

1. UNIVERSIDAD Y UNIVERSALISMO: UNA APUESTA DESDE AMÉRICA LATINA

Eduardo Rinesi¹

Fecha de recepción: 28/09/2020

Fecha de aceptación: 9/11/2020

| Resumen

El carácter planetario de la crisis que hoy atravesamos plantea una tensión entre la escala nacional en la que pueden actuar los gobiernos de nuestros Estados y la escala mundial en la que se desarrollan nuestras vidas y en que se plantean nuestros problemas. Las universidades (que llevan en su propio nombre la marca de una apuesta ecuménica y un destino global) deben protagonizar una gran aventura de la inteligencia que permita a la humanidad dejar de entenderse como objeto de catástrofes y de cálculos de los poderosos del mundo y empezar a pensarse como sujeto de su propia existencia colectiva. En América Latina, un viejo ideario de integración política, cultural e incluso universitaria regional nos señala un camino por donde avanzar en esta dirección.

Palabras clave: *Pandemia; Humanidad; Universidad.*

¹ Profesor Asociado Regular de la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde dicta clases de "Política", investiga sobre "Derecho a la Universidad y Democratización Universitaria" y dirige la Carrera de Especialización en Filosofía Política. Dirección de contacto: erinesi@campus.ungs.edu.ar.

| Abstract

The planetary nature of the crisis we are going through today poses a tension between the national scale of the actions of the governments of our States and the global scale on which our lives unfold and our problems arise. The universities (which bear in their own name the trace of an ecumenical vocation and a global destiny) must commit themselves in a great adventure of intelligence that should allow humanity to stop understanding itself as an object of catastrophes and calculations of the powerful of the world and to begin to think about itself as the subject of its own collective existence. In Latin America, an old ideal of political, cultural and even university regional integration shows us a pathway through which walk in this direction.

Keywords: *Pandemic; Humanity; University.*

Cita: Rinesi, E., 2020. "Universidad y universalismo: una apuesta desde América Latina" (pp. 11-27), *Tiempo de Gestión* N° 28, FCG-UADER, Paraná.

Estado, universidades y opinión pública

1.

Por todos lados y en todos los puntos del espectro de las posiciones ideológicas que conviven en nuestras sociedades, salvo quizás en algunas zonas muy precisas de los márgenes izquierdo y derecho de esa banda, la discusión política está habitada, desde que se desató, a comienzos de este año, la pandemia que a todos nos aflige, por la demanda, por el reclamo, por la exigencia de una mayor presencia del Estado en nuestras vidas, e incluso –más allá de esa demanda de una mayor presencia del Estado por parte de este o aquel actor particular– por la comprensión generalizada de que no habrá de ser sino con "más Estado" que podremos (que podrán, todas nuestras sociedades) salir de esta situación. Por supuesto, eso plantea un conjunto de problemas, porque nada es menos simple que lo que nombra esa palabra, Estado, que hoy vuelve a aparecer en nuestra lengua política con bastantes menos reticencias que muy poco tiempo atrás. Pero que no pocas veces se presenta de modos que tienen todos los motivos para resultarnos inquietantes. La demanda de Estado, en efecto,

es, para muchos de los actores sociales que hoy la levantan, una demanda de más ejecutividad, de más eficacia del Estado, y no necesariamente la demanda de un Estado que, al mismo tiempo que más activo y más presente, sea también más democrático.

Ese, un Estado más democrático, es sin embargo el Estado que hoy necesitamos, o que hoy querríamos ver afirmarse y robustecerse entre nosotros, y eso quiere decir que necesitamos y queremos un Estado que promueva y garantice un conjunto de bienes públicos cuya evaluación –y este no deja de ser parte del problema– es por cierto muy diversa entre los distintos actores de nuestra vida social, y entre los cuales me gustaría indicar, solo para mostrar la complejidad del asunto, tres. Uno: el bien (liberal) de la posibilidad de los ciudadanos de no sufrir limitaciones a su libertad individual. ¿Pero qué hacer cuando el modo en que algunos quieren ejercer esa libertad pone en peligro cierto, no solo a ellos mismos, sino también a los demás? Dos: el bien (democrático) del derecho de los ciudadanos a participar en la discusión de los asuntos públicos. ¿Pero cómo garantizar ese derecho cuando la salud de esos mismos ciudadanos exige que todos estén aislados en sus casas? Tres: el bien (republicano) de la soberanía popular. ¿Pero qué hacer cuando tan pronto como se anuncia una adecuadísima y justa medida en su defensa (me refiero, claro, al proyecto de expropiación de Vicentín) vuelven a activarse en el país los más primarios resortes de la alarma general frente al peligro de que algo se mueva en el reparto de los privilegios y las exclusiones?

2.

