

Tareas intelectuales en la encrucijada latinoamericana

Diego Tatián*

En el presente texto se indaga acerca del lugar que adoptan las intervenciones intelectuales en el actual proceso político latinoamericano. Las tareas aquí propuestas y relevadas conciernen al estatuto de la lengua, a la condición de la memoria y la referencia a los derechos humanos que vertebraron parte del discurso público en la historia reciente, así como a la “cuestión democrática”. Estas diferentes dimensiones de la tarea intelectual no son autónomas sino superpuestas. Finalmente, se establece una referencia a la Universidad en tanto laboratorio de ideas frente a los procesos mencionados.

Contamos con una acepción restringida y una extensa del concepto “intelectual”. Según la acepción más amplia, la vida humana misma es considerada una vida en las ideas: no hay cuerpo despojado de la capacidad de pensar. Como tales, los seres humanos son intelectuales, no existe quien no lo sea.

Según la acepción restringida y estricta en la que vamos a detenernos, intelectual es, en primer lugar, quien lleva una forma de vida determinada por el estudio y por la puesta en compromiso de ese estudio. Por dedicación al estudio se entiende aquí una forma de vida que, como cualquier otra, se define por el tiempo consagrado a una actividad. En este caso, esa actividad es la de escuchar, mirar, leer, pensar, hablar, escribir, preguntar, dudar, interpretar, hacer algo consigo mismo a partir de ideas, hacer algo con otros a partir de experiencias, ser afectado por el mundo de una cierta manera.

En segundo término, intelectual es quien –toma esta expresión del Kant tardío– hace un “uso público de la razón”, es decir, somete pensamientos a la consideración de un público (de lectores, de escuchas), al que busca influenciar. Ese uso de la razón que llamamos “público” suele asumir la forma de un debate, de una contienda de ideas, dado que su objeto, los asuntos humanos, es contingente y equívoco (no admite tanto un conocimiento como una interpretación).

Además, conforme una definición clásica, intelectual es quien se inmiscuye en aquello para lo que no ha sido preparado, ni tiene estricta competencia; en lo que no le compete ni le corresponde, y esto último en un doble sentido; disciplinar: como explicitación de un interés por la variedad del mundo desde una perspectiva no especializada; y social: adopción de conflictos remotos –y próximos, pero ajenos– como propios. En otras palabras, una curiosidad (por los otros, la historia, el “mun-

* Universidad Nacional de Córdoba – CONICET.

do”), que no tiene una funcionalidad inmediata para su propia existencia como ser social [e.d.: se puede vivir, la gran mayoría de la gente lo hace, sin esa curiosidad y sin ese interés].

Asimismo, intelectual es quien trabaja con las palabras, los conceptos y los significados, y a ellos subordina el conocimiento; quien se ocupa no tanto de generar y acumular conocimiento como de desentrañar y producir sentidos (“las ideas y las categorías del pensamiento, decía Marx, son producidas por los seres humanos exactamente como lo son la pana, la seda y la gabardina”). Su tarea clásica ha sido la de interpretar ese caso particular del libro del mundo que es el texto social –lo que los seres humanos, sabiéndolo o no, hacen con sus vidas en comunidad–; también el ejercicio de una capacidad extraña, contigua a esta tarea de interpretación, que Kant llamó “facultad de juzgar” (hay un ulterior cometido de ese trabajo que no se restringe a la interpretación sino que más bien, procura abrir el mundo –es decir llevar a cabo un trabajo sobre el límite de lo pensable y lo impensable–).

Finalmente, intelectual es quien toma partido en relación a las fuerzas sociales en conflicto. Y esta toma de partido, se inscribe en una encrucijada de crítica y memoria.

El término “intelectuales” así concebido, en resumen, refiere a personas que llevan una forma de vida dedicada al estudio (a las palabras, a la lectura, la conversación y la escritura); que hacen un uso público de su capacidad de pensar; que se interesan y se ocupan de cosas que exceden sus conocimientos y sus intereses materiales estrictos; que interpretan significados y también producen otros con los que abrir el mundo; que ejercen su capacidad de juzgar de manera crítica; que (se) sostienen (en) una memoria, y que toman partido.

Esta aproximación es, como resulta evidente, discutible y provisoria. Me valgo de ella para detenerme en tres tareas específicas –por supuesto no las únicas–, que según mi opinión, pueden serle adjudicadas en la actual circunstancia latinoamericana. Ellas son:

- 1) *Evitar la imposición de una lengua única*; preservar el lugar de lenguajes extraños, no comunicativos, ni argumentativos, en la conversación pública latinoamericana de los seres humanos respecto de sí mismos.
- 2) *Salir del paradigma de la memoria* –lo que no equivale a abjurar de ella– como “horizonte insuperable de nuestro tiempo”. Más precisamente, ocupar una encrucijada entre invención y memoria –entre un *ethos* de la ruina y una potencia crítica; entre una atención por los derrotados de la historia y el ejercicio de una potencia del pensamiento.
- 3) *Mantener abierta la cuestión democrática*. Impedir su reificación y naturalización, y más bien considerar la democracia como la autoinstitución ininterrumpida, conflictiva y siempre incompleta de una determinada forma de vida en común.

Estos tres registros se intersecan y se superponen en más de un punto.

