: no más crítico de sí mismo, de sus lenguajes y de sus prácticas que el saber de *cualquier otra disciplina universitaria*), a la que debamos cargar hoy con la responsabilidad de ser el centro reflexivo y crítico de la Universidad que el viejo Kant le asignaba ayer?

Claro que no. Pero entonces, ¿habrá que declarar decididamente obsoleta esa preocupación kantiana, y resignarnos a que esa preocupación, que correspondía a una etapa anterior de organización de los saberes y de la Universidad, ha quedado superada por la marcha misma de las cosas? Tampoco. Quizás podamos seguir reivindicando para la Filosofía esa función de ser el momento crítico-reflexivo del saber universitario, *solo que a condición de no llamar “Filosofía” a una específica provincia de los saberes que circulan y se enseñan en la Universidad, sino a una cierta flexión o inflexión del conocimiento de la que todo conocimiento debería ser capaz*. El viejo Shelling, nos recuerda Derrida, propone simplemente que en nuestras universidades no hubiera ya departamento de Filosofía. No para eliminar a la Filosofía de la vida universitaria, sino, al revés, para darle el verdadero lugar que debía ocupar, que era todo el lugar. En efecto: si la Filosofía debe seguir cumpliendo, en nuestras universidades, el papel re-flexivo y crítico que Kant le reservaba, no puede hacerlo como un saber que sabe de manera particular y exclusiva sobre cierto campo de “objetos” del mundo, sino, al contrario, como una *actitud* crítico-reflexiva del conocimiento en general, como una vocación del conocimiento por no separar la pregunta por el conjunto de objetos que conoce de la pregunta por sus propios modos de conocerlos, por las propias categorías, límites e intereses que pone en juego al conocerlos. Ser fieles, hoy, al viejo programa kantiano para la Universidad parece requerirnos menos convertirnos en los abanderados de una específica disciplina universitaria (la Filosofía) que reclamar a todos los conocimientos que se producen y se enseñan en la Universidad el tipo de actitud, atenta y crítica, que Kant reclamaba a la Filosofía. Y tal vez preguntarnos lo siguiente:

¿respecto a qué cosa (a qué poderes, a qué eventuales factores de heteronomía) es necesario que nuestros saberes universitarios mantengan esta actitud, atenta y crítica, que aquí estamos reclamando? Sobre esta cuestión querría esbozar algunas pocas ideas.

Porque me parece que se trata de pensar muy bien cuáles son las fuerzas que amenazan hoy (podría precisar: hoy *y entre nosotros*) la autonomía universitaria, la autonomía del pensamiento universitario. La capacidad de ese pensamiento universitario de pensar por sí mismo, de darse a sí mismo sus propias normas. Como ya hemos visto, Kant situaba la principal fuente de amenazas a esa autonomía fuera de la propia Universidad: en el Estado, y no hay duda de que tenía razón. Enfrentaba un Estado gobernado por un monarca que concentraba un gran poder, tenía un vínculo muy fuerte con la corporación clerical y tendencias marcadas al autoritarismo. Por eso, no resulta nada extraño encontrar ecos bien audibles de estos pensamientos kantianos en el programa “autonomista” del movimiento reformista argentino de 1918, y, a partir de entonces y durante muchas décadas, en la gran tradición liberal-reformista (antiestatista, anticorporativa, anticlerical) que lo heredó. De todos modos –recordemos también–, Kant no era un “autonomista” a ultranza. O mejor, y para introducir un tema que habrá ocasión de desplegar un poco más en este libro: era un autonomista, no un *independentista*. Defendía el principio *positivo* de la capacidad (de las universidades, de los individuos, de los pueblos) de darse a sí mismos sus propias normas, *no* el principio *negativo* de desertar del mundo y rechazar todo comercio con él. Para el caso: a Kant le parecía bien que el gobierno del Estado, en tanto garante del bien común, regulara la enseñanza de las profesiones que tenían interés público (como se ve, el debate es actualísimo: con toda intención estoy traduciendo a Kant a un lenguaje parecido al que se usa en las leyes y reglamentaciones que regulan la actividad universitaria argentina de estos días que corren), pero reclamaba que un cierto sector de la Universidad, inocuo desde el punto de vista de ese interés público de las profesiones “útiles”, quedara eximido de toda vigilancia del Estado, para que pudiera actuar con toda libertad como garante del carácter no dogmático de la enseñanza universitaria y –por esa vía– del carácter no despótico del poder gubernamental. No voy a volver sobre este argumento de Kant. Más bien lo que quiero aquí es preguntarme si hoy, entre nosotros, correspondería también pensar al *Estado* como la principal amenaza a la autonomía de la actividad universitaria, y si es frente a ese Estado que debemos sostener nuestras mayores prevenciones.

Yo creo que no. Y no es, por supuesto, que el Estado no intervenga de múltiples modos en la regulación de la actividad universitaria, poniendo seriamente en cuestión, a través de tales intervenciones, esa autonomía, o por lo menos el carácter absoluto de esa autonomía. Lo hace en primer lugar mediante la normativa que rige el funcionamiento de la Educación Superior y el control de los instrumentos fundamentales de su financiamiento: esa es su función y nadie podría reprocharle que la cumpla. Pero lo hace además mediante un conjunto de otros instrumentos muy diversos, algunos más polémicos, otros menos. Por ejemplo: mediante la gestión de programas y fondos específicos financiados a veces por sí mismo (como suele ser el caso hoy) y otras veces (como ocurrió con dramática frecuencia en años que no son tan lejanos) por organismos internacionales de distinto tipo. Pienso aquí en algunos que fueron muy polémicos en los años finales del siglo pasado, como el FOMEC (Fondo para el Mejoramiento de la Calidad Educativa), financiado por el Banco Mundial, o como el Programa de Incentivos a la Investigación, que aún hoy está vigente, y cuyos efectos sobre la organización de los modos en que habitamos la Universidad y en que nos representamos nuestra labor en ella (asuntos sobre los que volveré más adelante) nadie podría negar. O mediante la evaluación y la acreditación de instituciones y de carreras, o el otorgamiento de la validez nacional de los títulos que emiten las universidades, o el fomento, por razones de, digamos, “interés nacional”, de determinadas formaciones profesionales o de determinados problemas de investigación. O a través del diseño de líneas de política pública que, aunque enfocadas primariamente sobre el sistema de ciencia y tecnología, impactan en forma notable sobre el funcionamiento de las universidades, como es el caso con las políticas –en los últimos años muy activas– de la ANPCYT (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica), el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y las agencias científicas provinciales, que constituyen fuentes de orientación y financiamiento alternativo al que las casas de altos estudios reciben como presupuesto base del tesoro nacional, operando con mucha fuerza sobre la definición de las áreas “prioritarias” o “estratégicas” para las instituciones, o en la definición de las líneas de trabajo de sus investigadores y docentes.

Sin embargo, me cuesta concebir a estas –notorias, evidentes– formas de intervención del Estado sobre la actividad de las universidades como las amenazas más serias o más graves a su autonomía. En primer lugar porque, mirando fuera de la Universidad, lo que se me aparece como la amenaza más evidente y peligrosa a la autonomía y el carácter crítico de la actividad universitaria son,

por lo menos a la par que el Estado y sus agencias, una gran cantidad de otras determinaciones a las que deberíamos prestar una atención por lo menos semejante: las que provienen de lo que solemos llamar “el mercado”, y en especial de los actores que tienen, dentro de él, un peso específico mayor: muchas de las ramas de la industria (y no estoy pensando en una industria nacional pujante y dinamizadora de nuestra economía, con la que la Universidad puede y debe tener todo tipo de interacciones creativas y mutuamente enriquecedoras, sino de la gran industria transnacional –por ejemplo, pero volveré bastante más adelante sobre la cuestión: la farmacéutica–, con su enorme capacidad para incidir en los modos de producción, de organización, de circulación y *de apropiación* de los saberes universitarios en muchos campos), el poder editorial, con sus numerosos condicionamientos y determinaciones, los medios masivos de comunicación, con un conjunto de pretensiones de espectacularidad, inteligibilidad y concisión a las que los universitarios tendemos a ser sumamente sensibles, etc. Incluso habría que preguntarse (*y vamos a hacerlo en este libro*) si el Estado no aparece muchas veces, frente a la amenaza de heteronomía radical a la que someterían a la Universidad, en otras condiciones, las demandas y exigencias múltiples de este conjunto de actores extrauniversitarios y extraestatales, como un importante resguardo o reaseguro de niveles razonables de autonomía de la vida universitaria.

Pero además, en segundo lugar, habría que preguntarse (*y también vamos a hacerlo más adelante en nuestro recorrido*) si las principales amenazas a esta autonomía deben buscarse fuera de la Universidad o dentro de ella. ¿O no es acaso con la participación muy activa de los propios actores universitarios que se imponen o se han impuesto, en nuestras universidades, muchos de los programas de los que hablamos, incluyendo muchos promovidos por gobiernos –los de los denostados “noventa” – de los que es casi un deporte nacional hablar pestes, sin que muchas veces se vea ninguna relación entre estas pestes que se lanzan y la perfecta adecuación a las rutinas impuestas *basta hoy* por esos programas resignada cuando no gozosamente aceptados, internalizados, naturalizados por todos nosotros? O pensemos si no en otra cuestión: en las formas que adopta hoy lo que el viejo Kant llamaba (pero la palabra puede seguir usándose sin ninguna rectificación) la “censura” universitaria: el establecimiento institucional de ciertos modos *aceptables* y *aceptados* de pensar, de escribir, de citar. Nadie dirá que una institución puede funcionar sin el establecimiento de ciertos parámetros sobre estas y otras cuestiones. Pero nadie dejará tampoco de reconocer que estos parámetros no son precisamente esti-

mulantes de la libertad, y que algunos de los que caracterizan nuestra actividad como académicos son francamente absurdos. Aunque a lo mejor “absurdos” no es la mejor palabra, porque son algo peor: son esterilizadores. Castradores. Escribase una gran idea en los formatos que reconocen como válidos nuestras publicaciones académicas universitarias, y estúdiense los efectos, en lo que por comodidad o sencillez se me permitirá llamar “el mundo”, de su publicación. Serán casi nulos. ¿No es hora de preguntarnos si ese efecto de nulificación no es el verdadero designio, el verdadero sentido, la verdadera función de la imposición universal de esos formatos? Todos lo sospechamos (somos cínicos, no idiotas), y todos seguimos publicando bajo esos formatos. ¿Por qué? *Porque nos conviene*. Porque esas publicaciones nos dan “puntos” en la loca carrera en la que se han convertido nuestras pobrecitas vidas académicas. Que son las vidas que tenemos: de acuerdo. Pero por lo menos no tengamos la hipocresía de decir que las amenazas al pensamiento libre nos vienen desde afuera, como si fuéramos bravos héroes libertarios, como si hicieramos algo para resistirlas, como si no se hubieran hecho carne en nuestra carne.

Por eso, quienes están realmente preocupados por la autonomía universitaria deberían cuidarse de nosotros: de los académicos. Que alegremente solemos identificar nuestras propias posiciones y nuestros valores con los que suponemos que deberían ser las posiciones y los valores de “la Universidad” como tal, de la Universidad (cuando no del género humano) en su conjunto, a pesar del hecho bastante evidente de que la definición de esas posiciones y esos valores suele estar muy determinada por nuestra específica ubicación dentro de ese entramado social complejo que es la Universidad, y por los correlativos *intereses* (que no suelen tener nada de universales ni de universalizables) de nuestra propia corporación. De ahí que la confusión de esas posiciones y de esos valores de la corporación académica con los de la Universidad (o deberíamos decir, mejor: que la *colonización* de las posiciones y los valores de la Universidad por los de la más importante y poderosa de las corporaciones que la habitan) resulte un factor de heteronomía universitaria tan grande y tan grave como los otros que hemos considerado. Contra todos estos factores de heteronomía, entonces (incluidos esos que el éxito de las políticas neoliberales de los 90 contribuyó a internalizar en nuestros pobres espíritus colonizados), es necesario luchar hoy en nuestras universidades, porque el objetivo de un pensamiento universitario autónomo, libre y emancipador debe seguir siendo el que presida nuestra actividad en ellas. Se ha subrayado muchas veces (yo mismo lo he hecho algunas páginas atrás) la etimología común de las palabras *universidad* y *universalidad*:

la idea de que la Universidad tiene siempre una ambición de universalidad. Me gustaría entender esta idea en el sentido de que forma parte del sentido y de la misión de la Universidad mirar siempre fuera de sus límites, de sus fronteras. La idea de *autonomía universitaria* no puede defenderse como el privilegio de una institución de permanecer cerrada dentro de sí misma, como si el exterior la amenazara, porque es solo en relación con ese “exterior” que encuentra su justificación y su sentido, y porque el objetivo de su autonomía solo puede pensarse en relación con él.