No deja de transmitir tranquilidad la reiterada afirmación del presidente de la nación, en cada uno de los discursos que desgana cuando habla sobre los modos en que su gobierno se viene ocupando de la atención de la emergencia sanitaria, de que está haciendo y ordenando hacer “lo que los que saben dicen que hay que hacer”. Cualquier mirada comparativa a los mapas que nos muestran los estragos producidos por la peste en todo el mundo, cualquier consideración sobre lo que sería este país si hubieran sido los muy buenos expertos que tenemos los que marcaron el rumbo todos estos meses, nos mueve sin duda al agradecimiento por esta atención presidencial a los que dicen “los que saben”. Sin embargo, habría que evitar que nuestra angustia y nuestras propias ignorancias nos lleven a mirar a esa figura de “los que saben” de manera muy sesgada. Para eso puede valer la pena

distinguir tres grandes grupos de personas que "saben" un montón de cosas sobre esta pandemia o alrededor de esta pandemia.

Uno, el de los que saben cómo evitar el descontrol de los contagios, cómo "achatar la curva", cómo "preparar" —primero— y cómo hacer funcionar —después— el sistema sanitario, cómo curar a los enfermos. Otro, el de los que saben cuáles son las causas de esta pandemia, de algunas otras, anteriores, y de algunas otras, posteriores, que todos "los que saben" sobre eso dicen que sin duda van a producirse si no se opera sobre esas causas, que parece ser que tienen que ver con los desarreglos ambientales derivados de los modos en los que la humanidad viene produciendo desde hace tiempo su alimento. Y otro, el de los que saben cómo fabricar "la vacuna" que demasiados discursos tienden a identificar cándidamente con el fin de todos nuestros males. Fetichismo de la razón farmacológica cabalmente complementario del de la razón económica con la que seguimos destruyendo las posibilidades mismas de la vida humana en el planeta. En alguna de sus muchas intervenciones a lo largo de estos meses, cuando los números de contagiados y de muertos empezaron a resultar un poco menos alarmantes, el alcalde de Nueva York le indicó a un periodista que no había que relajarse y que pensar que "todo esto" había terminado, y agregó que "todo esto" solo habrá terminado cuando por fin —dijo— "tengamos la vacuna". Es contra este fetichismo perfectamente ingenuo que tenemos que pensar.

No porque no vayamos a estar primeros en la fila, claro, el día (tal parece, de acuerdo a las últimas noticias, que cercano) en que por fin "tengamos la vacuna". Sino porque si nada cambia en los modos en los que se fabrican, se venden y se compran las vacunas en el mundo, el día en que por fin "tengamos la vacuna" solo habrá cambiado el hecho de que de esta peste no nos vamos a morir. Y porque si nada cambia en los modos en los que producimos nuestros animales y el forraje para nuestros animales, después de esta pandemia, parece, vendrá otra. Eso no será una mala noticia para todos: a la industria farmacéutica le seguirá yendo cada vez mejor, pero nosotros pasaremos los años que nos quedan haciendo (en el mejor de los casos: si seguimos teniendo un gobierno que considere, como lo hace el que tenemos, que la salud es un derecho humano que tiene la obligación de garantizar) lo que nos dicen los que saben cómo hacer para evitar que nos muramos muchos más.

3.

El carácter mundial de la crisis que atravesamos plantea una tensión evidente con el alcance nacional de las medidas que pueden adoptar los más eficaces y poderosos actores con los que contamos para conjurarla, que son –ya quedó dicho– los Estados nacionales. Pero la escala “nacional” no es solo la de las medidas de política pública que pueden y deben adoptar los Estados de los países en los que se organiza la convivencia de los hombres y las mujeres en el mundo, sino también la de las escenas en las que puede organizarse la discusión entre esos hombres y mujeres y la formación de la “opinión pública” que resulta, en cualquier país democrático, de esa discusión. Políticas públicas nacionales, opinión pública nacional: la idea de “lo público” está organizada, en los tiempos que solemos llamar “modernos”, a la escala de las naciones-Estados que tenemos, y eso plantea un problema cuando los problemas que debemos enfrentar tienen, como es el caso de la pandemia que hoy preocupa al mundo, una escala manifiestamente otra. Jürgen Habermas dice, en *Ciencia y técnica como ideología*, que una sociedad democrática debe estimular el diálogo entre los tres vértices del triángulo que forman los que gobiernan, “los que saben” (el sistema científico, tecnológico y universitario) y la opinión pública ciudadana.