Contra la lengua única

La preservación de la inactualidad es un presupuesto lógico de la crítica, cuyo objeto es siempre una situación actual. En ello, en la encrucijada de memoria e invención, radica una contribución democrática mayor de la tarea intelectual. El sentido de la palabra democracia y la democracia como práctica efectiva, se juega en defensa del plurilingüe, connatural a la adopción de formas de vida política que respetan la diversidad propia de cualquier colectivo; se juega en la capacidad de resistir la imposición de una lengua única –o binaria–, que busca prosperar mediante la reducción de los significados sociales a una mínima expresión de pensamiento e imaginación –más simple: que busca prosperar mediante la reducción del habla al formato de los *media*–

Acaso sea ese uno de los más inadvertidos legados de la tradición intelectual latinoamericana: mostrar la carnadura ideológica de las palabras naturalizadas –que no siempre son las mismas– en la manera de hablar dominante que invade los relatos sociales; resistir la imposición de un monolingüismo que pretende hacerse pasar por obvio; inventar nuevas maneras de hablar capaces de precipitar una y otra vez “la obra de la libertad”, y también preservar de su extinción burocrática el anhelo de cambiar la vida y comprender el mundo.

Pero hay otro registro del trabajo en la lengua, que solo en apariencia es menos político. En los años 50, el joven Günter Grass respondía al problema de “escribir después de Auschwitz” con una palabra: “ascetismo”. El trabajo literario de esos años –recuerda el escritor– estuvo marcado por una completa “renuncia a los colores puros” y una voluntad de permanencia en el gris; por una abjuración de cualquier magnitud absoluta, necesariamente ideológica, y una abdicación de las creencias para “instalarse en la sola duda, que daba a todo, hasta al mismo arco iris, un matiz grisáceo”. Trabajar con un lenguaje dañado, sobre materiales innobles, “acabar con las metáforas de genitivo” y “renunciar a los vagos ambientes pretendidamente rilkeanos y al tono cuidado de la literatura de cámara”.¹ La reflexión de Grass buscaba intencionar una objetividad con la cual las palabras pudieran entrar en sintonía, ya desde sus primeros poemas y composiciones dramáticas, así como en sus grandes textos –*El tambor de hojalata*, *Años de perro* o *El rodaballo*– y hasta sus piezas narrativas últimas. En la veta abierta por Adorno en *Mínima Moralia*, Günter Grass continúa así una ya larga tarea de pensamiento sobre algo ineludible: la “conciencia de las palabras”, el registro que la muerte ha dejado en la lengua, la ética que acompaña al oficio de escribir.

En tres de los más grandes escritores argentinos –me refiero a Macedonio Fernández, a Juan L. Ortiz y a Jorge Luis Borges–, podemos sentir algo común, algo que llamaría un estado de felicidad de la lengua, la literatura como pura celebración. Pero esa lengua no ha salido indemne ni ha quedado absuelta después del

1. Günter, Grass (1999). *Pensar después de Auschwitz*. Paidós, Barcelona.

Terror ejercido por la última dictadura cívico militar; una espectralidad la acompaña desde aquellos tiempos. Desde entonces, en la lengua, en la intimidad de la lengua aún por explorar, no hay felicidad, no hay humor, no hay éxtasis; hay una gravedad. Hay un anhelo de verdad, o el anhelo de una palabra que alcance, si no a decir, al menos a entrar en sintonía con algo que ha dejado su marca en los cuerpos, en las almas, en los sueños de los que duermen.

La conciencia de las palabras acusa la conmoción que la tragedia le ha inferido al idioma en suburbios de lenguaje como la poesía pública de Juan Gelman, o en la poesía despojada –sin mayúsculas, sin adjetivos, sin signos de puntuación y casi secreta de Oscar del Barco– escribe: “el día recorre las hierbas / con sus muertos / el día tú-él de polvo / en el viento / pasarás por el ojo”; o: “en el abandono / del sol / en la niebla / del hierro / tú-él / muertos”; o: “terrible es el llanto del animal /en la trampa /el animal pone su otra mejilla /y alaba”.

El giro de la memoria a la invención política

En las últimas décadas es posible corroborar un giro o un trayecto que va de la emancipación al duelo; de una potencia afirmativa común al testimonio de lo impresentable; del horizonte trazado por el reino de la libertad al genocidio como eterno presente; de los no nacidos a los muertos; en suma, de una cultura de la revolución a una cultura de la memoria. El acontecimiento radical de la historia –dice Rancière– no está desde entonces en el futuro por venir, sino en el horror ya sucedido; la política y el arte ceden su lugar a la ética.² Como antes por el absoluto revolucionario, la imaginación democrática corre el riesgo de paralizarse por el imperativo de memoria que el ángel benjaminiano antepone a todo progresismo, para detenerse en las ruinas acumuladas de la historia.

Una importante dimensión de esto que llamamos aquí “giro de la revolución a la memoria” –que en la Argentina tiene lugar desde hace más de treinta años– fue la irrupción de los derechos humanos como referencia organizadora de la conciencia colectiva –o al menos de una buena parte de ella–. La experiencia del totalitarismo y el terrorismo de Estado en diferentes partes del mundo, condujeron a revisar la crítica de los derechos humanos que encuentra su formulación canónica en *La cuestión judía*, donde Marx entiende los derechos del hombre como derechos de los miembros de la sociedad burguesa, del hombre separado del hombre y de la colectividad. En un ensayo ya clásico escrito en 1979 a partir de las luchas llevadas adelante por los disidentes de las “democracias populares” del este, Claude Lefort –autor decisivo en el giro postrevolucionario de la política emancipatoria– había sustraído el concepto de derechos humanos de esta crítica y lo había recuperado para la cultura de izquierda con el propósito de “poner en evidencia la

2. Jacques, Rancière (2005). *El giro ético de la estética y la política*. Palinodia, Santiago de Chile.

dimensión simbólica de los derechos del hombre, demostrando que acabó por ser constitutiva de la sociedad política”.³ El reconocimiento de las libertades y la protección de los derechos desplazan cualquier tentación del Todo y de lo Uno, en favor de una sociedad civil a la que es inherente una multiplicidad sin síntesis, indeterminada, imposible de reducir a una totalidad autotransparente (o a una división única que también lo sería).