## Capítulo 2 Libertades y derechos

De todas las cosas que he anunciado en el capítulo anterior vamos a conversar en este libro, pero para que el recorrido que quiero proponer tenga sentido es necesario precisar mejor, más allá de las rápidas alusiones a ciertos problemas de nuestros debates actuales salpicadas aquí y allá en los últimos párrafos que acabo de dejar escritos, cuál es el específico contexto en que me interesa volver (porque es siempre en precisas circunstancias de espacio, de tiempo y de problemas, decíamos, que se vuelve) sobre estas viejas y siempre renovadas preguntas que la Universidad no puede dejar de formularse, pero que se formula cada vez de una manera diferente. Y bien: el modo en que hoy y aquí tiene sentido volver a plantearnos este conjunto de preguntas recoge los resultados de los movimientos de la vida pública argentina entre el comienzo del actual ciclo democrático, en el ya distante 1983 en que tocó a su fin la última dictadura, y estos días actuales que vivimos, cuyo espíritu general no deja de reconocer, por un lado, distintos puntos de contacto con el de aquellos años “ochenta” de la “transición” (esa vieja palabrita recuperada entonces de los arcones de las historiografías marxistas y de las sociologías de la modernización y el desarrollo), al mismo tiempo que, por otro lado, se distancia de él por todo tipo de razones. Entre ellas, me gustaría apuntar ahora (como decía el viejo David Viñas: “para empezar por algún lado”) la distancia que es posible establecer entre los modos

en que usábamos en aquellos años y el modo en que usamos hoy el propio concepto, la propia “categoría”, la propia palabra “democracia”, cuyo significado —me parece posible postular— ha sufrido una interesante evolución desde los días en que nombrábamos con ella el horizonte futuro, más o menos utópico (y que veíamos, por cierto, muy distante), de un modo de organización política de la sociedad que garantizara la vigencia plena de todas las libertades que nos había arrebatado la dictadura que empezábamos a dejar atrás, hasta *estos* días actuales, en los que la usamos, me parece, de un modo bastante diferente. En que en realidad la usamos, si bien se piensa, *bastante menos*, porque hoy hablamos bastante menos de “democracia” que de “democratización”, y hablamos menos de democracia que de democratización porque en lo que hoy pensamos cuando mentamos esas categorías es menos en el camino que nos falta recorrer para alcanzar ese horizonte futuro de plena realización de la libertad que en el signo o el carácter de un camino que vamos recorriendo, y que es (y que nos representamos como) un camino de ampliación, profundización y universalización de un variado conjunto de *derechos*.

### **Libertad liberal, libertad democrática, libertad republicana**

De la libertad a los derechos, entonces. De la democracia como utopía futura de vigencia plena de la libertad a la democratización como proceso de expansión de una cantidad muy variada de derechos. ¿Por qué? ¿Es que ya no nos interesa el problema de la libertad, es que ya no nos inquietan las libertades que ayer nos desvelaban? De ningún modo: la importancia de esas libertades, de contar con esas libertades como componentes fundamentales de una vida colectiva democrática, es una conquista fundamental de nuestra cultura política de los últimos treinta años. Pero tan cierto como eso son otras tres cosas que me gustaría presentar rápidamente. La primera es que la enorme mayoría de las libertades con las que soñábamos como el tesoro más valioso al que podíamos aspirar cuando recién empezábamos a caminar el camino de la “transición”, y junto con ellas *muchas otras libertades* con las que ni siquiera podíamos soñar en esos años, *rigen hoy plenamente en la Argentina*, lo cual le quita a la lucha en pos de ellas, si no su importancia, que permanece intacta, sí su urgencia, su dramatismo o su centralidad, que de modo verosímil se va desplazando hacia otras zonas de nuestro mapa de preocupaciones. Quiero decir: que hoy no es necesario poner en el centro de nuestras militancias la lucha por la libertad de expresión en el país, porque nunca como hoy esa libertad se manifestó tan irres-

tricta, y que lo mismo podríamos decir de la libertad de prensa, de la libertad de circulación y de una enorme cantidad de otras libertades civiles, sociales y políticas con las que hoy contamos. No parece necesario abundar sobre esto. Baste señalar la importancia que han tenido, para que todas estas libertades puedan regir hoy plenamente en la Argentina, la decisión gubernamental (que no se animó a tomar, o que no quiso o que no pudo tomar, ninguno de los gobiernos que a lo largo de la historia política argentina se dieron a sí mismos el apelativo de “liberales”, pero que, tomada por uno al que suele situarse en las antípodas de esa tradición, es una de las medidas más clásica y saludablemente liberales que se hayan tomado jamás en ese campo) de eliminar las figuras de las calumnias y las injurias del mapa de las posibilidades de la censura estatal a la libertad de prensa en el país, o la decisión de ordenar a las fuerzas de seguridad de la nación que se las arreglen para cumplir con su obligación de garantizar la tranquilidad en las manifestaciones callejeras sin portar armas en sus cartucherías. Es bastante comprensible que, en un contexto signado por una vigencia tan plena de un conjunto de libertades que treinta años atrás nos parecían tan remotas, tan inaccesibles, nuestras preocupaciones más urgentes se desplacen hoy en otras direcciones.

La segunda cuestión que querría plantear acá es que se ha producido en estos años, en la Argentina, un segundo desplazamiento, que es el que nos ha conducido de un modo (o de *dos modos*: ya lo veremos) de pensar la libertad en los términos de la polémica o de la tensión entre los componentes o las dimensiones de las que estaba hecha la unidad democrático-liberal que pugnábamos por consolidar como alternativa al régimen político de la dictadura a un modo de pensar la libertad muy diferente, que nos abre otras posibilidades y nos sitúa en otro terreno de conversación. Quiero decir: que en los 80 de la “transición”, cuando pensábamos (y pensábamos mucho: ya lo dije) en la libertad, tendíamos a contraponer una idea de libertad “liberal”, “moderna” o “negativa” (la “libertad *de*”, como decíamos: la libertad como resguardo de ciertos márgenes de autonomía frente a la amenaza que representaban un conjunto de poderes exteriores a nosotros, y en primer lugar, entre todos esos poderes, el poder temible del Estado) a una idea de libertad “democrática”, “antigua” o “positiva” (la “libertad *para*”, como decía: la libertad para intervenir en las conversaciones en las que se gestaban las decisiones que incidían sobre nuestra vida). Cada una de esas dos ideas de libertad se inscribía de manera bastante transparente en una de las dos grandes tradiciones del pensamiento político que en aquellos años estaban en juego y en contraposición entre nosotros, y

cada una se asociaba con mucha nitidez a un principio de organización política particular. En efecto, la idea de libertad “negativa” o libertad “de”, característica de la gran tradición liberal antiautoritaria, se asociaba al principio “vertical” de la *representación*: los ciudadanos no deliberaban ni gobernaban sino a través de sus representantes, y a cambio de esta cesión de su derecho al autogobierno o de la posibilidad de decidir sobre sus propias vidas gozaban de la garantía de que el Estado, gobernado por sus representantes, no se metiera en su privacidad, no los mandara presos sin un juicio previo, no los torturara ni les violara el domicilio ni la correspondencia ni los cuerpos. En contrapartida, la idea de libertad “positiva” o libertad “para”, característica de la gran tradición democrática, se asociaba al principio “horizontal” de la *participación*: de la participación “deliberativa y activa” (como solía decir en aquellos años, citando los valiosos trabajos de Carole Pateman, José Nun) en los asuntos públicos.

Esta discusión en torno a los conceptos de libertad “de” y de libertad “para” era importante en aquellos años de la transición, porque lo que estaba en juego cuando se discutían estas cosas era el peso relativo de los polos, repito, “liberal” y “democrático” de la tensa unidad que buscaba instalarse y consolidarse entre nosotros bajo el nombre tal vez algo abusivo o unilateral (esto también solía destacarlo Nun en esos años) de “democracia”. Que era, en efecto, una democracia *liberal* (o acaso, con un leve pero no irrelevante matiz, un “liberalismo democrático”) que tenía un poco de democrática y un poco (bastante más, señalaba Nun) de liberal, que articulaba ambas tradiciones filosófico-políticas y ambos tipos de libertad: la libertad de los individuos “de” los poderes que los amenazaban, y en primer lugar, entre todos ellos, del poder siempre sospechoso del Estado, y la libertad de los individuos “para” participar en las deliberaciones en las que se decidía su futuro. Por supuesto, entre esos dos tipos de libertad –como entre los dos principios que les estaban asociados: el de la *representación* y el de la *participación*– existía una tensión y aun una contraposición, pero no una imposibilidad radical de negociación. De hecho, el proceso político de la “transición”, con sus idas y venidas, sus avances y sus retrocesos, sus fortalezas y sus debilidades, fue construyendo un tipo de democracia liberal, o –repito– de liberalismo democrático, que incorporó un poco de cada una de esas dos ideas de libertad y un poco de cada uno de esos dos principios, y forjó un sistema político en el que sobre un núcleo representativo fuerte pudieron sobreimpresionarse diversas modalidades y diversos escenarios de participación popular legítima, y en el que los individuos pudieron sentirse y ser, *al mismo tiempo*, libres “de” los poderes más abusivos que lo habían esclavizado o sometido en el

pasado y libres “para” deliberar con otros sobre el sentido en el que correspondía organizar su vida colectiva.

Hoy, en cambio, cuando discutimos en torno al problema de la libertad lo hacemos –me parece– dentro de otro “paradigma” o de otra tradición, no pensando tanto (o por lo menos no pensando *solo*) en los términos de esa contraposición entre la idea de libertad que hacía sistema con la gran tradición del pensamiento liberal y la idea de libertad que correspondía a la gran tradición del pensamiento democrático, sino más bien en los términos de una idea de libertad que (a diferencia de las que surgen de esas dos grandes tradiciones, que, con los matices que ya hemos señalado, piensan la libertad como la libertad *de los ciudadanos* y no de la ciudadanía: de los individuos y no de la comunidad) parte del supuesto de que nadie puede ser libre en una comunidad que no lo es, idea de libertad a la que, con Quentin Skinner (que la estudia en un puñado de autores olvidados –“neo-romanos”, los llama– de la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII), podemos llamar “republicana”, y que es la que nos permite pensar dos cosas. Una, en efecto, es que nadie puede ser libre en una comunidad que no lo es, en una comunidad que, verbigracia, es esclava del poder de un despota o de un ejército invasor o de un organismo financiero internacional. La otra es que una comunidad se vuelve libre (de otra comunidad, de una potencia imperial, de la banca internacional o de lo que fuera) *por medio del Estado* en el que se organiza y que la representa. La tradición republicana es, por lo menos en esta dimensión en la que nos interesa recuperarla acá, una tradición estatalista: la cosa pública, la cosa de todos, el bien común, el bienestar general, el patrimonio colectivo, se defiende, se protege y se garantiza por medio del Estado, a través del Estado en el que esa cosa pública (esa “comunidad”, decía, pero ahora podemos decir mejor: esa *res publica*) se encarna y se manifiesta jurídicamente. Tendremos que volver sobre esta cuestión, fundamental en la gran tradición republicana, del Estado y de su lugar en la defensa de la libertad, y ese será uno de los asuntos decisivos que abordaremos en nuestra discusión filosófico-política sobre la “cuestión universitaria”.

Pero permítaseme decir, antes de seguir, que no es sin intención que recupero acá esta calificación de “republicana” que Skinner da al tipo de libertad por referencia a la cual podemos pensar la que tiende a afirmarse entre nosotros, y que yo vengo de dar también a la idea del Estado como garante de esa libertad y de los derechos de sus ciudadanos: me interesa en especial subrayar el carácter republicano de este pensamiento sobre la libertad y sobre el Estado en un contexto en el que, como ocurre hoy en los debates públicos

(e incluso académicos) que tienen lugar en la Argentina y en toda la región, la propia idea de “república” viene siendo apropiada con bastante arbitrariedad por los exponentes de una representación de la política, de la libertad y de los derechos de la que lo menos que podemos decir es que es fuertemente reactiva al conjunto de orientaciones que venimos describiendo, y en particular al tipo de ampliación de la presencia y de las funciones del Estado. Estamos aquí, sin duda, ante un problema, y no lo solucionaríamos si intentáramos determinar cuál es el significado “correcto” o “verdadero” de una palabra tan constitutivamente polisémica como “república”, que por cierto ha sido utilizada en muchos sentidos diferentes, y a veces francamente contrapuestos, a lo largo de los siglos. Pero tampoco tenemos motivos para resignarnos a aceptar que el único sentido en que nosotros mismos podemos emplearla en nuestras discusiones sea el que viene dado por la estrecha perspectiva ideológica desde la que hoy se la utiliza para impugnar los interesantes ensayos de democratización política y social que vienen impulsando los gobiernos a los que, por contraposición, la mayoría de los *soi-disants* republicanos sudamericanos designan despectivamente como “populistas”. Al contrario: aunque no es este el lugar para desarrollar esta discusión, que excede por completo los propósitos de este libro, creo que puede sostenerse que no hay ninguna contradicción de principio, ninguna contradicción lógica, entre lo que por lo menos una importante tradición nombra cuando habla –como aquí estamos hablando– de “república” y lo que puede designarse (si solo se retira de la palabra su frecuente tono despectivo y denigratorio) como “populismo”. Y no solo eso, sino también dos cosas más. Una: que puede postularse, como por cierto lo ha hecho una larga corriente de pensamiento que, dicho rápido, se tiende por lo menos entre Aristóteles y Montesquieu, la existencia de un tipo teórico específico de república (la república popular, o democrática) que corresponde a lo que podemos pensar bajo la forma de esta convergencia. Y dos: que ese es exactamente el tipo de república que hoy tiende a afirmarse entre nosotros.

En efecto, si tenemos razón al señalar que lo que caracteriza al actual ciclo político argentino es su dimensión progresiva o, por así decir, su carácter de movimiento expansivo, de desarrollo o de proceso, y si tenemos razón también al afirmar que lo que en ese proceso de expansión o desarrollo va creciendo o avanzando, se va desplegando y universalizando, es un conjunto de derechos de los ciudadanos (si tenemos razón –en otras palabras– al decir que ese movimiento que hoy vemos desplegarse en la Argentina puede ser descrito como un movimiento de transformación de una serie de prerrogativas o de privilegios de

unos pocos en un conjunto de facultades o capacidades o posibilidades que por lo menos en principio, o tendencialmente, deberían ser de todos), lo que ahora podemos agregar es que lo que se va configurando a medida que se afirma este proceso es una república cada vez más democrática. Que es república porque se organiza en torno a una *cosa pública*, a la afirmación y a la defensa de un espacio compartido, de un campo común. Que es además el tipo de república que nos interesa (¿diremos, citando otra vez al autor de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, “tumultuosa” por oposición a “serena”, “conflictivista” por oposición a “consensualista”, *florentina* –en fin– por oposición a *veneciana*?), porque es una que no ignora ni finge ignorar que esa “cosa pública” es una cosa peligrosa, que ese “espacio compartido” está transido por las contradicciones y los antagonismos, que ese “campo común” es un “campo...” de batalla. Y que es democrática (y no aristocrática, que es el otro modelo de república que conocemos, y que más de cuatro, por acá –de acuerdo a lo que puede oírse y leerse todo el tiempo–, añoran y prefieren), porque, en la medida en que va avanzando en la realización plena del conjunto de derechos que va consiguiendo universalizar, va haciendo de todo el *demos*, de todo el pueblo, su sujeto.