Pues bien: uno de los grandes desafíos que nos plantea esta pandemia es el de pensar cómo organizar una “opinión pública” –digamos así– “más-que-nacional”: internacional, transnacional, en condiciones de plantearse de manera democrática, con eficacia, y con capacidad para incidir en los comportamientos de los actores –también, es obvio, más-que-nacionales– que toman las decisiones que importan en el mundo, los grandes problemas y las grandes soluciones que reclaman esos problemas que enfrenta hoy la humanidad. Esta última palabra, o la posibilidad o la necesidad de volver a articular esta palabra, es tal vez la gran conquista que nos deje toda esta situación tan desgraciada. No es una palabra nueva, claro, pero la forma nacional-estatal de organización de nuestras vidas suele hacernos imaginar nuestras identidades a una escala más local. Nos pensamos, en efecto, como ciudadanos y ciudadanas de nuestros países, nos imaginamos integrando colectivos nacionales. Es natural, y además está bien: nos pensamos integrando las comunidades que dan sentido a nuestras vidas y en las que nos reconocemos. Pero tal vez haya llegado la hora de pensar cómo constituir la identidad de este sujeto mayor del que vamos aprendiendo que formamos parte de modo incontrastable: la humanidad.

“Un tenue nosotros humano...”

1.

Estamos ante un gran tema de la filosofía y de la política modernas. “Nadie puede ser tan ciudadano del mundo como es ciudadano de su país”, escribe Hannah Arendt en el inicio de las inspiradas páginas que dedica a su maestro Karl Jaspers en ese libro precioso que es *Hombres en tiempos de oscuridad*, y por eso la noción misma de un gobierno mundial resulta inaceptable. “Un ciudadano es por definición un ciudadano entre ciudadanos de un país entre países” (Arendt, 1990: 67), y por tal motivo es necesario rechazar la idea o la utopía o el sueño loco de cualquier forma de estado mundial soberano, que, lejos de ser la condición para una soberanía mundial, sería el fin de toda ciudadanía. Es necesario, entonces, rechazar la idea o el proyecto de semejante monstruosidad, pero *no* es necesario tirar al bebé con el agua sucia y dejar de lado lo que la experiencia contemporánea nos ha enseñado sobre la importancia de pensar los problemas que nos plantea el reconocimiento de la existencia de ese sujeto del que, decíamos, formamos parte, y al que damos el nombre de “humanidad”. Porque, como dice Arendt pensando en los escritos de Jaspers de después de la segunda guerra mundial y a propósito de sus enseñanzas, “la humanidad, que para todas las generaciones anteriores no fue más que un concepto o un ideal, se ha convertido en parte de una realidad urgente” (Arendt, 1990: 68).

La humanidad, entonces, ha dejado de ser una idea de la filosofía (o de la literatura, o de la utopía) y se ha vuelto una realidad política. “Parte de una realidad”, dice Arendt, signada por el desarrollo tecnológico, por la experiencia del holocausto y por el riesgo de la destrucción global. Frente a eso, la idea de la humanidad que se vuelve urgente pensar no es ya la que podía tener el amable idealismo de la tradición ilustrada (ni siquiera en las sofisticadas versiones de un Kant o un Hegel), sino una sostenida por una solidaridad “negativa”, basada en el temor a la destrucción misma del mundo común, y que reclama como contrapartida una responsabilidad política. Aquí está, me parece, la clave: el viejo concepto “filosófico”, idealista, de “humanidad” se vuelve hoy un concepto político, parte de una realidad política y —me importa subrayar esto especialmente— objeto de un proyecto político. Para Jaspers, ese proyecto era (y para nosotros, hoy, ese proyecto debe ser) el de construir, a partir del peligro inherente a la situación del mundo en el presente, la perspectiva de una humanidad entendida

como una comunidad de hombres y mujeres diferentes reconociéndose, comunicándose y construyendo, a partir de los pasados particulares de cada comunidad, el pasado común de todos y de todas y por lo tanto también la identidad y el futuro posible de esa humanidad siempre en construcción.

2.

En su notable libro *Vida precaria*, escrito poco después de la caída de las Torres Gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, y en respuesta al tipo de reacción dominante en los Estados Unidos después de ese luctuoso acontecimiento, Judith Butler escribe que los ciudadanos y las ciudadanas estadounidenses tuvieron la posibilidad, frente al espanto de esas muertes, de comprender algo de lo insanablemente frágil y precario que tienen siempre nuestras vidas, de comprender que ellos, los ciudadanos y las ciudadanas estadounidenses, no tenían comprada la seguridad de no caer víctimas, ellos también, y a la hora menos pensada, de los dardos y flechazos de la insultante fortuna, de comprender que era necesario desnaturalizar cierta creencia en la "división internacional de la precariedad" que los había llevado durante demasiado tiempo a imaginar que ellos y ellas estaban exentos de los peligros que todo el tiempo amenazaban la vida (y con mucha frecuencia la tomaban) de asiáticos, africanos y sudamericanos, esa gente tan distinta y tan distante