El giro hacia los derechos humanos de la izquierda argentina y latinoamericana es lo decisivo de la cultura política nacida bajo la experiencia del Terror ejercido desde el Estado. El movimiento de derechos humanos a que dio lugar se inscribe el significado central de la memoria, una de cuyas tareas –aunque no la única– ha sido la de impedir que el negacionismo prospere. El anhelo revolucionario y el horizonte emancipatorio ceden pues su lugar al trabajo de la memoria. La memoria no es un concepto individual ni meramente psicológico, sino colectivo y político. Incluso quienes han nacido muchos años después de un acontecimiento extremo, y por tanto no tienen recuerdos de él, pueden sin embargo participar de una memoria que les ha sido legada, y encontrar en ese acontecimiento un conjunto de significados que dotan de sentido a sus ideas y a sus prácticas, como antes ese sentido era proporcionado por la perspectiva revolucionaria.

Un pensamiento crítico afirmativo en condiciones de disputar el mundo por venir es ante todo un pensamiento capaz de sustraerse al resentimiento. La historia no se dirige inexorablemente hacia una sociedad más justa y por eso mismo el porvenir es objeto de disputa, como también lo son el presente y el pasado. Afirmativo sería un pensamiento que logra sustraerse de la mera negación de lo dado, produce conceptos nuevos, prácticas autónomas y se torna capaz de sobreponerse a una cierta parálisis de la acción política que conlleva la cultura de la memoria.

La construcción de una política no reducida a la memoria, significa una política afirmativa, que produzca hechos y sea capaz de sobreponerse al duelo, imprescindible en los procesos de transición democrática. Asimismo, preservar la política de la nostalgia, porque la nostalgia da lugar a la repetición, y la repetición no es otra cosa que el trabajo del “instinto de muerte” en la política. Una acción y un pensamiento en la encrucijada de las ruinas acumuladas de las generaciones que nos precedieron (como también la justicia que invocan), y el poder de abrir la historia como disputa del presente.

Preservándose de la resignación y del cansancio, la “tradicción oculta” de los siglos XIX y XX que Enzo Traverso ha llamado recientemente “melancolía de izquierda”⁴ provee una melancolía activa que irriga el imaginario revolucionario con el recuerdo de las derrotas (junio de 1848, mayo de 1871, enero de 1919, sep-

3. Claude, Lefort (1990:26). “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*. Nueva Visión, Buenos Aires.

4. Enzo, Traverso (2016). *Mélancolie de gauche: La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*. La Découverte, Paris.

tiembre de 1973...), y una rememoración de los vencidos y de lo vencido como abono para renovar y reimpulsar la invención emancipatoria. Allí inscribe Traverso los nombres de Auguste Blanqui, Walter Benjamin –también, más próximo a nosotros en tantos sentidos, el de Daniel Bensaïd–, o Rosa Luxemburgo, quien en su último artículo, redactado apenas días antes de su asesinato, escribió: “La vía al socialismo está pavimentada de derrotas... En ellas hemos fundado nuestra experiencia, nuestros conocimientos, la fuerza y el idealismo que nos animan”.

Como ha sostenido con insistencia Alain Badiou, para la reanudación de una perspectiva emancipatoria resulta relevante sustraer a la praxis de la representación –clásica en el campo de la izquierda– de las personas como víctimas. No hay víctimas; hay seres humanos, grupos, clases que aunque se encuentren en una situación desfavorecida siempre tienen la posibilidad de revertirla. La idea de víctima resulta funcional al poder porque proyecta una pasividad en la autoconcepción que tiene una persona o un grupo social. Cualquiera sea la situación en la que se halle, un ser humano es ante todo una potencia política-intelectual y una fuerza productiva de acontecimientos sociales; aunque puede encontrarse circunstancialmente escindido, siempre es capaz de recuperar esa potencia de actuar y de pensar que le había sido arrebatada u ocultada, y revertir con ella la situación desfavorecida en la que está circunstancialmente inmerso. La pregunta decisiva no es tanto de qué o quién somos víctimas, sino de qué somos capaces.

La memoria, en tanto vertebradora de la cultura política latinoamericana es el punto de partida para producir un porvenir emancipado, pero no un “horizonte insuperable”.

La cuestión democrática

En lo que concierne al sentido y al destino del conocimiento, las prácticas, el lenguaje y las ideas, mantener abierta la cuestión democrática no es una tarea ex-trínseca ni irrelevante; se activa como una exploración de las posibilidades ínsitas en esa antigua palabra, que conjuga y preserva la interrogación por la igualdad y la diferencia. Mantener abierta la cuestión democrática es articular su existencia a una noción de república, que no silencia el conflicto sino que hace su materia de él. Ese conflicto, el conflicto democrático, desbarata la vieja oposición entre monarquía y república (Montesquieu llamaba a ese conflicto “la guerra oculta de la república”).

Muchas medidas que impulsaron los gobiernos latinoamericanos antes de la actual restauración conservadora, se inscriben en la hasta ahora débil, aunque relevante tradición democrática, que concibe el ejercicio del poder público como una confrontación institucional con intereses incompatibles por lógica, con la posibilidad de una sociedad menos desigual. Una recuperación de la democracia en su sentido popular deberá contar con dos imprescindibles enseñanzas de la historia –complementarias aunque parezcan contradictorias–.