Pero hay una tercera cuestión que había anunciado y que quiero presentar acá. Estaba tratando de explicar el desplazamiento, en la “agenda” –como se dice– de nuestras preocupaciones, del énfasis en el problema de la libertad al énfasis en la cuestión de los derechos, y dije, primero, que hoy las libertades nos angustian menos que hace treinta años porque la mayor parte de las que entonces podíamos imaginar (y también varias otras con las que entonces ni siquiera nos atrevíamos a soñar) rigen hoy del modo más cabal entre nosotros, y dije también, segundo, que allí donde seguimos hablando hoy de “libertad” hemos tendido a desplazarnos de una idea liberal-democrática sobre la libertad de los ciudadanos a una idea republicana sobre la libertad de la comunidad, libertad que solo puede realizarse en (y por medio de) el Estado. Lo que ahora quiero decir, la tercera cuestión que quiero apuntar para explicar los desplazamientos de énfasis que se han verificado en nuestras discusiones, es que muchas cosas (muchas posibilidades, muchas expectativas, muchas necesidades) que hace treinta años habríamos tematizado, si es que nos las hubiéramos planteado, como libertades hoy las tematizamos como derechos. Quiero decir: que si por casualidad a alguien se le hubiera ocurrido, hace treinta años, que tenía que poder casarse con una persona de igual sexo que el suyo, seguramente habría dicho que tenía que poder ser libre de la tiranía del Estado (libertad “de”: libertad negativa o “liberal”) que solo le permitía casarse con alguien del sexo

opuesto al suyo, mientras que quien hoy quiere casarse con alguien de su mismo sexo dice que tiene el *derecho* a hacerlo, y no sin razón pone al Estado en el lugar del garante y aun –y antes que eso– en el del *promotor* de ese derecho que lo asiste. Y que si por casualidad a algún joven de 16 o 17 años se le hubiera ocurrido, tres décadas atrás, que tenía que poder votar para elegir a sus representantes, seguramente habría dicho que tenía que tener la libertad *para* votar (libertad “para”: libertad positiva o “democrática”), mientras que los jóvenes de 16 o 17 años dicen hoy que tienen el *derecho* a hacerlo. La acción en cuestión (casarse, votar) es la misma, pero no deja de resultar interesante que si treinta años atrás esa acción se conceptualizaba (o mejor, vuelvo a decirlo: se *habría* conceptualizado, si acaso alguien hubiera tenido la loca ocurrencia de plantear la posibilidad de realizarla) en los términos de una *libertad* (de una libertad, en todo caso, a conquistar), hoy se conceptualiza más bien como un *derecho*: como un derecho conquistado.

### **De la democracia a la democratización: de la libertad a los derechos**

Este desplazamiento de la libertad a los derechos (de la obsesión por la libertad a la obsesión por los derechos, de la centralidad de la libertad a la de los derechos) tiene la más alta importancia teórica y política, y yo querría decir dos palabras sobre esto, y sobre la obligación que esto plantea a nuestras ciencias sociales y políticas, e incluso (puesto que de esto se trata en este librito de nombre –ya lo dije– más o menos pretencioso) a nuestra filosofía, si es que esas ciencias sociales, esa teoría política o esa filosofía quieren estar a la altura del desafío de poder acompañar las importantes transformaciones que estamos protagonizando. En los años 80, cuando recién salímos de una dictadura feroz que había violado todas nuestras libertades, y privilegiábamos la reconquista de esas libertades por encima de cualquier otro bien político que pudiera competir con ella, el problema político, teórico, incluso filosófico de la libertad se volvió un eje fundamental de nuestras discusiones. Las ciencias sociales, la teoría política y la filosofía más comprometida con las transformaciones que entonces ocurrían, cuyos desarrollos acompañaron muy de cerca, en esos años de la “transición”, estos movimientos de la agenda colectiva, fueron un campo propicio para el despliegue de un conjunto de importantes querellas conceptuales, que en no pocas ocasiones elegían “ir a las fuentes” y acudir entonces, en busca de ins-

piración y de argumentos, a los textos mayores de las grandes tradiciones del pensamiento occidental. Así ocurrió, por ejemplo, en torno a la ya mencionada discusión sobre los méritos relativos de las ideas de libertad “negativa” y “positiva” (y de ahí: de las ideas de “representación” y de “participación”, de los valores del “liberalismo” y de la “democracia”), y, de hecho, la revisión de las bibliografías clásicas en torno a estas cuestiones constituyó un capítulo fundamental de la agenda de nuestras discusiones en aquellos años. Y no es que yo sienta especial nostalgia por ninguna de esas discusiones, que posiblemente hayan sido muy insuficientes, pero mirando menos al contenido de esas discusiones que a la vocación misma de nuestras ciencias sociales, nuestra teoría política y nuestra filosofía que esas discusiones expresaban, me parece necesario preguntar y preguntarme: ¿acaso estamos haciendo hoy un ejercicio semejante en relación con el concepto de “derecho” o de “derechos”, que –si está bien lo que estamos proponiendo– ha venido a ocupar el lugar central que tenía el de “libertad” en aquellos, *nuestros años ochenta*? Yo creo que no, y creo también que deberíamos, y quiero decir dos palabras sobre esto.

Sobre la necesidad –quiero decir– de asumir el desafío de pensar con las más altas exigencias teóricas y filosóficas este problema fundamental de los *derechos*, que organiza hoy una zona importante de nuestros discursos políticos más interesantes, pero que al hacerlo nos plantea un conjunto de dilemas sobre los que es necesario detenernos a reflexionar. Apunto el primero, obvio y fundamental: ¿qué es un derecho? ¿Qué queremos decir cuando decimos que “tenemos un derecho” a algo? Que es algo que en general decimos –vale la pena destacarlo– justo cuando *no tenemos, de hecho*, ese derecho: es raro que digamos que tenemos un derecho a algo a lo que tanto tenemos un derecho que hemos llegado a naturalizarlo y a ya no pensarlo como tal, y en ese sentido es posible sostener que la tensión entre el *hecho* y el *derecho*, entre el “ser” y el “deber ser”, es constitutiva de la propia naturaleza de lo que entendemos por “derechos”. Estos problemas merecen, me parece, una reflexión teórica a la altura de la que en los “liberales” ochenta sostuvimos sobre la cuestión de la libertad, y que, como aquella, nos obligue a revisar los viejos textos de nuestras mejores tradiciones, a juzgar su actualidad y su interés, a dialogar con ellos para mejorarlo y para poder encarar, con su auxilio, *nuestros* propios desafíos. Por ejemplo (estoy proponiendo rápido una serie de temas para una agenda posible, y este punto no pretendo tener otro valor que ese): ¿qué pasa cuando, en un contexto de ampliación general de derechos, la expansión de alguno o algunos de ellos corre el riesgo de colisionar con la de otro u otros? No carece-

mos de ejemplos, en la Argentina contemporánea, de situaciones como esta. O bien: ¿cómo pensar los derechos, no ya de aquellos hombres y mujeres que componen en un cierto momento una comunidad política determinada, sino de aquellos que *ya no la componen*, porque han muerto (sobre todo, aunque no únicamente, si –o cuando– han muerto víctimas de la violencia que los poderes de esa misma comunidad han descargado sobre ellos), o de aquellos que *todavía no la componen*, porque todavía no han nacido (de aquellos que todavía no han nacido *ni han sido concebidos ni imaginados ni soñados*), pero que tenemos la obligación de suponer que de algún modo *ya están allí*, en el futuro acaso remoto en que serán, reclamándonos *a nosotros* por sus derechos? Estos problemas me parecen de la mayor importancia teórica, política y ética, y están en el corazón de muchos de nuestros debates contemporáneos.

El primero que planteé no deja de ser relativamente banal, pero tampoco carece de importancia para pensar una situación política como la que hoy vive la Argentina. Me refiero a las situaciones en las que podemos encontrarnos ante la superposición o el choque entre dos derechos diferentes, eventualmente antagónicos. Es tema permanente de nuestras discusiones de café, en efecto, si el derecho de los ciudadanos a manifestarse y protestar de los modos más diversos (por ejemplo, utilizando el método, muy generalizado desde mediados de la última década del siglo pasado, de cortar las calles de las ciudades o las rutas del país) debe privilegiarse por sobre el derecho que también tiene todo ciudadano de circular por el territorio nacional o de no llegar tarde a su trabajo, o si, por el contrario, es este último derecho el que debe protegerse y preservarse, aun a costa de, para poder hacerlo, reducir si es necesario los alcances del primero. Del mismo modo, cabe preguntarse *qué derecho se debe, llegado el caso, privilegiar*, en una situación en la que el ejercicio, no ya –o no ya solamente– del viejo y fundamental derecho a huelga, sino también, a veces, de lo que empieza a conceptualizarse (y es una muy buena noticia que este sea el caso: revela hasta qué punto cada vez contamos con mayor cantidad de posibilidades que nos representamos, y que la sociedad en su conjunto se representa, *como derechos*) como el “derecho a la capacitación” de, pongamos por caso, un docente primario, secundario o universitario, pudiera colisionar con el derecho de los estudiantes de ese docente a recibir las clases que él debería dejar de dar para poder participar del curso de capacitación a través del cual busca ejercer ese derecho a formarse que lo asiste. Por supuesto, ese dilema podría resolverse si el Estado, encargado de velar *tanto* por el derecho del docente a su formación *como* por el derecho de sus estudiantes a la suya, invirtiera dinero en contratar

otro docente, *tan bueno como el anterior*, para reemplazarlo durante el tiempo que deba durar su ausencia al frente de su curso. ¿Pero qué pasaría si para hacer eso debiera alejar ese dinero de otros usos posibles que podría haberle dado, como el de atender *otros* derechos: el de una familia a recibir una asignación, o el de un niño a recibir una computadora, o el de un joven a recibir una beca...? En un contexto de ampliación generalizada de derechos, el choque entre los movimientos de ampliación de unos y de otros es más o menos inevitable. Que sea este uno de esos problemas que es bueno que una sociedad tenga no quiere decir que no sea un problema.

¿Cómo resolver ese problema? El expresidente del Brasil, Luiz Inácio “Lula” da Silva, suele responder a esta pregunta diciendo que el Estado debe siempre defender “el derecho del más débil”, pero es evidente que este principio, formalmente inobjetable, no sirve para resolver el dilema en los distintos terrenos concretos en los que puede presentarse, porque en cada caso lo característico de estas situaciones es que *todas las partes en conflicto* tienden a presentarse a sí mismas como “la parte más débil”, y que todas tienen todos los elementos de su lado para defender esa pretensión. ¿Y qué decir de las situaciones en las que, frente a la reivindicación de un derecho que hay un cierto consenso social en representarnos de tal modo, *como* tal derecho, aparece el reclamo de respeto, *también como un derecho*, de algo que muchos podrían pensar que no merece pertenecer a esa categoría? Pienso en un ejemplo concreto: días pasados, conversando yo con un grupo de docentes argentinos sobre el “derecho a la educación” de nuestros jóvenes, una persona del público me increpó preguntándome qué pasaba, frente a tal derecho que yo estaba postulando, con *su* derecho a dar clases –la cito– “sin vagos ni atorrantes en el aula”. Ni qué decir tiene que dicho eso mi interlocutora se despachó con una previsible diatriba contra la totalidad de las políticas públicas inclusivas que en materia de educación viene llevando adelante el actual gobierno nacional, y que había que rasguñar un poco su argumento, nada más, para descubrir detrás de él el típico prejuicio elitista de quien supone que la escuela “no es para todos” ni tampoco debe serlo. Pero no importa. Lo que aquí quiero plantear es que, más allá de lo inaceptable e ideológico del planteo en cuestión, de lo inadmisible de la pretensión de que dar clases “sin vagos ni atorrantes en el aula” pueda ser postulado *como un derecho* (¿pero dónde está escrito, en qué cielo o en qué suelo está escrito en caracteres de reconocimiento obligatorio para todos que “el derecho a la educación” de nuestros jóvenes *sí sea*, en cambio, un derecho universal?), cuando la discusión política se plantea en términos de derechos

no hay modo de decir dónde termina la posibilidad legítima de plantear en esos términos, *como tales derechos*, los intereses, pretensiones o reclamos de cualquiera de los muy diversos actores de la vida social que consiga darle a esas pretensiones suyas un pasable viso de universalidad.

*¿Y entonces? Entonces, que estamos ante una discusión política, y que es en ese terreno (en el de los conflictos y en el de los consensos que a veces, sobre el telón de fondo de esos conflictos, pueden alcanzarse, y que sirven después, cuando ya se han alcanzado, para resolver las situaciones específicas con las que es posible encontrarse en el camino), que es en ese terreno incierto y resbaladizo de la política, digo, y no en el de la metafísica ni en el de los principios generales fuera del tiempo y del espacio, que estas discusiones pueden resolverse.* Conversando sobre esta cuestión, Gabriela Diker me daba el ejemplo de lo que establece la Convención sobre los Derechos del Niño adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1989, que en su artículo 3º postula el principio (un principio que puede y debe fungir como recurso para dirimir eventuales situaciones de “conflictos de derechos”) del “interés superior del niño”: aceptado ese principio (y, en la medida en que esa Convención ha sido adoptada en la Argentina por una ley de la nación, esa aceptación no es una materia de decisión individual ni un problema de gustos ni de preferencias ni una cuestión opinable), los eventuales “conflictos de derechos”, o entre derechos, que involucren ese interés que las Naciones Unidas y el Congreso Nacional declaran “superior” deberán ser resueltos en un sentido que asegure que ese interés superior se vea garantizado. Vale decir: que incluso aceptando la extraordinaria fragilidad del terreno en el que se despliegan siempre estas discusiones, que incluso aceptando que en materia de derechos siempre caminamos por un camino hecho de contingencia e indefinición, la lucha política y los acuerdos políticos en torno a principios que en un cierto momento consigan expresar el estado general del ánimo de una sociedad pueden ayudarnos a desambiguar las situaciones y pueden permitirnos decidir. Pero no quiero extenderme más de la cuenta sobre este punto, que presenté apenas a modo de ejemplo sobre los problemas teóricos y conceptuales a los que el planteo de la lucha política en términos de *derechos* nos conduce.