No, dice Butler: en un instante se hizo evidente que nosotros tampoco estábamos a salvo de nada, que nadie está a salvo de nada, y pudimos haber sacado de eso una lección que elegimos no sacar, que no tuvimos el coraje de sacar, y que nos habría hecho más sabios y mejores: la lección de la existencia —dice, con una figura de sutiles resonancias levinasianas— de un "tenue nosotros humano" que ata la vida de cada uno de nosotros a la de los últimos orejones del tarro del planeta, a la de los más desprotegidos hombres y mujeres de todo el mundo. Ese "tenue nosotros humano" es otra forma de lo que Jaspers pensaba como ese piso sobre el que debíamos reconocer el peligro común que amenazaba, que amenaza siempre (que amenaza hoy, sin ir más lejos), a todos los seres humanos de la Tierra; es, como ese peligro y el correlativo temor a la destrucción de todo y de todos, la condición misma (la condición *negativa*, si pudiéramos hablar así) para poder pensar a la humanidad como un sujeto; es, en fin, lo que nos impone la exigencia *política* de conformar a ese sujeto de manera cierta,

efectiva, democrática y plural, y lo que nos obliga a pensar cómo ese sujeto puede construir una voz frente a los peligros que lo acechan y hacer oír esa voz frente a aquellos cuyas decisiones económicas y cuyo poder técnico siguen destruyendo las condiciones mismas para la vida humana en el planeta.

Por supuesto, semejante descubrimiento habría sido particularmente perturbador, y los ciudadanos y las ciudadanas norteamericanas prefirieron (preferimos, dice Butler) no hacerlo. Elegimos, en cambio, sigue diciendo Butler, apurar el trabajo del duelo y salir raudos en nuestros aviones de guerra a matar la suficiente cantidad de afganos y de iraquíes como para que por todos lados quedara claro que aquí había habido un lamentable error. Que con nosotros no. Que nosotros no somos lo mismo. Que nosotros no somos iguales. Pero sí: somos. *Todos* somos. Y eso es lo que situaciones como aquella de 2001 o como esta que hoy protagonizamos en el mundo entero nos permiten o casi nos conminan a entender, porque nos presentan sus evidencias de manera irrefutable, contundente. Somos partes de la humanidad entendida como objeto de tragedias, de catástrofes, de pestes y de cálculos de los poderosos del planeta. Tenemos la obligación de preguntarnos cómo convertirnos en partes de la humanidad entendida como sujeto de la historia y como dueña de su propio destino colectivo.

3.

Son estos temas que apuntamos aquí rápidamente los mismos de los que tres décadas atrás, a comienzos de los años 90 del siglo pasado, se ocupó el filósofo francés Edgar Morin en un libro notable, *Tierra patria*, escrito en colaboración con Anne Brigitte Kern, que nos interesa traer a colación en este punto de nuestro argumento porque allí Morin también hacía de las catástrofes, las tragedias y las hecatombes del mundo, de las que por lo general tomamos conocimiento como espectadores o, más específicamente, como *telespectadores*, la vía o por lo menos una de las vías por las que los hombres y mujeres del planeta nos volvemos capaces de padecer con los otros, de participar de algún modo en sus vidas, de emocionarnos con sus desdichas y, de esa manera, de sentirnos tocados, afectados, por una compasión del corazón, por un humanismo del espíritu, por un universalismo "verdadero" y plural que, sin impedirnos comprender y respetar las diferencias entre los pueblos y entre las culturas, nos transmite al mismo tiempo un sentimiento, una comprensión y un

desafío: el sentimiento de pertenecer a la misma comunidad de destino, la comprensión de que hay problemas propiamente mundiales y el desafío de hacer de ese sentimiento y esa comprensión los puntos de partida o los pilares de una conciencia y una identidad común, planetaria, humana (cf. Morin, 2006: 40-41).

No hay duda del interés que estas frases de Morin tienen para nosotros hoy, en este contexto de pandemia y aislamiento en los que una experiencia se nos ha vuelto repetida, habitual: prendemos la televisión a la hora del noticiero de la noche y vemos que en cualquier lugar del mundo, en el Estado de Nueva York o en el de San Pablo, en Roma o en algún pueblo de la provincia de Jujuy, alguien (o a veces una máquina, una excavadora, que hace más rápido el trabajo) cava una o veinte o doscientas tumbas que presentan, todas, una característica en la que no podemos dejar de reparar: todas ellas tienen el tamaño de nuestro cuerpo, en todas ellas cabría nuestro cuerpo, cualquiera de ellas podría estarnos destinada. ¿Cómo no tener la sensación, la experiencia, la evidencia casi inmediata de ese "tenue nosotros humanos" del que nos hablaba Butler, cómo no tener, de un solo golpe y al mismo tiempo, la comprensión de la verdad incontestable que esas imágenes transmiten y del reto que esa comprensión necesariamente nos plantea: de la verdad de que, como decía Morin, hay una entidad global, planetaria, "la especie humana", a la que pertenecemos (a la que pertenecemos, si pudiéramos hablar de esta manera, "objetivamente", "negativamente"), y del reto de contribuir a que hacer de esa "entidad" negativa una "identidad" positiva, de ese objeto un sujeto, de esa especie humana una humanidad?