La primera está expresada en una metáfora maquiaveliana: *no se hace una buena política a base de padrenuestros*. Lo que significa que con las intenciones y las convicciones no basta; que al tomar decisiones es necesario considerar los límites que impone lo real, la finitud, la pluralidad irreconciliada y en conflicto, la contingencia, la variabilidad, el interés como motivación profunda de las acciones y las creencias humanas. En este caso, una perspectiva tributaria de la tradición realista asumirá la imposibilidad de llevar adelante un proceso político orientado por la igualdad –o las igualdades– sin contar con aparatos, punteros, dinero, alianzas contra-natura, negociaciones con frecuencia oscuras y demás (pues “pluralidad” no significa solo coexistencia de seres que piensan distinto y deben conversar con tolerancia; significa sobre todo pluralidad de intereses, de grupos solo motivados por la defensa de privilegios, lucha a muerte por la ganancia –y también, por supuesto, contienda de las ideas, construcción de un nuevo régimen de signos, invención de significados en ruptura con el orden dado, etcétera). El problema será lograr que un proceso de transformación no sea devorado por esa materialidad inevitable, ni se reduzca a la pura negociación pragmática, o al todo vale con cualquiera que sea funcional a la preservación o el incremento del poder con el que se cuenta. Las transformaciones radicales –o simplemente sustantivas, o incluso cualesquiera sean que afecten intereses– nunca se producen con discursos puramente morales ni con principios cuya imposición no se responsabiliza de los efectos en el mundo que producen las acciones que los expresan incondicionalmente.

A esta perspectiva, que procura producir efectos orientados por ideas pero sin desconocer ni subestimar las resistencias de lo real, suele dársele el nombre de maquiavelismo.

La segunda enseñanza de la historia –en tensión con la anterior–, es esta: *no se hace una buena política sino a través del respeto irrestricto a las instituciones*. Si quieren prosperar en su cometido, esas instituciones no deberán alejarse de la vida popular –dicho en otros términos, la distancia entre el poder instituyente y el poder instituido debe ser lo más corta posible–.

El centro de la cuestión es si una democracia puede ser emancipatoria y capaz de subordinar la riqueza al pensamiento y la deliberación común. La palabra democracia atesora múltiples y tal vez inagotables capas de sentido; incluye lo que durante muchos años se denominó peyorativamente “democracia formal”. La forma en democracia –lo hemos aprendido a muy alto costo– es esencial a ella, pero también podemos y debemos pensar y ejercer la democracia como democracia social, en tanto extensión de derechos, protección de derechos, producción de derechos, a veces arrebatos de los derechos.

Con la expresión *democracia social* se busca denotar aquí el reconocimiento y la implementación de ciertas formas de reparación que conciernen a sectores sociales que jamás contaron y estuvieron excluidos del debate político y la visibilidad pública; como también el conjunto de medidas que extienden los derechos

que afectan a la integración de los pueblos originarios, a la diversidad sexual, a las condiciones para una inclusión más plena de los inmigrantes de países latinoamericanos o asiáticos (que podría adoptar la consigna de la izquierda intelectual europea contra el fascismo de grupos xenófobos –esa consigna dice: “todo el que está aquí, es de aquí”–; el cuerpo presente en un determinado punto de la tierra como condición suficiente para el acceso a una ciudadanía plena, este precepto conmueve la idea tradicional de nación, o la amplía), etcétera.

La cuestión democrática es aneja al interrogante de cómo pensar la política y cómo intervenir en ella a partir del desvanecimiento del *mito de la revolución* –donde la palabra mito adopta un significado estrictamente antropológico, no peyorativo ni vulgar–.

Un mito se constituye como un conjunto de significados que traza un horizonte de sentido para el colectivo que lo produce, y que se va transmitiendo a través de las generaciones. Existe pues una relación entre mito y política que no puede ser soslayada y que tiene ese significado preciso. La revolución es un mito justamente en ese sentido, cuyo desvanecimiento sume a lo político, a la reflexión, a la intervención, a la teoría y a la praxis, en una fragilidad y en una incertidumbre. Pero; la historia y la política no acaban con el desvanecimiento de lo que llamamos aquí el mito de la revolución; antes bien la historia se halla siempre abierta al acontecimiento y la novedad. No nos hallamos ante un fin, ni ante una clausura de lo político sino, por el contrario frente a un estallido de las luchas, de los combates, de las resistencias, de las sublevaciones...

Irrumpen pues en la esfera pública un conjunto de luchas que no se sintetizan en ninguna parte, que no se articulan por el momento a ningún mito (a no ser que consideremos a la democracia como nuestro mito), y que no encabalgan en un sentido de la historia autoevidente. La historia no va a ninguna parte, no estamos condenados al éxito ni como género ni como individuos ni como sociedad, sino que dependemos de nosotros mismos y de lo que seamos capaces de hacer como seres vivientes en un mundo lleno de injusticias, para transformarlo. No es posible de aquí en más invocar o poner a la historia de nuestra parte. Esta constatación cambia la pregunta, e implica la posibilidad de nuevas repolitizaciones. En los últimos treinta años, en América Latina irrumpieron actores políticos y sociales que –al menos desde una perspectiva de izquierda clásica– no eran relevantes, como por ejemplo el movimiento de desocupados y piqueteros, los indigenismos, las disidencias sexuales, los feminismos, y también el movimiento de derechos humanos que ha sostenido una acción ininterrumpida desde entonces, que se ha convertido en un referente político medular.