Las otras situaciones que planteaba son aún más exigentes desde el punto de vista conceptual, político y moral. No voy a referirme a la cuestión, sobre la que tanto se ha escrito y discutido, de la obligación que tienen (que tenemos) los vivos, los que estamos vivos, de *hacer justicia* a aquellos que ya han muerto, respetando y haciendo respetar los *derechos* que, incluso muertos (o mejor: *exactamente porque han muerto*), los asisten. En cambio, quiero decir

unas palabras sobre la obligación que tienen (que tenemos) los vivos de hacer justicia a los que todavía no nacieron (vuelvo a decirlo: no nacieron ni fueron concebidos ni imaginados ni soñados), pero que, incluso si todavía no nacieron (o mejor: *justo por eso*) pueden y deben ser pensados como sujetos de un conjunto de derechos que es preciso respetar. Si ubicamos entre estos derechos el de contar con un planeta habitable (lo que es otro modo de decir: si ubicamos entre estos derechos el derecho a la vida), nos situamos, muy notoriamente, en el corazón de uno de los grandes debates de este tiempo, en el mundo en general y en la Argentina en particular. Se trata del debate sobre los mecanismos menos cuidadosos de extracción de riquezas naturales de la tierra, del agua o de las piedras, debate que si en un cierto sentido es una discusión de –digamos– política económica, que supone entre otras cosas una reflexión sobre los mejores modos de inserción de países como el nuestro en el gran cuadro de los intercambios económicos mundiales, y que si en otro sentido puede plantearse como una discusión sobre la conveniencia del desarrollo contrapuesta a lo que ya se conceptualiza, muchas veces, como “derechos de la naturaleza” (no carece de interés este modo de plantear las cosas, que –en una vena “antioccidentalista” que hoy empieza a ser recuperada de la mano de la reposición de la dignidad de muchas cosmovisiones alternativas a la que fue hegemónica entre nosotros durante muchos siglos, y que ha encontrado expresión formal, recientemente, en las Constituciones de Bolivia y Ecuador– postula a “la naturaleza” menos como un objeto de exploración científica y explotación económica que como un sujeto de necesidades, padecimientos y derechos: incluso hemos podido leer, en los diarios de estos días, que ya existen propuestas para constituir cortes judiciales que pudieran entender en las causas por violación de los derechos de este “sujeto” singular), en una tercera dirección –esta que propongo– puede ser reconocida como una discusión sobre derechos, *no de “la naturaleza”, sino de los hombres*, aunque de los hombres que aún no iniciaron su jornada.

Pero no es preciso que nos distraigamos más de la cuenta con estas consideraciones sobre las dificultades que nos plantea (que plantea a nuestras ciencias sociales, a nuestra teoría política y a nuestra filosofía) la necesidad de considerar en toda su complejidad esta cuestión de los derechos, que aquí quería dejar apenas anotada. Más bien prefiero volver sobre un asunto que ya anuncié, que es fundamental, y en relación con el cual también nuestra consideración ha mudado radicalmente en el curso de las tres décadas ya largas que nos separan del inicio del ciclo de la “transición”: me refiero al problema del Estado, sobre el cual, en efecto, mucho ha cambiado en lo que pensamos y en el modo en que

pensamos desde los años en que empezábamos a dejar atrás la dictadura hasta estos años argentinos que ahora corren. En efecto, en los años en que iniciábamos el camino hacia la instalación de un sistema democrático que reemplazara al imperio de la fuerza represiva que había caracterizado al régimen de la dictadura, en la medida en que el acento de nuestras reflexiones estaba puesto, como ya dijimos muchas veces, en el tema de la libertad (y sobre todo, ya lo insinuamos también, de las libertades “negativas”), y en que pensábamos esa libertad sobre el trasfondo del recuerdo todavía fresco de los modos de funcionamiento del Estado terrorista que tratábamos de dejar atrás (en la medida en que teníamos buenos motivos, en otras palabras, para hacer del Estado el más serio de los enemigos reales o por lo menos potenciales de esas libertades que queríamos conquistar y ver aseguradas), nuestro pensamiento tendió a tener, en general, un fuerte componente antiestatalista. En efecto, el Estado se nos presentaba en general, en esos años, como estando inevitablemente del lado de las cosas malas de la vida y de la historia, porque, habiéndonos mostrado como lo había hecho su rostro más inhumano y más cruel, constituía una probada amenaza a nuestra autonomía y nuestra libertad. Si tuviera que decirlo con una figura rápida, diría que la representación general que teníamos sobre el Estado, en aquellos años 80 de la “transición”, era la representación sobre el Estado que se desprendía de la película del cine argentino más vista en esos años: *Camila*, de María Luisa Bemberg, una película sobre la dictadura de Rosas que, como en su momento observó agudamente Tulio Halperin Donghi, *todos vimos como una película sobre la dictadura de Videla*, y que nos presentaba el rostro ominoso de un Estado autoritario, invasivo, feroz. Con ese Estado, en aquellos años en los que todavía teníamos vivo el recuerdo de la dictadura, no queríamos tener nada que ver.

Hoy, en cambio, cuando el eje de nuestras preocupaciones se ha desplazado de esa obsesión casi excluyente por la libertad a la militancia por la ampliación y generalización de un importante conjunto de derechos, el Estado (un Estado democrático, desde ya, pero no mínimo ni ausente, sino fuerte y activo) se nos representa más bien, y con razón, como una condición y como un garante de esos derechos que queremos ver expandidos y universalizados. Tendemos a poner al Estado, no ya del lado de las cosas necesariamente y casi por principio malas de la vida, sino como una condición de posibilidad de aquello que antes imaginábamos que solo *contra* él podíamos conquistar: nuestra libertad (de la que hoy, menos en la tradición liberal que, como ya dijimos, en la gran tradición republicana, tendemos a pensar que podemos disfrutar no en contra

del Estado ni arrancándosela al Estado, sino *dentro* del Estado y gracias a él: “en la esclavitud de las leyes”, como decía, en la gran herencia ciceroniana, ese imaginativo pensador y político republicano que fue Mariano Moreno) y nuestros derechos, que solo lo son si el Estado está ahí para garantizarlos y para protegerlos. Por supuesto, no se trata de abrazar esta idea sin precauciones, ni de desplazarnos de un antiestatalismo ingenuo a un estatalismo simétricamente candoroso, como si Marx y toda una larga tradición de pensamientos críticos, emancipatorios y progresistas no nos hubieran enseñado todo lo que tenemos que saber sobre las formas de dominación y explotación del hombre por el hombre que los Estados sirven para garantizar, para legitimar y para reproducir. Lo que sí hemos aprendido en la Argentina, y por cierto que dolorosamente, es que fuera del Estado o más allá de él lo que solemos encontrar no es la libertad ni la autonomía finalmente realizadas, ni el poder constituyente de la multitud ni las potencias plenamente desplegadas de “la gente” ni el pueblo idéntico a sí mismo ni la comunidad reencontrada por fin con su destino ni el individuo libre de todas sus cadenas, sino las formas más tremendas de la pobreza, la marginación y la falta de derechos. *Hay derechos porque hay Estado*, y es a partir de esta constatación fundamental, que nos abre un campo de problemas de lo más complejos y de lo más interesantes para investigar, que cualquier reflexión sobre la democratización de nuestra vida colectiva puede comenzar.

### Sobre los derechos llamados humanos

Ahora bien: de ese vasto conjunto de derechos, hay lo que podemos llamar un “subconjunto” sobre el que tal vez convenga (porque es un subconjunto de derechos cuya consideración tiene la mayor importancia para el estudio de todo este ciclo político que aquí estamos estudiando, y un subconjunto de derechos dentro del cual hoy ubicamos el derecho a la educación superior en general, y universitaria en particular, que es el tema del que quiero ocuparme enseguida) decir unas palabras. Me refiero a los llamados “Derechos Humanos” y al modo mismo de caracterizarlos, de saber qué decimos cuando usamos esa expresión. Para introducir la cuestión (que también describe, si no me engaño, una evolución histórica que se recorta sobre esta otra que aquí he intentado presentar), permítaseme empezar por el final. En el acto realizado en la Plaza de Mayo el 24 de marzo del año 2013, los dirigentes de los principales organismos de defensa y promoción de los Derechos Humanos del país leyeron, como es costumbre, un documento en el que se pronunciaron sobre el estado

de la cuestión por la que vienen militando loablemente desde hace muchos años, y dijeron, en el tramo final de esa lectura, que la Argentina de hoy tiene muchos más derechos, y que “hay que ir por más” derechos todavía. Esa declaración es muy interesante, y yo quería detenerme en ella para preguntarme si acaso no estamos asistiendo, de la mano de estas transformaciones que vengo comentando, a un cambio fundamental en el modo de pensarse la cuestión misma de los derechos humanos, e incluso en la caracterización de qué cosa es lo “humano” como calificación o determinación, en esa fórmula, en esa expresión, de los derechos que son adjetivados de ese modo. Porque, en efecto, no parece inadecuado recordar, en el marco del recorrido que hemos propuesto, que en aquellos primeros años del ciclo de la “transición”, cuando dominaba nuestras discusiones el clima fuertemente antiestatalista propio del espíritu liberal con el que salíamos todos de la dictadura, los derechos que se calificaban como “humanos” eran un conjunto *mínimo* de derechos (los derechos a la vida, a la libertad, a la integridad, a la identidad) que habían sido violados en forma sistemática por un Estado que, *justo en virtud de esa violación o ese atropello*, los definía (digamos: “por la negativa”) como “humanos”. Los derechos *humanos*, en efecto, eran aquellos que habían sido violados por el Estado.

En cambio, hoy podemos apreciar el sugerente movimiento por el cual los propios organismos que bregan por la vigencia de los Derechos Humanos en el país piensan esos derechos como un conjunto en expansión, y esa expansión como una expansión motorizada y garantizada por el propio Estado, y podemos percibir cómo el adjetivo “humanos” va dejando de aludir *solo* a ese conjunto mínimo de derechos que todo hombre, en tanto que hombre, debería ver garantizados frente a los atropellos del Estado (y que en el modo más frecuente de pensarlos no tanto tiempo atrás era el Estado el que, *al violarlos*, definía “hacia atrás”, negativamente –digamos–, como “humanos”: como si entre la humanidad y el Estado hubiera una oposición o un antagonismo de principio), para pasar a aludir al horizonte amplio, tendencialmente universal, de todos los derechos de los que todos los hombres, *de los que todos los ciudadanos de ese Estado*, tienen que poder gozar. De todos los derechos cuya distribución *todavía* no es plenamente igualitaria. Dije antes que en general hablamos de que una cierta cosa es un “derecho”, de que *tenemos* un “derecho” a algo cuando (cuando y porque), *de hecho*, no lo tenemos. *Es esa falta, siempre, la que define a un derecho como tal*, o por lo menos la que nos lleva a postularlo como ese derecho que decimos que tenemos (es decir, que no tenemos: que tenemos que tener), y eso vale también para este específico grupo de derechos que

calificamos como “humanos”. La diferencia que estoy intentando presentar es que lo que en los años “liberales” de la “transición” tendía a pensarse de modo excluyente como derechos humanos eran esos que en un cierto momento o ciclo de tiempo preciso en el pasado *habían sido negados*, conculcados, por el Estado Terrorista, mientras que estos que hoy tienden a pensarse *también* como derechos “humanos” (también: porque es necesario seguir pensando –y de hecho se lo sigue haciendo– los derechos humanos que el Estado ha vulnerado en el pasado y *también los que, a través de muchas de sus distintas dependencias, sigue vulnerando hoy*) son aquellos que *todavía* no han alcanzado a todos, aquellos por los que *todavía* hay que seguir luchando.

Creo que no estaría mal decir que nos hemos desplazado, así, de una idea de lo “humano” como piso a una idea de lo “humano” como techo. O incluso –si quisieramos poner estos debates en los términos de las grandes categorías filosófico-políticas en los que puede resultar de interés encuadrarlos–: que si hace treinta años la lucha por los derechos humanos era entre nosotros una lucha por la *libertad* (porque era la lucha por la libertad “de” un Estado que había violado los más mínimos derechos de los ciudadanos y que era necesario garantizar que *nunca más* volviera a hacerlo), hoy es una lucha por la *igualdad*, porque es una lucha por la igualdad en el acceso a los derechos que un Estado de tipo diferente tiene que poder garantizar a todo el mundo. Se abren aquí, por supuesto, distintas cuestiones que sería necesario considerar con más cuidado, entre las cuales me gustaría plantear apenas una: la que se refiere a lo que el calificativo *humano* agrega al sustantivo “derecho” en los modos corrientes en los que hoy hablamos del asunto, sobre todo cuando lo hacemos en un clima en el que *una creciente cantidad de derechos merecen de nosotros esta calificación*, que si por un lado produce un efecto *retórico y político* de refuerzo de lo que mentaría, sin ella, la pura palabra “derecho”, por otro lado sugiere que esos derechos a los que califica son derechos de los que *todo el mundo*, todos los hombres (todos los hombres, incluso, *en tanto que hombres*), *deberían poder gozar*. Ahora bien, ¿no corre el riesgo esta presentación de la cuestión de resultar un tanto asfixiante, un tanto compulsiva? ¿No corre el riesgo este modo de pensarse la cuestión de los derechos humanos de constituir una vía por la que se cuele subrepticiamente, del modo más inconveniente, *un cierto modelo de humanidad*, de “universalidad”, que deberíamos considerar que tiene que formar parte de las posibilidades de los hombres (de los *derechos* de los hombres) cuestionar, incluso rechazar? Para que quede claro: ¿no ha sido acaso en nombre de los derechos humanos que los ejércitos de los Estados Unidos se han cansado de

violarlos todos en sus periódicas invasiones, presuntamente humanizadoras, a los más variados países de la Tierra? Sin ir tan lejos: ¿no debería formar parte del vademécum de una sociedad deseable el reconocimiento del derecho de sus ciudadanos a *no reconocerse* en el ejercicio de unos derechos que con toda justicia pueden resultarles ajenos, o simplemente poco interesantes de ejercer, o cuyo reconocimiento y ejercicio se asocie con la aceptación de un cierto orden general de cosas en el que esos derechos cobran su sentido y que esos ciudadanos tienen que tener la posibilidad de rechazar?