Democracia y cosmopolitismo

1.

Frente a un problema planetario, entonces, frente a un peligro, a una amenaza planetaria, es necesario que la humanidad, ya no como sueño de la filosofía sino como realidad de la política, se constituya como tal sujeto *político* en condiciones de tomar en sus manos su destino. Por supuesto, esto (el paso o el salto, si puedo decirlo de este modo, de una "especie humana" en-sí a una "humanidad" para-sí) no ocurrirá de un golpe ni como consecuencia de ninguna iluminación repentina. Al contrario: lo que vuelve interesante el desafío es que el camino que debemos recorrer

hacia ese punto de llegada es el camino que nos marcan los instrumentos que tenemos, los actores que tenemos, los *únicos* actores relevantes y con capacidad de acción en esta coyuntura que tenemos, que son, lo repetimos, los Estados nacionales.

Que hoy tenemos que fortalecer, entonces y en resumen, en dos perspectivas complementarias: hacia adentro de sus propias fronteras, en su relación con sus ciudadanías, en una perspectiva democrática y tendiente al cuidado (y no a la vigilancia ni a la represión ni al control) de las personas; hacia afuera, en su relación con las otras comunidades políticas del planeta, en una perspectiva cosmopolita y tendiente, no al refuerzo de las identidades, las historias, los pasados y los futuros particulares de cada una, sino a la generación de las condiciones en las que pueda instituirse, organizarse, comunicarse y expresarse ese sujeto colectivo al que hemos dado aquí el nombre clásico de humanidad. ¿Es pedirle mucho a los Estados que tenemos? Por supuesto que es pedirles mucho, pero podemos empezar por algún lado: en América Latina es necesario retomar (es necesario que los pueblos y que los gobiernos de nuestros Estados retomen) la larga búsqueda de una integración regional que no carece de mojones importantes en el pasado más remoto y en el más cercano, que se ha intentado y que se ha frustrado una y otra vez y que hoy, en este tiempo que ciertamente no luce como el más propicio, se vuelve más necesaria que nunca.

Una América Latina unida, integrada, pensándose a sí misma y pensando, desde sí misma, a la humanidad en su conjunto, puede ser un camino –en todo caso, es el que nosotros tenemos a la mano– para la construcción plural, democrática, de esa misma humanidad como algo más que la víctima de los virus que a repetición se dirigen contra ella, como algo más que el mercado para la venta de las vacunas que a repetición se le ofrecen como la solución a todas sus desdichas: como el sujeto activo de su propia existencia colectiva. No sería poca cosa que nuestras universidades, atentas ellas también al llamado a una necesaria integración de sus esfuerzos en toda la región, pudieran funcionar como dinamizadoras (al mismo tiempo que como instancias de reflexión teórica) de este proceso.

2.

Caminar hacia lo universal, pues, *desde* América Latina, y hacerlo de la mano de nuestras universidades. Que contienen en su propio nombre su vocación o su apuesta universalista, al mismo

tiempo que miran a esa universalidad de lo humano desde su arraigo concreto en un *territorio* particular y en unos *sistemas universitarios* que, desde los años de la formación de las grandes universidades francesas y alemanas, recogen su orientación y su sentido de su relación con la cultura, las leyes y los límites de los Estados nacionales por referencia a los cuales se organizan, se nombran y se piensan. Pero que desde ese doble arraigo o referencia local y nacional deben ser capaces de pensar su propio carácter universal, ecuménico, *humanista*: pensar la causa de la humanidad y pensarse en relación con esa causa. Pero no en abstracto, sino a partir de su compromiso muy concreto con la causa de los pueblos de nuestro continente latinoamericano.

Así lo hicieron –primero– los jóvenes universitarios de comienzos del siglo XIX bajo el signo de la revolución y de la independencia: Hugo Biaggini (2012) ha destacado la importancia de la vocación integracionista de los miembros de esa juventud universitaria de los años finales de nuestros virreinos en el espíritu de aquellas jornadas emancipatorias. Así lo hicieron –después– los jóvenes universitarios de la primera mitad del XX, de Córdoba a México y de Lima a La Habana, bajo el signo de la reforma y de los progresos de la libertad. Así quisieron hacerlo, menos los jóvenes universitarios que *los gobiernos progresistas* de nuestros países (tal vez haya que buscar justamente en este carácter jacobino de esta vocación su mayor límite) a comienzos de ese siglo XXI, sin encontrar en general en nuestras instituciones el eco que esperaban para semejante impulso, por eso mismo interrumpido tan pronto como los aires de época cambiaron.