La contienda abierta en América Latina es intelectual y cultural, involucra sobre todo la fidelidad a un lenguaje a la vez que la producción de un léxico nuevo. En tanto personas que trabajan con las palabras y las ideas –que dedican su tiempo a ese trabajo–, los intelectuales afrontan el problema de la ideología, de la formación de opinión y de conciencia –cuyo instrumento clásico de las clases dominantes fueron las FF.AA, y que actualmente son las concentraciones mediáticas. La

disputa por la palabra es hoy el centro de gravedad de las democracias latinoamericanas, el nervio de lo que antes llamamos la “cuestión democrática”.

Existe, en efecto, un poder ideológico de acción ininterrumpida. Frente a él, cobra particular relevancia la tarea intelectual clásica que busca desbanalizar, desideologizar y poner en marcha significados diferentes, iniciativas políticas nuevas –pero que sin embargo no estén atadas a la retórica de una humanidad diferente a la que ahora mismo existe. Resulta pues necesario sustraer la política de todo principio de esperanza y de la retórica que le es aneja. No hay esperanza, hay lo que hay, hay esto. ¿Qué somos capaces de hacer?, es la pregunta que desplaza a la cuestión de la esperanza. Y muchas cosas que están sucediendo; experiencias que se acumulan, crean perspectivas impensadas, y constituyen el capital político fundamental para la constitución de una izquierda posible, libertaria, emancipatoria, y también conjetural.

Reservas democráticas contra el neoliberalismo académico

En la universidad, asimismo, el trabajo sobre la lengua, la disputa del porvenir y la construcción democrática son tareas intelectuales imprescindibles. A las que se añaden otras específicas.

En su estudio sobre *La universidad en el siglo XXI*, Boaventura de Sousa Santos propone una globalización contrahegemónica de la universidad como bien público, un internacionalismo afirmativo y alternativo a la actual lógica supranacional del capitalismo, que procura inscribir a la educación en el circuito del consumo a distancia como cualquier mercancía. Ese internacionalismo debería ser capaz de “recuperar el papel de la universidad pública en la definición y resolución colectiva de problemas sociales”, conforme un programa institucional que prevé un privilegio de la extensión, la “investigación-acción”, la “ecología de saberes”, la implementación de talleres de ciencia, etcétera.⁵ Ese programa político de una universidad como laboratorio de un internacionalismo contrahegemónico se propone producir una potencia crítica nueva.

El concepto de “autonomía”, tan importante en las grandes transformaciones de la universidad reformista, pero también en momentos en los que el embate privatizador arrasa la cultura pública, hoy pareciera haberse debilitado en su capacidad política, y una de las grandes discusiones a la que la universidad deberá enfrentarse es la que involucra el concepto de autogobierno. El efecto despolitizador de la transformación en la cultura académica sobredeterminada desde hace veinte años por la “investigación”, vuelve poco a poco cada vez más impracticable las cargas de las llamadas “actividades de gestión” en los actores universitarios que

5. Sousa Santos, Boaventura (2005). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, pp. 51 y ss.

ahora necesitan más tiempo para otras cosas, y no pueden distraerse con la rutina burocrática de expedientes que no redundan en ningún rédito (a no ser económico, y de corto plazo). La imposición burocrática de “tercerizar” o “privatizar” ciertas funciones que antes formaban parte del autogobierno –esencia de la autonomía–, delega la administración de los asuntos universitarios a administradores, más “capacitados” e “idóneos” que los docentes e investigadores –cuya labor se concibe de ahora en más inmunizada del compromiso político–.

Una importante dimensión de la Reforma Universitaria de 1918 –una de sus herencias mayores para un trabajo intelectual que no se desentienda del buen vivir en modo de habitar la Universidad– pone en obra una *Sprachkritik*, una crítica de la lengua que expresa la hegemonía de un momento –es decir lo que hoy llamaríamos una batalla cultural–. En la actual universidad seguramente las palabras son otras que en 1918, pero la tarea es la misma: “emprendedorismo”, “competencias”, “incentivo”, “excelencia”, “mérito”, “innovación”, “transferencia”... reducen a docentes, investigadores y estudiantes a ser emprendedores y empresarios de sí mismos. El proyecto de conversión de la universidad en empresa (que desde 1999 se conoce como en Europa “Plan Bologna”, y como “Proyecto Tuning” para la cooptación de las universidades latinoamericanas a un mercado único de educación superior, junto a universidades privadas y entidades de capacitación empresarial), requiere de una consonante transformación de la subjetividad académica hacia una deriva marcada por la idea de *competencia*. No solo en el sentido de concebir la educación como adquisición de “competencias” para una adecuación más plena al mercado laboral; también en el sentido de librar una competencia de todos contra todos (docentes contra docentes, investigadores contra investigadores y estudiantes contra estudiantes), y la consiguiente disolución del conocimiento como bien común cuya producción es colectiva y cuyo sentido es social.

La competencia –en la doble acepción del término– como núcleo del sistema de vínculos en las universidades y la incentivación del emprendedorismo son paralelas a la reducción de la inversión pública en educación y ciencia, en favor de un estímulo para obtener fondos privados –lógicamente nunca desinteresados–, sino impulsores de ciertas líneas de investigación y determinadas competencias, en detrimento de todo conocimiento que no se integre completamente al modelo productivo de las grandes empresas de donde esos fondos provienen.