Aquí es donde me parece que pueden ponerse en juego las distintas relaciones que es posible postular entre los dos valores fundamentales de la *libertad* y de los *derechos* sobre los que venimos conversando. Ya dije que me parecía que el tema de la *libertad*, fundamental entre nuestras preocupaciones de los años de la “transición”, no ha desaparecido de nuestra escena política presente, signada con mucha más fuerza por la idea largamente dominante de *derecho*: primero, porque nunca como hoy rigieron entre nosotros muchas de las libertades “liberales” con cuya vigencia plena soñábamos esperanzados en aquellos años de la transición; después, porque a esas libertades “liberales” o de los individuos se han agregado hoy en nuestra agenda de preocupaciones un conjunto de libertades “republicanas” o del pueblo que van desde la libertad para que sea el gobierno de ese pueblo el que defina la política monetaria del país hasta la libertad para que sean las empresas de comunicaciones del Estado de ese pueblo las que garanticen la transmisión de las informaciones que reciben sus ciudadanos; y tercero, porque no son otras cosas que las que ayer habríamos definido *como* libertades (di un par de ejemplos: casarse, votar) las que hoy tendemos a definir más bien *como* derechos. Lo que ahora querría apenas agregar es que la vigencia de esos derechos no es una cosa diferente a la vigencia de esas libertades, *sino una condición de posibilidad para su ejercicio*, y que, en el sentido inverso, es la libertad de los ciudadanos para reconocerse, *para elegir reconocerse*, como sujetos de este o aquel de los múltiples derechos que hoy nos gusta pensar que los asisten y que está muy bien que los asistan, lo que hace de esos derechos tales derechos *para él*. En otras palabras, y aun a riesgo de esquematizar un poco: una libertad solo lo es si el sujeto de esa libertad tiene el derecho de ejercerla, y un derecho solo lo es si el sujeto de ese derecho tiene la libertad para elegir reconocerse en él o para decidir que no va a ser ejerciendo ese derecho que va a buscar realizar, a lo largo de su vida, las potencialidades de su condición humana.

## Acerca del Estado

Dije entonces que el Estado aparece hoy, en muchas de nuestras representaciones y en los discursos políticos –vengo sugiriendo– más interesantes (pero no necesariamente, vengo diciendo también, en nuestras discusiones académicas ni en nuestros programas de lecturas, *a los que tenemos que incorporar estas problemáticas si queremos ponerlos en sintonía con las importantes transformaciones a las que estamos asistiendo*), menos como un enemigo que como un garante de nuestros derechos ciudadanos, o, en palabras apenas diferentes, menos como un enemigo de las luchas políticas por la emancipación que *como un momento fundamental y un actor protagónico en esas luchas*. En esos términos lo ha planteado Jorge Alemán en un texto reciente, cuyo argumento me gustaría resumir muy brevemente. El pensamiento emancipatorio clásico –escribe Alemán– ha confiado siempre en un sujeto objetiva y teleológicamente revolucionario que en su marcha hacia su realización debía conquistar su libertad a expensas del Estado. Por su parte, el pensamiento emancipatorio actual (el de Rancière, el de Badiou, el de Negri) sacude la pesadez de los sistemas anteriores, pero no deja de hacerlo en los términos de una apuesta por una práctica capaz de interrumpir la lógica “policial” de las instituciones, a las que sigue poniendo del lado de las cosas malas de la vida. En cambio, dice Alemán, hoy surge de América Latina la novedosa posibilidad de pensar que el Estado puede ser un instrumento positivo en las luchas por la transformación de la sociedad y la ampliación de las libertades y de los derechos. Una verdad tanto mayor cuanto que muchas veces esas luchas no son las que desarrolla un sujeto o un conjunto de sujetos “sociales” *exteriores* a ese Estado, sino la que lleva adelante un grupo político lúcido y activo (que podría estar bastante alejado, hasta bastante *separado*, de esos sujetos sociales cuya libertad, autonomía y derechos busca promover) desde la cima misma de ese aparato de Estado que conduce.

A esto último (que es en efecto un fenómeno interesantísimo que hay que poner en la agenda de nuestras discusiones teóricas y filosóficas sobre este momento suramericano) es a lo que suele llamarse, con una categoría prestada pero no por ello menos pertinente ni menos sugestiva, *jacobinismo*. Que es un componente de los movimientos populares de nuestro país y de nuestra región casi desde el comienzo mismo de su vida independiente, y que no deja de constituir una de las muy señaladas notas de los movimientos de tipo *populista* que jalona una parte fundamental de nuestra historia y que ciertamente –con los matices y modulaciones del caso, o de *los casos*– caracterizan este momento

histórico que aquí estamos tratando de pensar. No es este un tema del que debamos ocuparnos acá más de la cuenta, pero sí puede valer la pena (puesto que al fin y al cabo se trata de un dato fundamental del contexto en el que se desarrollan los procesos de los que nos vamos a ocupar en este libro) anotar en forma rápida que si los populismos han sido y vienen siendo, en la historia moderna de nuestro país y de nuestra región, la principal vía de democratización de nuestras sociedades y de nuestros sistemas políticos, esos procesos “populistas” de democratización (desde los que usamos siempre como referencias clásicas: el cardenismo, el yrigoyenismo, el varguismo, el peronismo, hasta los que hoy dominan y enriquecen la escena regional) se han desarrollado muchas veces menos por la capacidad de tal o cual sector social de actuar –digamos: “de abajo a arriba”– en pos de la defensa de sus intereses o de sus derechos que por la energía y la eficacia del gesto “estatalista” de promover –“de arriba a abajo”– esos derechos, cuya generalización entre todos los ciudadanos de un país vuelve a este una comunidad más democrática y más justa.

Por supuesto –ya lo dije–, nada de esto debería llevarnos a abrazar sin ninguna reflexión un estatalismo acrítico, ni a olvidar todo lo que las mejores tradiciones liberales, socialistas y emancipatorias nos han enseñado sobre el modo en que el aparato del Estado sirve *siempre* a la reproducción de relaciones de opresión y explotación entre los hombres. Sabemos de sobra, en efecto, que el Estado es una maquinaria compleja y llena de tensiones y que la lucha por la vigencia de todos los derechos debe darse al mismo tiempo en diferentes planos y registros, y es una evidencia que podemos recoger de la simple lectura de los diarios que *al mismo tiempo* que determinadas oficinas o dependencias del Estado (de los distintos niveles del Estado) están empeñadas hoy, como algunas de ellas lo han estado también en otros tiempos, en garantizar el ejercicio pleno y efectivo de un conjunto de derechos por parte de los ciudadanos, otros sectores de ese mismo, complejo, espeso aparato del Estado siguen reproduciendo, amparados en la relativa opacidad que rodea su funcionamiento, formas de violación sistemática de los derechos humanos más elementales de *esos mismos ciudadanos* con métodos que recuerdan demasiado los de las peores dictaduras. Por eso, la militancia en favor de los derechos humanos debe hoy transitar por distintos andariveles: debe incluir la denuncia de (y la activa lucha contra) los atropellos de la condición humana que se siguen cometiendo en algunas instituciones del Estado que no han abandonado del todo (por no decir que a veces no parecen haber siquiera revisado) las más inaceptables formas de trato sobre las personas, *al mismo tiempo que debe estar preparada para acompañar los*

*desempeños de otras zonas o dependencias de ese mismo Estado* ostensiblemente empeñadas en la tarea de ampliar el campo de los derechos de los ciudadanos. No deja de ser interesante, como verificación de la gran complejidad que tiene este problema, que hoy, en estos mismos días que corren, sea desde el interior e incluso desde la cima del aparato del Estado (no solo desde ahí, pero *también y muy visiblemente desde ahí*) que se viene librando una importante batalla –que es sin duda una de las más importantes batallas que se libran hoy entre nosotros– contra lo que se ha definido como la “violencia institucional” que *desde otras áreas o pliegues de ese mismo Estado* (a veces incluso del mismo Poder de ese mismo Estado) se sigue ejerciendo contra los derechos más básicos de los ciudadanos que sufren los arbitrios de la justicia, la ferocidad de la policía o la violencia de las instituciones penitenciarias.

Es que el Estado, como sabemos bien, no es un mecanismo unitario ni un conjunto de dispositivos coherentes y reunidos en el empeño común por la realización de un mismo conjunto de designios. Antes bien, es una amalgama compleja de instituciones con historias, objetivos, ideologías, formas de organización y de gobierno muy distintas, con grados de transparencia y de exposición al escrutinio democrático de la ciudadanía, o al control de otras áreas o zonas u oficinas de su propio entramado institucional, también muy diferentes, con formas de selección, entrenamiento y promoción de su personal muy desiguales. Ni el entusiasmo antiautoritario de nuestras ciencias sociales y políticas de los años de la “transición”, ni el arrebato liberista que las ganó también a ellas en la última década del siglo pasado, ni el frenesí “societalista” que acompañó las movilizaciones populares que dieron cierre a todo un ciclo político en el país entre fin de 2001 y comienzos del año siguiente, fueron terrenos apropiados para el desarrollo de teorías del Estado provistas de los matices y de la complejidad con la que debe contar la que hoy nos permite pensar estos problemas. Que hoy, más que nunca, tenemos que pensar, y sobre los que hoy, más que nunca, es preciso actuar. Porque –como me hacía ver mi amiga Lara Carvajal– el mejor discurso sobre los derechos puede terminar girando penosamente en el vacío si no va acompañado por una acción firme que permita al Estado encargado de velar por ellos liberarse de los impulsos, las rutinas y los intereses que, actuando a menudo entre sus propios pliegues, lo aleja con demasiada frecuencia de esa obligación. Porque, por ejemplo, no habrá para los jóvenes de los sectores populares argentinos efectivo derecho a la vida y al futuro si el gobierno del Estado no logra disolver, dentro de su propio cuerpo, los bastante más que “restos” de la cultura autoritaria que gobierna muchas de sus instituciones, así como

su complicidad con las más variadas formas de la ilegalidad y aun del crimen. Porque (otro ejemplo, a cuyo desarrollo dedicaremos buena parte del resto de este libro) no habrá para esos mismos jóvenes –ni para ninguno– efectivo derecho a la educación si los prejuicios, las costumbres o la escasa disposición a revisarse de los miembros de la corporación responsable de garantizarlo los lleva a confundir ese derecho con el mucho más módico derecho a “entrar”, apenas, a unas instituciones que en muchos casos apenas logran (o apenas se proponen) fracasar con ellos y devolverlos, frustrados y humillados, a sus casas, después de haberles dado (se dirán, y eso acaso los conforta, les haga pensar que “hicieron lo posible”) *su oportunidad*.

No: hay que ser más exigentes que eso, tenemos que ser más exigentes que eso en la necesaria reflexión que todavía nos debemos, cuyos grandes temas y motivos aquí he tratado, apenas, de esbozar, y que debe comprometer los mejores esfuerzos conceptuales e investigativos de nuestras ciencias sociales y de nuestra filosofía política. De nuestras ciencias sociales, que hoy tienen que ayudarnos a pensar la dinámica efectiva que asumen estos procesos de democratización de nuestra vida colectiva, no en el plano general de los discursos más sistemáticos, más estructurados y más audibles, sino en el del funcionamiento material de las instituciones en las que las diferentes dimensiones de esa vida colectiva se despliegan. Y de nuestra filosofía política, a la que tenemos que volver a recurrir (como lo hicimos, no siempre bien, en los ochenta de la “transición”, como no volvimos a hacerlo –más que muy de tanto en tanto– desde entonces) para pensar los grandes desafíos de nuestro vivir común, que una gran cantidad de obras contemporáneas del mayor interés pueden ayudarnos a entender mejor. Pienso en los desarrollos actuales de la teoría de la justicia en obras como la de Martha Nussbaum o la de Judith Butler, o en la obstinación con la que Jacques Rancière sigue dándole vueltas al tema fundamental sobre el que nos obliga a pensar esta hora que atraviesan nuestro país y nuestra región: el de la igualdad. Me parece que estos son los problemas teóricos, filosóficos y políticos que importa discutir hoy entre nosotros: el de los derechos, motivo central de los discursos y de las prácticas de nuestros gobiernos, el de la igualdad, horizonte último de nuestras reflexiones y de nuestra militancia, y el del Estado, que es hoy la materia, el objeto, y en buena medida el escenario, de las luchas necesarias para verla realizada. En lo que sigue me ocuparé de estas cuestiones en relación con la específica problemática de la Universidad, tratando de dar cuenta de los desafíos que nos plantea, aquí también, un cambio extraordinario que ha tenido lugar entre nosotros en estos mismos años de los que hasta aquí

hemos venido hablando: el cambio que nos ha llevado a desplazarnos de la representación tradicional de la Universidad como la institución encargada de producir las élites dirigentes de un país (representación ciertamente sostenida sobre el hecho de que esa ha venido siendo exactamente la función de la Universidad, de *las universidades*, en todas partes, a lo largo de los cerca de diez siglos de vida que tiene esta institución fundamental de la cultura de todos los países de Occidente: no es este el tema de este libro, desde ya, pero no querría privarme de citar la valiosa introducción a los grandes problemas de esos diez siglos de historia que es *Universidad: pasado y presente*, de Rodolfo Mondolfo) a una representación de la Universidad que la propone, por primera vez, como el objeto de un derecho (“el derecho a la Universidad”: vamos a ver de qué se trata este derecho) y como la institución encargada de garantizar a los sujetos de ese derecho –que deberemos preguntarnos quiénes son– su ejercicio efectivo y exitoso.