Habrà que recoger todas esas experiencias, volver a pensarlas y volver a pensar las causas de sus frustraciones, *al mismo tiempo* que se avanza de manera decidida en una integración regional efectiva, no solo de algunos grupos de investigación de distintas universidades, no solo de algunas universidades o grupos de universidades, no solo de algunas "redes", como las hay muchas y ciertamente muy valiosas, *sino de los propios sistemas universitarios nacionales*, a los que todavía les falta dar muchos pasos en esa indispensable dirección. Un sistema universitario latinoamericano integrado podrá, además de ayudar a pensar y *a forjar* una integración política regional de mayor alcance, contribuir a la generación de una opinión pública regional informada y crítica, y a la posibilidad de que la opinión pública *mundial* pueda empezar a organizarse sobre otras bases, menos ideológicas, menos reproductoras de las ideologías dominantes en el planeta.

Formas de la razón

1.

Muchas veces se ha destacado el carácter crítico, destructivo, incluso *demoledor* del pensamiento sobre el pensamiento, del conocer sobre el conocer, de René Descartes (Jacques Derrida llamaba la atención sobre la fuerza de la invitación cartesiana a "demoler la casa en que se habita", que era la "casa" de los saberes establecidos, de las ideologías aceptadas... y *del latín* como lengua de la Universidad: "*J'écris en français*", escribía Descartes): pensar era criticar, revisar lo que se sabía, impugnar lo que estaba establecido, dudar de todo y de los propios marcos en los que ese todo venía siendo pensado.

Sin embargo, y esto también se ha dicho incontables veces, esa "duda" tenía en Descartes un valor perfectamente instrumental: se dudaba de todo solo para alcanzar un punto a partir del cual, sobre el fundamento de una certeza mínima pero sólida, empezar a construir de nuevo el edificio de un saber ahora sí confiable. Se demolía una casa solo para levantar en su lugar otra, mejor. Descartes, en efecto, es crítico de los saberes establecidos solo hasta el momento en el que logra encontrar ese fundamento a partir del cual volverse constructivo, *edificante*: capaz de pensar una razón que funcione como un instrumento para aprehender el mundo, para conquistarlo y para apropiarse de él. Un instrumento útil. En Descartes, como escribió alguna vez el filósofo chileno Willy Thayer, encontramos la impugnación de la vieja universidad medieval, latina. Pero también la fundación (o la condición filosófica para la posterior fundación) de la nueva universidad napoleónica, profesional, moderna. Una inspiración para los pensamientos críticos de todos los tiempos, que deben imitar ese gesto de incomodidad y duda frente a lo establecido, de rechazo de las verdades heredadas, pero también una base sólida para pensar el tipo de saber que, seguro ya de sí mismo, pudiera eximirse de la tarea de perpetuarse en ese ademán introspectivo y de lanzarse más bien al mundo para conquistarlo, a la naturaleza para poseerla, a los cuerpos para curarlos, a la sociedad para administrarla, al capitalismo para servirlo.

Por ese motivo Raúl Zaffaroni comienza su interesantísimo y muy potente *La Pachamama y el humano* con una crítica muy radical al pensamiento (al pensamiento sobre el mundo y al pensamiento sobre el pensamiento) de Descartes: pensar otro modo de relacionarnos con la

naturaleza, con la Tierra, dice Zaffaroni, dejar de pensar al planeta como una cantera o como un supermercado (en todo caso: como un objeto o una colección de objetos), exige empezar a pensar de nuevo, desde una perspectiva diferente a la que nos propone la gran tradición racionalista moderna, el propio instrumento con el que pensamos: nuestra razón.

2.

Lo que aquí estoy proponiendo, en relación con el funcionamiento de nuestras universidades, es quizás bastante más modesto. Es, en la línea de lo que desde *El conflicto de las facultades* de Immanuel Kant se ha vuelto posible pensar en la tradición filosófica alemana, la necesidad de que, junto con una razón instrumental, cosificadora, orientada a la manipulación y apropiación del mundo, a la explotación de la naturaleza y a la cura de los cuerpos, pueda existir en nuestras universidades por lo menos una cierta forma o un cierto tipo de razón, y *por lo menos una cierta zona, un cierto pliegue interno de nuestra vida institucional*, cuya tarea sea realizar ese trabajo crítico de reflexión, de torsión sobre sí misma (de la razón sobre la propia razón, de la Universidad sobre la propia Universidad) y de examen de sus propias condiciones, de sus propias circunstancias, de sus propios lenguajes, de sus propios límites y de las consecuencias de sus propios enunciados. Sin ese trabajo reflexivo o crítico, la razón científica y la propia Universidad corren el riesgo de volverse dogmáticas y potencialmente cómplices de las peores atrocidades.