Como es sabido, el llamado “Plan Bologna” o “Proceso de Bologna”, tiene inicio en la “Declaración de Bologna” firmada en 1999 por veintinueve ministros de educación europeos, con el propósito de poner en marcha una reforma académica orientada a compatibilizar sistemas universitarios, para la creación de un espacio común de educación superior en Europa (de un mercado común educativo). Este proceso fue considerado por algunos estudiosos como un engullimiento de la universidad europea y sus antiguas tradiciones humanistas, por parte de la universidad norteamericana, a los efectos de competir con ella. Asimismo, se prevé paulatinamente una subsunción de la universidad latinoamericana a la globalización educativa hegemónica.

El aspecto fundamental de las reformas de Bologna es la adopción del sistema de créditos y una descripción (en lo que se llama “Suplemento al Diploma”) de “competencias”, adquiridas en un formato estandarizado. En tanto “unidad de medida del haber académico”, el sistema de créditos es un “equivalente general” que vuelve abstracto el estudio universitario, ahora está más subsumido bajo la implementación de un sistema de aseguramiento de la calidad, conforme el cual la evaluación y acreditación de los programas deberán ser realizadas por agencias externas a la universidad (que cumplan ciertos estándares de “profesionalidad e independencia”); la sustitución de las licenciaturas y las diplomaturas por “graduados”, la reducción del grado a 3 años (o en algunos casos a 4) y complementación del tiempo de formación con una maestría de dos años –radicadas en universidades públicas, universidades privadas o empresas– que suele tener un alto costo e involucran una consiguiente bancarización de los estudios superiores.

Los aspectos centrales serían entonces la extensión de un sistema de préstamos para afrontar el costo del grado y el posgrado, con una fuerte intervención bancaria en las universidades; la producción de centros de élite y el descuido de los aspectos sociales de la universidad; la obligatoriedad de un alto número de actividades (“prácticas”, adquisición de capacidades, “jornada estudiantil”...), mayormente en empresas –es decir, desempeño de trabajo no remunerado–; adaptación general de la enseñanza universitaria al mercado laboral y a los requerimientos empresariales. Las empresas establecen sucursales en los campus, penetran en los órganos directivos de las universidades, patrocinan las cátedras-empresa e incluso financian –e hipotecan– a los estudiantes a través de las becas-crédito.

Todo ello se acompaña con la creación de consejos sociales. Solo para invocar un ejemplo, a finales de 2001, se aprobó en España la Ley Orgánica de Universidades (LOU), que creaba un Consejo Social en cada Universidad con un papel clave: “asumir la supervisión de todas las actividades de carácter económico de la Universidad y el rendimiento de sus servicios”. Los Consejos Sociales sirvieron para que las empresas controlen la universidad pública. Tras la implementación de los principios de Bologna en el sistema universitario español, la presidenta del Consejo Social de la Universidad Autónoma de Barcelona, era miembro del Consejo de Administración de Carrefour; el presidente del Consejo Social de la Universidad de Barcelona, era el consejero delegado de APPLUS Serveis Tecnològics; y, en el Consejo Social de la Universidad de Sevilla, estuvo el director general de Sadiel S.A.

La asociación creciente entre el mundo empresarial y el universitario queda bien plasmada en las Cátedras de Empresa. Estas se definen como instrumentos para formalizar y hacer públicos acuerdos de colaboración entre la universidad y las empresas, con objetivos amplios en docencia, investigación y transferencia de tecnología y conocimiento. Desde 1999, se crearon, por ejemplo, en la Universidad Politécnica de Madrid al menos diez cátedras de empresas (Repsol, CEP-SA, etcétera). En la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona se creó una cátedra Telefónica, en la Universidad Autónoma de Barcelona una cátedra Bancaja, en la

Universidad de Sevilla cátedras empresa de Endesa, Holcim, etcétera, (esta información ha sido tomada de diversos trabajos críticos que pueden consultarse en la red).

Consiguientemente, un desplazamiento de carreras con escasa demanda, que “solo” producen conocimiento sin impacto en el sistema productivo –como las carreras de humanidades, ciencias sociales y artes–. Una destrucción de cualquier aspecto “común” en la formación académica en favor de una desterritorialización que favorece trayectos puramente individuales orientados por la rentabilidad de los “créditos”; la incorporación de valores propios del mercado como la competencia, la eficiencia, las capacidades, la adaptabilidad a los cambios, la “innovación”... en detrimento de los contenidos del conocimiento y de una formación crítica.

El neoliberalismo académico -que encuentra su “forma al fin hallada” en el léxico bancario-empresarial- concibe a los investigadores como “empresarios de sí mismos” –o “explotadores de sí mismos”, según la reciente expresión del filósofo surcoreano Byung Chul Han–, y se orienta a sustituir el trabajo docente (la producción y la transmisión del conocimiento basada en el encuentro concreto de los cuerpos en espacios comunes), por formas virtuales y despersonalizadas de aprendizaje que conllevan una prescindencia de la enseñanza –y, en el límite, una prescindencia de maestros y docentes–. El neoliberalismo, en efecto, apunta a un mundo sin docentes, a la sustitución del trabajo docente por una autodidaxia tecnológica solitaria, prescindente de los contextos sociales en los que el proceso de aprendizaje se inscribe.