## Capítulo 5

### La Universidad en el territorio

A lo largo de los capítulos anteriores he tratado de argumentar a favor de la tesis de que existe (es decir, de que es necesario reconocer: los derechos no existen si no son reconocidos, si no son *socialmente* reconocidos) lo que reiteradamente he llamado un “derecho a la Universidad”. Lo que ahora querría proponer es una idea que le he escuchado exponer en muchas ocasiones al actual secretario de Políticas Universitarias de la Nación, mi querido amigo Aldo Caballero, quien en sus discursos y en sus conversaciones suele insistir mucho sobre este tópico del “derecho a la Universidad”, pero no sin agregar, cada vez que se ocupa del asunto, algo sobre lo que nosotros todavía no hemos dicho nada, pero que es momento ya de introducir. Se trata de la pregunta, fundamental, por el *sujeto* de ese “derecho a la Universidad” que estamos postulando. Porque toda nuestra discusión hasta este punto ha insistido sobre el hecho de que el sujeto de ese derecho a la Universidad es uno *que sin duda lo es* (son muchos, mejor, que sin duda lo son), a saber, los miles y miles, y ojalá que alguna vez millones, de jóvenes, y más en general de ciudadanos, que aspiran a cursar sus estudios en una universidad que les pertenece, que forma parte de la *cosa pública*, de los *bienes colectivos* de toda la nación, del *patrimonio común* de todo el pueblo, y cuyo sentido y cuya razón de ser, según he intentado argumentar, se juega exactamente en su capacidad para cumplir con su obligación de garantizarles

a esos jóvenes, a esos ciudadanos, ese derecho. Que ya dije también que no es ni puede ser apenas el derecho a tratar de entrar, sino el derecho a entrar efectivamente, a estudiar (haciendo para eso, también lo repetimos, todos los esfuerzos que son necesarios y exigibles) en condiciones adecuadas, a *aprender* y correlativamente a avanzar en los estudios, y a recibirse en un plazo razonable. Todo ese amplio conjunto de posibilidades tiene la Universidad la obligación de garantizarles a sus estudiantes, y a ese amplio conjunto de posibilidades es a lo que aquí estamos proponiendo pensar como el “derecho” que tienen esos estudiantes a la Universidad.

La pregunta es si ese derecho de los estudiantes es la única forma que conoce, o la única forma bajo la cual debemos considerar lo que aquí estamos llamando el “derecho a la Universidad”, o, en otras palabras, si esos estudiantes son *los únicos* sujetos, los únicos titulares, de ese tal derecho. Y la respuesta (la respuesta que da siempre Caballero a esta pregunta, y que a mí me gustaría tratar de ver si consigo, *tal como yo la entiendo*, desplegar un poco en lo que sigue) es que no. Que los estudiantes universitarios, o los ciudadanos que aspiran a convertirse en estudiantes universitarios, tienen, por supuesto, un “derecho a la Universidad”, que consiste en todas esas cosas que acabamos de indicar, pero que ese derecho de esos individuos no agota todo lo que debemos abarcar con la idea de un “derecho a la Universidad”, todo lo que debemos hacer entrar en esa idea de un “derecho a la Universidad”, porque este derecho a la Universidad no puede ser pensado *apenas* como un derecho individual ni como la suma de los derechos de no importa cuántos cientos de miles de individuos (de estudiantes universitarios o de ciudadanos con la posibilidad o con las ganas o con el propósito de convertirse en estudiantes universitarios), sino que debe ser pensado, *también*, como un derecho *colectivo*. Como un derecho colectivo cuyo sujeto, cuyo titular, es *el pueblo*, el pueblo todo, que en todos los sentidos de la expresión “sostiene” esa Universidad, y que *tiene que tener derecho* (ya dije bastante antes que decir que alguien *tiene* un derecho significa decir que *tiene que tenerlo*), no solo a mandar a sus hijos a esa Universidad que sostiene y que le pertenece, sino, incluso si decide no hacerlo, o incluso si sus hijos tienen, para sus vidas, otros planes, otras aspiraciones u otros deseos, *a recibir los beneficios de la existencia de esa Universidad y de su trabajo*.

¿Pero cuáles serían concretamente los modos, las formas en las que ese sujeto al que llamamos “pueblo” podría recibir esos beneficios, podría apropiarse de los frutos de la existencia y del trabajo de la Universidad? La respuesta a esta pregunta no es sencilla, porque tampoco es sencilla la definición de aquello

que, un poco ligeramente, y suponiendo que nos entendemos, estamos acá llamando “pueblo”. Que es una categoría que sin una correcta especificación, o sin un intento de pensar bajo qué formas estamos dispuestos a encontrarla, por así decir, “encarnada” en la experiencia histórica concreta, corre el riesgo de volverse un tanto abstracta e imprecisa. Por eso me gustaría a continuación preguntarme qué significa, o qué consecuencias tiene, postular, además de la existencia de un derecho individual a la Universidad cuyo sujeto son los estudiantes o los ciudadanos que quieren convertirse en tales estudiantes, la existencia de un derecho *colectivo* a la Universidad cuyo sujeto –decimos, estamos proponiendo– es el pueblo, pensando, para tratar de responder esta pregunta, en tres posibles pero complementarias acepciones de esta idea del “pueblo”, que me parece a mí que de distintas maneras van penetrando e inspirando los modos en los que nuestras universidades piensan y llevan adelante, de un tiempo a esta parte (aunque tal vez menos, todavía, que lo que sería deseable que lo hicieran, o que lo que podemos esperar que lo hagan), su tarea, y conciben y se representan lo que significa este derecho. Consideraremos entonces, sucesivamente, una idea de “pueblo” que nos permitirá pensarlo encarnado en el conjunto de organizaciones territoriales con las que se vincula la Universidad, una idea de “pueblo” que nos invitará a pensarlo expresado por medio de su encarnación o representación jurídica y política: el Estado, y una idea de “pueblo” entendido como público, como sujeto (sujeto diverso, plural e internamente dividido) de un conjunto de conversaciones colectivas a través de las cuales se va definiendo el sentido mismo de su vida en común. Nos ocuparemos de la primera de estas tres ideas de pueblo, siempre en relación con lo que aquí nos interesa, que es el *derecho* de ese pueblo a la Universidad, en este capítulo, y de las otras dos en los dos capítulos siguientes.

Entonces: hay, decíamos, un primer sentido, una primera acepción de la idea de “pueblo” que aquí nos interesa, que es la que nos permite “encontrar” a ese sujeto siempre esquivo, siempre escurridizo, habitando las organizaciones sociales, políticas, culturales y de todo tipo que desarrollan su trabajo en el territorio donde se levanta y donde cumple su propia tarea la Universidad. En el “medio” –como se dice muchas veces– en el cual, y en relación con el cual y con referencia al cual, la Universidad despliega sus funciones de enseñanza, de investigación y de lo que tradicionalmente se llama, en el lenguaje universitario argentino, hijo de la Reforma del 18 y de una larga tradición sin duda muy recuperable, “extensión”. Es interesante esa palabra, que parece indicar y en efecto indica una vocación de la Universidad por “salir de sí”, por ampliar o prolongar

el campo de su acción más allá de su ámbito inmediato o del universo de sus destinatarios primeros y más evidentes. Esa vocación forma parte, por cierto, de la mejor tradición universitaria argentina, de una tradición animada por la preocupación de la Universidad por alcanzar con su acción educativa o con programas de intervención o de acción social de todo tipo a sectores de la población más amplios (en general, más pobres) que aquellos de donde provenían sus propios estudiantes, y no hay ningún motivo para no seguir reivindicando con el mayor reconocimiento todo lo mucho y lo muy bueno que en nombre o en el marco de esta tradición “extensionista” han hecho nuestras universidades a lo largo de las décadas. Al mismo tiempo, sin embargo, es necesario reconocer que por lo menos un par de cosas muy importantes han cambiado en los últimos años, de la mano y como consecuencia de los cambios –que ya hemos considerado– en la escala y en la naturaleza de nuestro sistema universitario nacional, que modifican fundamentalmente nuestra manera de pensar estas cuestiones que aquí quedan apuntadas. Una es la composición social de nuestro estudiantado, que ya no es un estudiantado de clases medias y medias-altas, como lo había sido por tradición, sino que empieza a incorporar importantes contingentes de chicas y muchachos provenientes de sectores medios-bajos y bajos, que nunca antes habían podido acceder, y mucho menos del modo masivo en que hoy pueden hacerlo, a la Universidad, contingentes de chicas y muchachos cuyos padres no tuvieron ninguna posibilidad de estudiar en la Universidad ni de imaginar esa posibilidad como un derecho que de algún modo los asistía, porque en realidad no los asistía en modo alguno, y cuyos abuelos difícilmente conocieron siquiera el significado de la palabra “Universidad”. Lo otro que ha cambiado también, y mucho, es el tipo de relación que las universidades sostienen con su territorio. Veamos con un poco más de detalle ambos movimientos y sus consecuencias.

### Derivas de la extensión universitaria

Primero, entonces, ¿por qué el cambio en la composición social del estudiantado de nuestras universidades nacionales cambia el modo en que nos representamos y en el que llevamos adelante nuestras tareas en general, y nuestras tareas en relación con el “medio”, con el “territorio”, en particular? Porque ya no podemos suponer, hoy, que las universidades son instituciones dedicadas a distribuir privilegios entre los ya privilegiados, instituciones que, al exigir, por ejemplo, como condición para ingresar a ellas el título de la escuela secundaria, dejen

afuera casi inexorablemente (como lo hacían hasta hace muy poco tiempo) a la enorme mayoría de los hijos de las familias de los sectores populares. Hoy esto no es así: hoy los hijos de las familias de los sectores populares a menudo ingresan a nuestras universidades, porque, como ya dije, han tenido más posibilidades de terminar la escuela secundaria, porque sus familias tienen la *obligación* de que ellos terminen esa escuela secundaria, porque tienen muchas más chances que sus padres, y muchísimas más que sus abuelos, casi viven donde viven, de tener una universidad pública, gratuita y buena a no más que un rato razonable de viaje de su casa, y porque hoy, poco a poco y como consecuencia de todo este conjunto de factores, empiezan a representarse la posibilidad de asistir a esa universidad como un derecho que los asiste y que pueden exigir que les sea garantizado. Por supuesto, que todo esto sea así no quiere decir, ya lo dije muchas veces, que nos esté yendo todo lo bien que nos debería estar yendo, en nuestras universidades, con esos hijos de las familias de los sectores populares que hoy asisten a ella y que, muy por el contrario, suelen ser los primeros en perder el tren de los estudios, en experimentar las distintas dificultades que la vida universitaria les depara y, con demasiada frecuencia, en abandonar las aulas de la Universidad. La Universidad, en efecto, fracasa *mucho más* con los hijos de las familias de los sectores populares que con los de los sectores medios y altos que nutrían su estudiantado más tradicional. Pero que eso sea así señala uno de los más apasionantes desafíos que hoy enfrenta, que es el de intentar, a esos hijos de las familias de los sectores populares que hoy asisten a sus cursos, enseñarles. Enseñarles y que aprendan y que puedan avanzar y que logren recibirse. Eso volvería mucho mejores y más efectivamente democráticas a nuestras universidades, que, como suele decir mi amiga Adriana Chiroleu, se han democratizado mucho si uno mira los sectores sociales de los cuales, de un tiempo a esta parte, provienen sus ingresantes, pero poco y nada si uno se pregunta por los sectores sociales a los que siguen perteneciendo aquellos que, de todos esos ingresantes, logran terminar sus estudios y egresar. En efecto, la Universidad está recibiendo muchos más jóvenes de clases medias-bajas y bajas, pero sigue produciendo profesionales de clases medias-altas y altas.

Y esto no es una mala noticia solamente para el juicio que podamos hacer sobre nuestras universidades en términos de su capacidad para honrar su efectivo carácter de instituciones masivas y democráticas, carácter o condición que, en efecto, nos gusta adjudicarles como uno de sus signos o de sus rasgos distintivos, sino que lo es también para el juicio que podamos hacer sobre ellas en términos de su capacidad para honrar su efectivo carácter de instituciones

de calidad o de *excelencia*, que ya dijimos que no hay que plantear como contradictorio o en tensión con el anterior, sino como complementario de él, casi como su otra cara necesaria. Y esto no solo por la razón más general –que ya dijimos, y sobre la que insistí abundantemente y no tiene sentido insistir más– de que una universidad solo puede ser considerada buena o excelente cuando es buena o excelente para todos, sino también por una razón más específica: porque aquellos, de todos esos “todos”, en relación con los cuales se tiene que verificar esa calidad o esa excelencia, *si lo es de veras* (quiero decir: si es la calidad o la excelencia de la Universidad, y no de alguna otra cosa anterior o exterior a ella, a su paso por la vida de sus estudiantes y a su empeño por, a esos estudiantes que recibe, enseñarles), son aquellos que llegan a ella provenientes de las experiencias educativas previas *menos facilitadoras* de su itinerario universitario posterior, universo que por razones que no son ningún misterio tiende a coincidir con el de los estudiantes provenientes de estratos sociales más desfavorecidos. Pues bien: es en relación con esos estudiantes, estamos sugiriendo (repitiendo, no sé si bien, una idea que le escuché exponer al exdecano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y actual rector organizador de la Universidad Nacional de José C. Paz, Hugo Trinchero), que se juega lo que podemos considerar –si es que hay que seguir usando esta categoría, si es que hay que seguir concediendo a la odiosa estrechez de esta palabra– la *calidad* de una universidad.