Es necesario que nuestras universidades, frente a una forma dominante de la razón –digamos– “extractivista” (que no rige solo nuestra vida universitaria, sino también, antes y sobre todo, nuestra vida social y productiva), sean capaces de desplegar un pensamiento crítico de ese instrumentalismo, de ese extractivismo, de ese manipuleo, con un doble propósito: *hacia adentro* de la propia vida universitaria, servir de instancia de discusión de los riesgos de que los saberes que la propia Universidad produce incurran en las formas más previsibles y condenables de complicidad con lógicas sociales que la Universidad tiene la obligación de discutir y combatir; *hacia fuera* de la vida universitaria, servir de orientación e insumo para unas discusiones *públicas* (que me gustaría insistir en que es necesario que superen las fronteras de las “opiniones públicas” organizadas en función de los límites de los Estados nacionales) que es necesario que sirvan de conjuro y de instrumento de

combate contra la hegemonía de esas lógicas que se vienen revelando destructivas de las condiciones mismas para la vida humana en el planeta.

Recogiendo las velas

1.

Los tres primeros lustros de este siglo estuvieron caracterizados, en buena parte de América Latina, por la llegada al gobierno de nuestros países de partidos y líderes políticos de base popular y orientación política democrática y avanzada que produjeron un conjunto de transformaciones relevantes en la vida de nuestras sociedades. En ese marco son especialmente destacables las políticas que se desarrollaron en el campo educativo en general y en el universitario –que es el que aquí nos interesa– en particular. Promediando ese ciclo político regional, un acontecimiento especialmente destacable condensa y cristaliza en un texto de enorme importancia el espíritu que animó a todos estos cambios, y deja plasmado de manera perdurable, en una fórmula epigramática y contundente, lo que quizás constituya el gran legado de esos años.

Que me gustaría sugerir que fue, más allá de la importancia de esta o aquella transformación normativa o institucional particular aquí o allá, un cambio de naturaleza *conceptual*. En efecto, lo que en materia universitaria nos dejaron esos años de fuerte democratización de nuestra vida social, cultural y educativa es *una nueva manera de concebir la educación superior*, que por primera vez en nuestra historia, para no decir que por primera vez en la historia, a secas, pudo pensarse (y pudo dejarse por escrito que debía seguir pensándose en el futuro) como un bien público y social, como un derecho humano universal y como una responsabilidad de los Estados. La educación superior, entonces, como un bien público, como parte de la cosa pública, de la res pública, y no como una mercancía transable. La educación superior como un derecho humano universal, y no como un privilegio o una prerrogativa de algunos en detrimento de otros. Y la educación superior como una responsabilidad de los Estados, que son los únicos que pueden garantizar ese tratamiento no mercantil de ese bien colectivo y ese derecho universal que es la educación superior.

La fórmula que acabamos de presentar es la que luce en el inicio de la Declaración Final de la Conferencia Regional de Educación Superior organizada por el IESALC de la UNESCO y reunida en

Cartagena de Indias en el año 2008, y nadie dirá que no establece un cambio decisivo en los modos de representación y de autorepresentación de las instituciones de educación superior (en particular las más antiguas y prestigiosas de ellas en la historia de la cultura de Occidente: las universidades), que siempre se pensaron a sí mismas, y que siempre fueron pensadas, como lo que siempre fueron: eficaces máquinas de fabricar élites, y a las que ahora se les reclama repensarse como instituciones encargadas de garantizar lo que por primera vez puede pensarse como un derecho que es o que tiene que ser de todo el mundo.

2.

Pero conviene precisar un poco lo que quiere decir este "todo el mundo". En nuestro país el principio de la educación superior como un derecho universal fue incorporado incluso, en la muy recuperable reforma de 2015, al cuerpo de la ley que rige el funcionamiento de las instituciones de ese nivel educativo, lo que es sin duda una gran cosa, pero en contrapartida no ha dejado de pensarse (incluso en las especificaciones de lo que hay que entender por tal derecho que propone el texto reformado de esa ley) como un derecho *individual*. Universal, cierto, en el sentido de que debe ser un derecho de *todos* los individuos, incluso y sobre todo de aquellos que por diversas razones estuvieron tradicionalmente más alejados de la posibilidad efectiva de ejercerlo. Pero en todo caso, siempre, individual.