La universidad se convierte así en una estructura administrativa semejante a la de cualquier empresa, capaz de planificar estratégicamente, impulsar un paroxismo de la evaluación (que propone subordinar el salario al resultado de esa evaluación), y de la ejecución de “resultados” en el menor tiempo y con el menor gasto posible (aunque no importe el sentido de lo ejecutado). Las llamadas “agencias de calidad” –como recuerda el grupo valenciano *Indocentia*– priorizan la publicación en revistas científicas incluidas en bases de datos elaboradas por empresas privadas como Thomson Reuters o Elsevier, propietarias respectivamente de las bases Wos y Scopus. Se trata de una imposición neocolonial que marginan las publicaciones y las lenguas no anglosajonas –o cualquier manera de producir conocimiento que involucre un trabajo sobre la lengua e inescindible de él–.

En concreto: lo que en la producción de conocimiento vale o no es determinado por empresas privadas con gran deterioro de la ciencia libre; la cultura bibliométrica basada en ellas, en efecto, ha provocado un “avance de la insignificancia” en la universidad, pues, como lo muestran importantes posicionamientos intelectuales colectivos, estudios críticos y manifiestos como la “Carta de la desexcelencia”, incentivan el plagio, el autoplagio, la autocita, la guerra de citas, las redes clausuradas de citas, la interdicción de citar competidores, los fraudes en la investigación, la burocratización y la falta de alegría en el ejercicio del conocimiento.

El emprendedorismo meritocrático (blindado en la nomenclatura del “riesgo”, el “desafío” y la “innovación”), desmantela asimismo derechos y protecciones laborales de quienes a través de la docencia u otras actividades son trabajadores de la universidad (es decir producen y reproducen en ella sus condiciones de existencia). Bajo esa embestida –que empuja a científicos y docentes a producir sus propias fuentes laborales y obtener ellos mismos sus recursos de investigación–, los convenios colectivos de trabajo son el mayor obstáculo de la apropiación neoliberal de la universidad (y un reaseguro relativo de su autonomía).

La universidad reformista no buscaba ser, en esencia, capacitación para un mercado laboral –o solo buscaba serlo secundariamente–, sino apertura comprometida a un mundo. El mundo –que no debe nunca ser perdido por la autonomía, para que esa autonomía sea abierta y sensible– no se agota en un repertorio de ofertas y posibilidades de inserción laboral (lo que sin duda es muy importante); mundo es lo que abre los infinitos dilemas del conocimiento y del compromiso; es lo que debemos preservar de su destrucción y transformar para reducir la violencia, la exclusión, la humillación y la prepotencia que se extienden en él. Mundo es el lugar donde hay otros –con quienes hacer muchas cosas–. Si lograrse prosperar en la cultura universitaria, un emprendedorismo individualista, puramente autointerésado, sin curiosidad intelectual, sin compromiso social y solo conducido por los dictados del mercado –por tanto sin los otros, contra los otros, no obstante los otros, para aventajar a otros–, liquidaría tal vez para siempre el legado de la Reforma de 1918, que es emancipatorio o no es nada.

Existe un creciente malestar en la cultura académica. Y signos de reacción, aunque aislados. Por ejemplo la mencionada *Carta de la desexcelencia*,⁶ o el Do-

6. La *Charte de la désexcellence* es un Manifiesto escrito por un grupo de académicos franceses y belgas, que plantea un elogio de la desexcelencia contra la idea omnipresente de “excelencia” que encontramos en todas partes –en la empresa, en el deporte, en la alimentación, en la televisión–. Recuperada por la política neoliberal y por el mundo empresarial desde los años 80, dice la Carta, la excelencia promueve efectos concretos: hipercompetitividad, desvalorización de los saberes construidos sobre la experiencia, modificación continua de las prácticas profesionales, precariedad, evaluaciones estandarizadas, todo ello provoca efectos negativos de desmotivación y disminución de la calidad del trabajo. Es la palabra clave de los acuerdos de Bolonia, que consagraba la competitividad entre las universidades europeas, se hacía necesario cuidar la propia imagen de marca universitaria, transformar la propia institución en una máquina de guerra capaz de absorber mayores fondos y los mejores estudiantes y profesores para poder posicionarse ventajosamente en los ránquines globales. Lejos de querer significar un llamamiento a la mediocridad o la pereza, la *désexcellence* invita a preocuparse por la calidad real del trabajo en la universidad. La Carta propone, entre otras cosas ralentizar –*Slow Science*– y repensar los valores en el mundo universitario para alcanzar un trabajo de mayor calidad: trabajo compartido, honestidad, gratuidad, satisfacción con el trabajo bien hecho. Solo un compromiso creciente en estas prácticas podrá interrumpir la reproducción de la ideología de la excelencia. Contra los discursos y dinámicas que están transformando las universidades en instituciones estrictamente profesionalizantes, prometiendo la adquisición de competencias directamente operacionales, la *Charte* reivindica la curiosidad y el espíritu crítico en el trabajo universitario; concibe el conocimiento como una práctica colectiva de interpretación del mundo; estimula la alegría de la transmisión; rechaza el trato a los alumnos como si fueran clientes o consumidores

cumento elaborado en la Reunión Anual de la Sociedad Americana de Biología Celular (BCSV–siglas en inglés–) en San Francisco (California), el 16 de diciembre de 2012, conocido como Declaración de San Francisco de Evaluación de la Investigación o DORA (*Declaration on Research Assessment*). Allí se plantea que el índice de impacto de las revistas utilizado con frecuencia como parámetro primario con el que comparar la producción científica de las personas y las instituciones, en realidad fue creado originalmente como una herramienta para ayudar a los bibliotecarios a identificar revistas que comprar, no como una medida de la calidad científica de la investigación en un artículo. Los datos utilizados para el cálculo de los índices de impacto de las revistas no son ni transparentes ni están abiertamente a disposición del público. La Declaración plantea esencialmente la necesidad de eliminar el uso de métricas –tales como índice de impacto– en la financiación, en los nombramientos, y en las consideraciones de promoción; es decir la necesidad de evaluar la investigación por sus propios méritos y no en base al medio en la que se publica la investigación, bajo el presupuesto de que el contenido científico de un artículo es mucho más importante que las métricas de publicación o la identidad de la revista en la que fue publicado.