En efecto: ¿cuál es el mérito, cuál es la “excelencia” –se preguntaba Trinchero– de una institución que convierte en graduados “excelentes” a sus ingresantes, ya “excelentes”, provenientes de las mejores escuelas secundarias, dueños de los mayores capitales culturales y ejercitados en los más exigentes hábitos de estudio? *La calidad de una institución no puede medirse por la calidad de sus egresados* –concluía entonces el razonamiento de Trinchero, al que espero no estar siendo infiel–, sino por la magnitud del diferencial (digamos así) entre las competencias, las habilidades, las destrezas de sus egresados y las competencias, habilidades y destrezas de sus ingresantes. Insisto en que es indispensable poner todas las comillas que recomiendan el buen sentido y la prudencia alrededor de la horrible palabra *calidad*, que por cierto plantea todo tipo de problemas, pero que de cualquier modo no nos impide entender lo fundamental de la cuestión que aquí queda planteada, que representa ciertamente uno de los mayores desafíos que hoy enfrentan nuestras universidades en el campo específico de su actividad de formación, al mismo tiempo que una de las razones por las que debemos revisar la idea tradicional, pero a veces todavía vigente, sobre el tipo de compromiso que deben asumir las universidades con

los jóvenes de los sectores populares de los territorios donde están emplazadas y donde desarrollan su tarea.

Porque, en efecto, lo que de todo esto que acabo de dejar planteado importa al argumento que aquí intento desplegar es que las universidades tienen un enorme desafío con los jóvenes de los sectores populares de sus territorios, pero que ese desafío no es uno que las universidades tengan solamente con los jóvenes de esos sectores populares *que, por falta de recursos o de lo que fuera, no pudieron llegar hasta sus aulas*, sino uno que tienen ahora, también y en primerísimo lugar, con los jóvenes de esos sectores populares que, *habiendo llegado hasta esas aulas de la Universidad*, tienen una probabilidad estadística mucho mayor que la de sus compañeros de otra extracción social de ser repelidos por una institución que no está pensada para ellos y que todavía no termina de entender que garantizarles a ellos su derecho es su obligación. En otras palabras: que la Universidad ya no tiene que salir afuera de sus muros, a la manera en la que lo hacía el “extensionismo” más convencional (incluso el más militante y socialmente más comprometido, del que existen importantes y recuperables ejemplos en la historia universitaria nacional), para “encontrar” a unos sectores populares que, por suerte, hoy han atravesado esos muros en el sentido opuesto para ingresar a la Universidad y para habitarla y para buscar en ella una oportunidad que tenemos que aprender a garantizarles. ¿Significa esto que ya no tenemos ningún motivo para “salir” de nuestros claustros en dirección a la comunidad o al “territorio”? *De ninguna manera*. Pero sí que esa “salida de nosotros” hacia el mundo “exterior” a la Universidad no puede producirse ya, como se producía hasta no hace tanto tiempo, bajo la forma de un “acercamiento” a los ciudadanos más pobres de esa comunidad o ese territorio que buscara favorecerlos con algún beneficio lateral de la buena disposición o de la buena conciencia social de una institución que en principio no les estaba destinada, porque ahora esa institución *les está plenamente destinada*, tiene con ellos, con sus hijos, con sus jóvenes, a quienes ha acogido en su seno, la obligación y el desafío fundamental de intentar fracasar menos que lo que hoy fracasa, y empieza a formar parte de su vida y de sus referencias. Es justamente a partir de esta nueva situación, de ese nuevo tipo y grado de conocimiento recíproco entre las universidades y los sectores populares de los territorios donde esas universidades desarrollan su trabajo, que se vuelve pensable y posible una nueva forma de vinculación entre unas y otros: una forma de vinculación no sostenida ya sobre ninguna forma de la condescendencia ni de la beneficencia, sino sobre la comprensión del compromiso y la posibilidad que tiene la Univer-

sidad, como institución experta, de aportar su conocimiento y el resultado de sus investigaciones a la solución de los problemas que en ese diálogo se definen como relevantes y como objetos posibles de esa colaboración.

Que es mutua. Porque cada vez más los propios universitarios vamos entendiendo que no se trata apenas de "llevar", de "acercar" a unos sectores populares que hasta no hace mucho nos resultaban ajenos y extraños el resultado de unas investigaciones (o, típicamente, una determinada "oferta" de cursos "de extensión") concebidas y llevadas adelante, antes de cualquier relación con ellos, en virtud del desarrollo inmanente de nuestras líneas o programas de trabajo, sino de aprender de la interacción con ellos en el proceso de definir esas propias líneas de investigación o de trabajo. Y aun los modos de plantearla. Porque, por ejemplo, una cosa es que del desarrollo de nuestra línea de investigación en hidrología surja una conclusión que descubrimos —nosotros— que podemos acercar a los habitantes de tal o cual barriada popular con el propósito de ayudarlos a lograr que, pongamos, sus casas se inunden con menos frecuencia cuando llueve o cuando crece el río, o que en el desarrollo de nuestra línea de investigación en bioquímica surja una enseñanza que nos damos cuenta —nosotros— de que podemos transmitir a esos mismos habitantes a fin de ayudarlos a resolver tal o cual problema de contaminación o de salubridad, y otra cosa es que, en el diálogo con esos habitantes de ese barrio popular (diálogo para el que es preciso crear las condiciones institucionales adecuadas: volveré sobre este asunto), aprendamos cuáles son los problemas que *esos habitantes* consideran más relevantes y tienen la necesidad de enfrentar y resolver, y organicemos *en función de esos problemas* nuestras líneas de investigación. Que entonces tal vez no sea una investigación en hidrología ni en bioquímica ni en ninguna otra disciplina particular, porque los problemas con los que la vida nos regala suelen tener la desfachatada costumbre de no presentársenos bajo la forma en que nuestras rutinas universitarias segmentan disciplinariamente el mundo y el saber. Son problemas, nomás, y la decisión de organizar a partir de ellos nuestras líneas de investigación suele producir el interesante resultado de obligarnos a formar equipos inter o multi o trans o posdisciplinarios, cuyo mismo funcionamiento y cuyas discusiones son ocasión de aprendizajes importantes e interesantes *para la propia Universidad*. La Universidad, en efecto, aprende mucho, no solo sobre su responsabilidad social, no solo sobre sus obligaciones y sobre su sentido (y no es que estas cosas no tengan la mayor importancia, desde ya, ni que la Universidad no tenga mucho que aprender acerca de ellas), sino incluso y sobre todo sobre el mundo y sobre el conoci-

miento sobre el mundo, sobre los límites de sus modos más convencionales de pensar y sobre las posibilidades de diseñar formas más creativas de interrogar las cosas, cuando estas "cosas" no surgen de la propia dinámica interna de su trabajo corriente o "normal", sino del sacudón que produce en esa dinámica corriente de la investigación la decisión de aceptar otros modos de construcción de la propia agenda.

Tres cosas muy breves sobre esto. Una, recapitulando un poco: estamos sugiriendo que lo que hemos llamado "el derecho a la Universidad" no es solo el derecho de los jóvenes a estudiar y a aprender y a recibirse en ella, sino el derecho del pueblo a apropiarse de los beneficios del trabajo de esa institución que sostiene y que le pertenece, lo que incluye por cierto su trabajo de investigación, y estamos examinando la posibilidad de que uno de los modos de ejercicio de ese derecho colectivo a la Universidad sea la co-construcción, entre las organizaciones del pueblo y los equipos (y el gobierno) de las universidades, de la agenda de esas investigaciones. Dos: por distintas razones, a la cabeza de las cuales hay que poner la inercia de las formas tradicionales de organización del trabajo universitario, el peso de las disciplinas y el valor que los universitarios suelen dar a su independencia de cualquier forma de determinación externa de lo que hacen, de sobre qué lo hacen y de cómo lo hacen, esa conversación entre las organizaciones del pueblo y los equipos (y el gobierno) de las universidades sobre los modos de colaboración de estas con la resolución de los problemas de aquél no suele resultar automática, ni fácil, ni exenta de todo tipo de prejuicios y de "ruidos", y difícilmente se produciría con la frecuencia con la que últimamente se produce si no fuera porque existe un tercer actor que se viene ocupando a través de diferentes estrategias de promoverla, facilitarla y *financiarla*: el Estado. Podríamos conversar un rato largo, en efecto, acerca de la variopinta diversidad de convocatorias que distintas dependencias del Estado nacional vienen realizando de modo sistemático, de un tiempo a esta parte, para favorecer estas interacciones. Y tres: naturalmente, estamos señalando aquí una vía posible para el ejercicio, para la realización efectiva, digamos, del derecho a la Universidad que estamos postulando que tiene que tener el pueblo. Pero no deberíamos cometer, por supuesto, el exceso disparatado de suponer que *todas* las investigaciones que realiza una universidad podrían ser definidas a través de algún tipo de mecanismo de consulta popular o a solicitud de las organizaciones sociales o políticas del territorio donde esa universidad se levanta y desarrolla su trabajo, porque eso, muy verosímilmente, podría orientar a corto plazo todos los esfuerzos teóricos de los equipos de esa universidad hacia el campo

de las investigaciones aplicadas y utilitarias: hacia la búsqueda de resultados, y de resultados *útiles*. Nada sería más perjudicial que eso para el desarrollo del conocimiento, para el espíritu libre de la Universidad, y, *por esas mismas dos razones*, para la garantía del efectivo derecho que el pueblo, como venimos insistiendo, tiene que tener a ella.

Y que no puede ser el derecho a una institución apenas encargada de resolver los problemas prácticos que ese pueblo, a través de sus organizaciones o del modo que sea, le plantee. Primero, porque esa tarea no agota toda su función, que es mayor y más compleja, y que involucra también (en el campo de la producción de conocimientos, que es de lo que acá estamos hablando) el desarrollo de pesquisas sobre asuntos que con toda seguridad no hay ninguna organización popular ni ningún mecanismo de consulta de la voluntad del pueblo (del pueblo de la comunidad de referencia más inmediata de la Universidad, ni tampoco, si un mecanismo semejante fuera concebible, del pueblo del país, la región o el mundo) que pueda identificar como prioritarios para resolver sus urgencias inmediatas, pero que es decisivo estudiar con miras a otros fines, como el de alimentar la función de enseñanza de las mismas universidades o incluso, más en general, como el de promover el desarrollo del conocimiento y de la ciencia. Segundo, porque sin esos desarrollos teóricos "puros" (por oposición, aquí, a "aplicados") ningún desarrollo aplicado a la resolución de problemas concretos de la vida de la gente va a resultar posible en el futuro: la investigación aplicada de mañana se sostiene sobre la investigación pura de hoy. Y tercero, e incluso más allá de la propia distinción entre investigación pura y aplicada, por todo lo que dijimos en el capítulo inicial de este libro, que me parece fundamental que no olvidemos, después, en el apuro o en la urgencia de la gestión universitaria cotidiana, o ante la necesidad de atender las demandas específicas y siempre perentorias que los distintos actores de la vida social, productiva e institucional dirigen a nuestras universidades. Que solo estarán a la altura de su rol (decíamos, y quiero repetirlo) si sostienen dentro de sí, como parte y como orientación fundamental de su programa de trabajo, estudio e investigación, esa disposición a la *re-reflexión* que el viejo Kant celebraba como la indispensable condición de un pensamiento que no fuera necio, dogmático y –como consecuencia de eso– cómplice real o potencial de los peores despotismos. Esa disposición *reflexiva*, esa vocación por la interrogación radical e ilimitada de todos nuestros saberes consagrados, por la crítica de todos los fundamentos y por la búsqueda de nuevas estrategias epistemológicas, metodológicas y narrativas, esa preocupación por orientar la mirada hacia los sitios donde nadie nos invita ni nos propone ni nos

pide que miremos, pero a los que sería no estar a la altura de nuestra misión no mirar *también*, esa reivindicación del derecho a la más perfecta *gratuidad* de nuestro pensamiento (tomo esta idea de gratuitad, como opuesta al afán de lucro, de *cualquier tipo* de lucro, de un valioso libro de Martha Nussbaum titulado, justamente, *Sin fines de lucro*), no puede desaparecer de nuestras universidades, porque esa desaparición no las haría más serias ni más útiles ni más responsables, sino más torpes, más esquemáticas y menos libres.

## Universidades situadas

La segunda cosa que ha cambiado mucho últimamente, decíamos, como consecuencia del cambio de escala y de naturaleza de nuestro sistema universitario nacional, es el tipo de relación que se establece entre las universidades y lo que llamamos, para referirnos al medio geográfico, político, social y cultural en el que desarrolla su tarea, su "territorio". De hecho, es solo desde hace poco tiempo que nos preguntamos, en estos términos, por la relación entre la Universidad y su "territorio", porque hasta hace no muchos años esa misma pregunta habría resultado bastante impertinente. ¿Cuál era, verbigracia, el "territorio" de una universidad como la de Córdoba, nacida hace cuatro siglos para atender la necesidad de la Corona y de la Iglesia de formar a los abogados, los médicos y especialmente los clérigos del vasto espacio geográfico y político que tenía su centro en la diócesis de Tucumán, transferida solo mucho más tarde, después de la batalla de Caseros, a la jurisdicción nacional, y destinada a tener un papel fundamental –todavía mucho después– en la historia del movimiento estudiantil de América Latina y del mundo entero? Ni en 1613 ni en 1854 ni en 1918 se usaba, en las discusiones sobre la Universidad, la palabra "territorio" –que llega a estas reflexiones, más bien, proveniente del campo de la política argentina de los años más recientes–, pero si por casualidad alguien la hubiera utilizado en relación con la Universidad (hoy Nacional) de Córdoba no habría limitado el alcance de ese "territorio" a nada parecido al espacio de influencia más o menos directa de lo que ocurre o se decide en la ciudad capital de la actual provincia de ese nombre. Puede valer la pena recordar que el Manifiesto Liminar de la Reforma iba dirigido a los "Hombres libres de Sudamérica", destacar la efectiva influencia de ese documento y de ese movimiento sobre los sectores intelectuales y sobre todo juveniles de todo el continente, y apuntar que los ecos de toda esa commoción pudieron oírse todavía, justo medio siglo después, en las jornadas desarrolladas en París en mayo del 68. Un año después de lo cual, por cierto,

sería nuevamente desde Córdoba (y con una participación de nuevo decisiva del movimiento estudiantil) que sonaría “el canto del gallo” del despertar de las fuerzas democráticas del país contra la dictadura de Juan Carlos Onganía, que gobernaba, por supuesto, en Buenos Aires: a 800 kilómetros de esos acontecimientos. ¿Cuál es pues el “territorio” de una universidad así?