Contra esa simplificación del asunto, y contra una segunda simplificación, complementaria, que es la que consiste en suponer que el derecho a la educación superior es el derecho a lo que las instituciones de educación superior hacen en un único terreno: el terreno de la formación, querría sugerir aquí que es necesario pensar también en el derecho a la educación superior como un derecho colectivo del pueblo, y como el derecho de ese pueblo a usufructuar los beneficios de lo que esas instituciones de educación superior (característicamente, entre ellas, las universidades) hacen también, *además* de en el terreno formativo, en los terrenos de la producción de conocimiento y de la articulación con las organizaciones sociales de los territorios, con la opinión pública y con los distintos niveles del gobierno del Estado.

Decir que la educación superior es un derecho del pueblo quiere decir, entonces, que el pueblo tiene (es decir: tiene que tener, y porque tiene que tener es necesario que el Estado se ocupe de

garantizar que tenga) derecho a que las instituciones de ese nivel educativo le proporcionen los profesionales (y los académicos y los científicos y los técnicos y los docentes), le proporcionen los conocimientos (que nuestras universidades tienen que aprender a articular y a poner a circular en otros lenguajes, distintos de las criptolenguas en las que promueve sus conversaciones de intramuros) y desplieguen las acciones que ese pueblo necesita (verbo este al que no damos, por supuesto, ningún sentido utilitarista ni instrumental) para su desarrollo, su realización y—si no es un exceso retórico hablar de esta manera—su felicidad.

3.

Resumo y termino. En el actual contexto de crisis sanitaria en todo el mundo, y mirando al escenario que se abrirá cuando esta crisis (que todos los que saben sobre el asunto nos vienen advirtiendo que, a menos que muchas cosas cambien, no será la última: que si el problema que tenemos no es el covid-19, sino los desequilibrios estructurales que lo producen como a un síntoma, debemos prepararnos para otras situaciones parecidas en los tiempos por venir), las universidades tienen la obligación de repensar ese conjunto de funciones que despliegan atendiendo a un conjunto de nuevos desafíos. Uno es el de volverse interlocutoras audibles y reconocidas tanto de las ciudadanías y las opiniones públicas de nuestros países como de los gobiernos democráticos de nuestros estados. Otro es el de propiciar formas de trabajo académico que alienten (e incluso prefiguren) estrategias de integración regional latinoamericana que deben desplegarse también a nivel de esos gobiernos de nuestros estados a fin de potenciar su capacidad para contribuir a conjurar la crisis actual, a prevenir crisis futuras y a defender la soberanía política, económica, alimentaria y aun farmacológica de nuestros pueblos, que de otro modo seguirán estando indemnes y a merced de los poderes concentrados del capitalismo global.

El ideario de la integración latinoamericana animó la historia de nuestras universidades desde los años de la emancipación y la independencia, pasando por el ciclo de cuatro décadas que se tiende entre la Reforma Universitaria de 1918 y la Revolución Cubana de 1959, hasta las experiencias democráticas avanzadas de años más recientes. En esos años más recientes hubo un cierto impulso a la integración regional universitaria promovida (por así decir, "de arriba abajo") por unos gobiernos

que entendieron la necesidad de avanzar en el sentido de la integración latinoamericana y quisieron que las universidades acompañaran ese impulso. No funcionó, y ese designio encontró incluso en las propias universidades fuertes resistencias. Hoy, en un contexto político regional muy diferente, es necesario pensar, al revés, que nuestras universidades pueden y deben volverse, ellas, promotoras y aun, repito, prefiguradoras de una unidad política regional cada vez más gritonamente indispensable, incluso para superarla y pensar desde ahí, a partir de ahí, honrando la vocación de universalidad inscrita en su propio nombre, su compromiso con la humanidad en su conjunto. No es solo a la escala acotada de nuestros países que es necesario pensar a la Universidad como derecho colectivo del pueblo.

Bibliografía citada

- ❖ Arendt, H., 1990. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona.
- ❖ Biagini, H., 2012. *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- ❖ Butler, J., 2006. *Vida precaria*, Paidós, Buenos Aires.
- ❖ Derrida, J., 1995. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Paidós, Barcelona.
- ❖ Habermas, J., 1986. *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid.
- ❖ Kant, I., 2004. *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires.
- ❖ Morin, Edgar, 2006. *Tierra patria* (en colaboración con Anne Brigitte Kern), Nueva Visión, Buenos Aires.
- ❖ Thayer, W., 1996. *La crisis no moderna de la Universidad moderna*, Cuarto propio, Santiago de Chile.
- ❖ Zaffaroni, R., 2011. *La Pachamama y el humano*, Colihue y Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires.

Documentos:

- ❖ IESALC (UNESCO), 2008. Declaración final de la II Conferencia Regional de Educación Superior, Cartagena de Indias.