¿O cuál es el territorio de una universidad como la de Buenos Aires, fundada en un año tan temprano de la vida del país como 1821 (mucho antes, por lo tanto, de la federalización de la capital), lo que ha permitido durante mucho tiempo a los dirigentes de esa universidad reivindicar como su “territorio” al de la entera (y enorme: ¿qué tipo de “territorio”, en el sentido en el que hoy hablamos del “territorio” de una universidad, es uno tan vasto como ése?) provincia homónima? ¿O cuál el de una universidad como la que, sintomáticamente, se llamó y se llama todavía “del Sur”, siendo que estáemplazada en la ciudad bonaerense de Bahía Blanca, *muy lejos* de las localizaciones más australes del país (a las que hoy sirven, por cierto, una gran cantidad de otras universidades, de creación posterior), pero que durante mucho tiempo pudo seguramente imaginar a su “territorio” como el conjunto del dilatadísimo espacio que se abría desde allí hacia el extremo meridional del continente? ¿O cuál el de una universidad como la de Tucumán, ciudad que desde hace muchísimo más tiempo que el que tiene la vida independiente de la patria constituye una referencia fundamental de una vasta región económica, social y cultural que excede incluso los límites políticos que hoy tiene el país? ¿O cuál el de una universidad más joven que esas que indiqué, la de Rosario, donde hace treinta años yo estudié Ciencia Política con compañeros que solo en un pequeño porcentaje eran rosarinos, porque en su enorme mayoría eran hijos de chacareros o comerciantes o industriales o profesionales exitosos de la vasta zona agropecuaria que se extiende entre el norte de la provincia de Buenos Aires, el este de la de La Pampa, el sur de la de Córdoba y la mitad de la de Santa Fe (aunque recuerdo bien a algunos compañeros del norte de esa misma provincia de Santa Fe, y aun del Chaco), pero también jóvenes provenientes de ciudades remotas de la Patagonia a los que posiblemente Rosario les resultara una ciudad más amable o más vivible que la cosmopolita Buenos Aires, o que tenían en Rosario un primo o una tía o un hermano o un grupo de compañeros de la militancia, o simplemente que querían estudiar alguna de las pocas cosas (por ejemplo, sin ir más lejos: Ciencia Política) que entonces podían estudiarse en Rosario y en Buenos Aires no? Como sea: ¿qué idea verosímil de “territorio” –esto es lo que estoy preguntándome aquí– es la que puede reconocer como propia una

universidad cuyos estudiantes provienen de orígenes geográficos tan diferentes y dispersos? ¿A qué territorio “pertenece”, en qué territorio puede “reconocerse” una universidad así?

En cambio, lo que por regla general ha ocurrido con las universidades creadas (en las tres grandes oleadas a las que ya me referí) a lo largo de los últimos ocho o nueve lustros es que han desarrollado un tipo de vínculo con el territorio, sus organizaciones políticas, su vida social y sus instituciones formales de gobierno mucho más estrecho y mucho más denso. Que tienden a reconocerse como universidades “de” esos territorios, y que los habitantes y las “fuerzas vivas” –como se dice– de esos territorios tienden a reconocerlas a *ellas* como parte de su mismo entramado político, cultural e institucional. Esto se debe sin duda a diversas circunstancias, pero sobre todo, me gustaría sugerir, a dos. La primera es que en muchas ocasiones esas “fuerzas vivas” (las organizaciones sociales, políticas, culturales, religiosas, de defensa de los derechos humanos, y *ciertamente muchas veces también los propios gobiernos locales: provinciales o municipales según el caso*) fueron activos promotores de la creación de estas universidades, por cuya existencia desarrollaron muchas veces intensas y prolongadas militancias (que en no pocas ocasiones deben computarse en décadas), que los habilitan de sobra a reconocerse, después, como “padres de la criatura” y como sus interlocutores privilegiados. En efecto: cuando muchas de nuestras universidades nacen, lo hacen traídas al mundo (o por lo menos impulsadas: la que las “trae al mundo” es siempre una ley del Congreso Nacional) por un conjunto de organizaciones territoriales que desde el primer día estarán sentadas frente al escritorio de las autoridades en reclamo (legítimo, qué duda) del servicio que siempre imaginaron que esa universidad que contribuyeron a crear iría a prestar a sus vecinos. La segunda circunstancia que explica que nuestras universidades más jóvenes tengan un vínculo con su territorio más estrecho que las más antiguas es que ese “su” territorio tiende a ser, por regla general, mucho más acotado que el de aquellas. En efecto, si cuando en todo el país había apenas nueve universidades nacionales cada una de ellas tenía que atender las necesidades (las demandas de educación superior de las familias, de profesionales de las empresas, de profesores de las escuelas, de funcionarios calificados del Estado) de un enorme espacio geográfico, el aumento de la cantidad de instituciones universitarias en el país, y su fuerte distribución por toda su vasta superficie, hace que cada nueva universidad que se crea y se pone a andar tenga como referencia territorial del trabajo de formación, de investigación y de intervención que

tiene por delante el espacio mucho más circunscripto de su provincia, de su región o, muy a menudo (sobre todo en el caso de las universidades de los diferentes partidos del Gran Buenos Aires) de su municipio.

Esto, sin duda, define de un modo mucho más material, concreto y tangible, por así decir, la idea sobre ese “pueblo” con el que deben trabajar, interactuar, dialogar, las universidades. Tanto las más jóvenes, desde ya, y por todos los motivos que ya expuse, como las más añejas, que ahora, rodeadas o escoltadas por otras que reivindican su derecho a y su deber de trabajar con “su” propio territorio, ven por esa vía delimitado el suyo propio. Es que el “territorio” de una universidad, como lo que llevamos dicho nos permite percibir muy bien, no es nunca un dato objetivo, “predefinido”, una cosa que haya estado “ya ahí” cuando la Universidad apareció en él y debió comenzar a trabajar con sus actores (*nunca el “territorio” de una institución*, me apunta Oscar Graizer invocando los desarrollos sobre esta cuestión de Niklas Luhmann, es un dato objetivo y previo a esa institución), sino algo producido, o coproducido, por *la propia existencia, el propio desarrollo y el propio funcionamiento de la Universidad*. Lo que quiere decir, también: por las relaciones de esa universidad con las otras que componen el sistema o los sistemas de los que ella forma parte, como el sistema educativo de la región en la que esa universidad está emplazada, o como –en el ejemplo que acabamos de proponer– el sistema universitario nacional, y por los modos en los que los distintos impulsos y orientaciones y pulsiones *internas* a la vida universitaria van definiendo sus designios, sus compromisos y sus expectativas en relación con su “afuera”. Como sea, y tratando de ir empezando a recoger las velas de todo este argumento, un rasgo entonces de este tiempo que estamos protagonizando y tratando aquí de analizar es este: que las universidades que quieren cumplir con su obligación de garantizar el derecho *del pueblo* a disfrutar de ellas, a gozar de su existencia, a beneficiarse con el resultado de sus afanes, a apropiarse del producto de su trabajo experto, tienen hoy en las organizaciones de su territorio de referencia, del territorio que ellas mismas, al instalarse en él, contribuyen a redefinir y sin duda a enriquecer, interlocutores especialmente privilegiados para discutir el mejor modo de hacerlo.

Esto va generando, como ya empecé a sugerir un poco más arriba, un tipo de relación distinto del tradicional entre las universidades y estas organizaciones, o, de manera más general, entre las universidades y la “comunidad”. Un tipo de relación en el que esa comunidad no es apenas una receptora pasiva de una “oferta” académica diseñada en otro sitio, o de un conjunto de “saberes” producidos como resultado de investigaciones sobre cuyo interés o cuya pertinencia

(no digamos ya sobre su forma o sus técnicas de producción) nunca nadie la había consultado, sino una protagonista activa de un diálogo en el que todas esas cosas pueden ser discutidas de otro modo: de un modo más respetuoso, más simétrico, más participativo, gracias al cual la propia Universidad –y no solo su “medio”, su “entorno”, su “comunidad”– puede transformarse. En ese sentido, quiero decir que, así como es muy importante que el Estado, como ya comenté, esté impulsando activamente, a través de diversos incentivos económicos, el trabajo de las universidades con las organizaciones sociales, políticas y culturales de su territorio, también lo es que venga alentando con mucha fuerza, a partir de programas y convocatorias específicas, el trabajo de las universidades con los actores del mundo de la producción –especialmente industrial– de la región en que esas universidades desarrollan su trabajo, en el diálogo con los cuales también las universidades tienen mucho que aprender: sobre lo que investigan y lo que deberían o podrían investigar, sobre las innovaciones que sería útil que ayudaran a desarrollar, sobre los socios con los que podrían contar para llevar adelante esas investigaciones y esos desarrollos. En efecto, como los actores de los mundos de la cultura, de la educación o de la política, los del mundo de la producción (las empresas, las cooperativas, las fábricas recuperadas: véanse por ejemplo las investigaciones dirigidas sobre esta última cuestión por Alberto Bialakowsky) forman parte de ese “pueblo” con el que las universidades van aprendiendo a conversar a ambos lados –pero sobre todo del lado de adentro– de la puerta que las separa y que las une a su territorio.

Porque, en efecto, si fuéramos a abusar de la vieja metáfora de la Universidad “de puertas abiertas” a su entorno, creo que esto que acabo de escribir podría formularse diciendo que lo que hemos aprendido en el último tiempo es que esas puertas de la Universidad no deben estar abiertas apenas “hacia afuera”, para dejarnos *salir* a nosotros, universitarios, con nuestros conocimientos, nuestras técnicas, nuestra filantropía y nuestras recetas para mejorar el mundo, sino que deben abrirse también y sobre todo “hacia adentro”, para permitirle *al mundo* (al mundo de los actores sociales y políticos, al mundo de los actores de la cultura y de la educación, al mundo de los actores de la producción y del trabajo) entrar adentro suyo para mejorarlo y transformarlo en un diálogo para el que la Universidad tiene que ser capaz, como sugería demasiado rápido algunas páginas atrás, de generar los formatos y los dispositivos institucionales adecuados. Entre ellos, uno que varias universidades argentinas han incorporado ya a sus estatutos y a sus normativas es la figura del “consejero superior por la comunidad”: un representante de las organizaciones sociales del territorio de

la Universidad que lleva la voz de la comunidad (ya que rara vez el voto, que le suele estar vedado) al Consejo Superior de la institución. Otro, en varios sentidos más interesante y más lleno de posibilidades, pero en todo caso complementario del anterior, y que en el último tiempo ha encontrado un fuerte desarrollo en el sistema de universidades públicas del país, es la institución del Consejo Social asesor o consultivo: un cuerpo colegiado, evidentemente no resolutivo, integrado por representantes de las organizaciones políticas, sociales, gremiales, culturales, educativas y de todo tipo que interactúan con la Universidad, y que pueden tener interés en hacer oír su voz o en discutir, en ese ámbito concebido en especial para eso, con las autoridades de la institución o con los delegados o representantes de *otros* actores que también trabajan con ella o en relación con ella. A través de estas herramientas, o de otras muchas que pudieran concebirse y que seguramente ya están en funcionamiento en más de un sitio, las universidades podrían y ya pueden enriquecer las perspectivas a partir de las cuales piensan su lugar y sus responsabilidades en relación con ese sujeto colectivo de derechos al que aquí venimos llamando “pueblo”. Y al que ya no pensamos más (resumo) como estando ahí afuera, del otro lado de los muros, como un objeto pasivo de la benevolencia y la buena disposición de los universitarios y de la Universidad, sino como formando parte (por todas las razones y de todas las maneras que ya he indicado) de la propia “comunidad universitaria” que discute democráticamente el modo de enfrentar los fascinantes desafíos que hoy se le presentan.

## Capítulo 6

### Universidad y Estado

Recapitulemos. Estamos explorando los distintos sentidos en los que se puede afirmar que el “derecho a la Universidad”, además de ser un derecho individual (el derecho de los ciudadanos a estudiar, aprender y recibirse en la Universidad), es también un derecho colectivo, cuyo sujeto –dijimos– es el pueblo. *El pueblo*, en efecto, es el titular del “derecho a la Universidad” que estamos proclamando, que estamos postulando, pero dijimos que, formulada apenas de esta manera muy general en la que acaba de quedar escrita, esa frase corre el riesgo de ser algo imprecisa, por la sencilla razón de que nadie sabe muy bien quién es el pueblo, qué cosa es ese sujeto colectivo, polifacético y plural al que llamamos “pueblo”, y por lo tanto, qué podría querer decir que ese sujeto tan incierto tiene un “derecho” a la Universidad. Por eso estamos como desagregando esa idea general, y preguntándonos a quién nos referimos cuando aludimos a ese “pueblo”, al que en el capítulo anterior propuse pensar como sinónimo de (o si se prefiere: encontrar encarnado en) la comunidad, institucionalmente organizada, del territorio de referencia más o menos inmediata de cada una de las instituciones que componen el sistema universitario nacional. Pero está claro que cuando nos referimos en general al “pueblo” no estamos aludiendo solamente a ese pueblo inmediato, cercano y tangible que se expresa a través de las organizaciones territoriales con las que trabajamos –o en diálogo con las