Asimismo, el Grupo Indocentia de la Universitat de València, estudia los efectos del neoliberalismo como una tecnología disciplinaria de la subjetividad (y en este caso de la subjetividad académica en particular). Para ello, dicen –y reproduce aquí–, es necesario elaborar un plano de interrogación que indague las transformaciones de la subjetividad universitaria: deseos, motivaciones, estímulos..., orientado por la pregunta “¿en qué nos estamos convirtiendo?”. Lo primero es una detección del léxico y el conjunto de criterios que expresan la conversión de la universidad en empresa: flexible, innovadora, competitiva, excelente, emprendedora... Rendición de cuentas, transparencia, evaluación perpetua y austeridad marcan el horizonte de su funcionamiento institucional. Y una idea central: la universidad debe ser “sustentable” –es decir debe financiarse a sí misma–.

Un disciplinamiento de la investigación orientada al mercado, en detrimento de la investigación crítica, da lugar a investigaciones estandarizadas adecuadas a

–y rechaza su infantilización–. Junto con ello, se opone a seleccionar nuevos profesores o nuevas promociones que se basen únicamente en su experiencia de investigación y publicaciones o en su capacidad de movilizar fondos de investigación. Las capacidades pedagógicas han de ser una prioridad para contratar docentes. La investigación no es una empresa productivista y utilitaria, no tiene como finalidad la fabricación de productos acabados. Para que una investigación sea de calidad es necesario sustraerla de las actuales lógicas de evaluación y clasificaciones que ponen en competición a los investigadores contra la idea de trabajo colaborativo. Asimismo, es necesario no aplicar sistemas de evaluación en la universidad que provengan de otro tipo de evaluación concebida de manera estándar para otro tipo de organizaciones (como empresas, por ejemplo). La Carta estimula también un nuevo compromiso de no firmar artículos en los que no se haya tenido un papel activo en la investigación y la escritura; no dar por supuesto el inglés como lengua de publicación; publicar en Acceso Abierto; resistir la conversión de los grupos, departamentos o institutos de investigación en células empresarializadas.

criterios de “competitividad” y sobre todo a una devaluación de la docencia (considerada como una “carga”, un “castigo” para los menos aptos en el mercado del posicionamiento académico). Las investigaciones “improductivas”, sin “impacto”, son en efecto sustituidas por cargas de horas de enseñanza. El principal objetivo de la *cupiditas* académica llega a ser el adoptar estrategias que permitan descargarse de la docencia. La separación de investigación y docencia (estableciendo una jerarquía entre ellas: investigadores-privilegiados por una parte, docentes-trabajadores por la otra) se complementa con una tercerización de las actividades de “gestión”. Se naturaliza la idea de que el conocimiento es una valoración de sí mismo en vez de una interrogación del mundo, una desnaturalización de la sociedad existente, la puesta en obra de una curiosidad crítica, una pregunta por las estructuras de dominación y por las vías de emancipación.

Otro aspecto importante es la consideración de la Universidad como una “marca”. El conocimiento tiene valor de cambio, no valor de uso. Su sentido es el de producir una inscripción favorable en los ránquines de excelencia, confeccionados por empresas privadas, que a su vez ofrecen asesoramiento a las universidades periféricas que estén dispuestas a pagarlo, para mejorar sus posiciones en esos ránquines que las mismas empresas que asesoran y diseñan. Y todo ello sin cerceamiento de la “autonomía”, sino más bien como heterodeterminación de la autonomía, como adecuación voluntaria. Un productivismo cada vez más acelerado y absurdo, subordinado a un protocolo estandarizado, decidido en instancias privadas –al que suele adjudicarse el nombre de “profesionalización”–.

Este precipitado proceso de “capitalismo académico” y “colonialismo académico” produce un conjunto de “patologías de la competencia” que *Indocentia* también ha estudiado en profundidad. Todos contra todos. El sujeto se siente siempre en falta y atemorizado respecto de su propia productividad, sumido en una sensación de precariedad (afectiva, psicológica, académica, laboral...), frágilmente inscripto en una organización jerárquica, establecida por categorizaciones. El imperativo de la innovación –que esencialmente es ausencia de novedad– redundada en una reproducción ampliada de lo mismo en completa ausencia de comunidad. Cada uno va a lo suyo.

Experiencias de trabajo como la de *Indocentia* (a la que podrían añadirse la de Marilena Chau y el grupo de San Pablo; la del grupo *Conversaciones necesarias* en Argentina; la de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales y las “epistemologías del sur” impulsadas por Boaventura de Sousa Santos, y otros); documentos como la *Carta de la desexcelencia* o DORA, dotan al pensamiento contrahegemónico de un conjunto de ideas e investigaciones que impulsan la creación de redes de resistencia a la banalización “excelentista” del conocimiento y la investigación, en la conversión neoliberal de la universidad.

La tarea intelectual frente a los poderes que se imponen en la Universidad encuentran allí, como también en la herencia reformista, experiencias dislocadas del capitalismo cognitivo con las que fecundar una sensibilidad universitaria que re-

active nuevas preguntas sobre la autonomía, ponga en obra una crítica de los sistemas de dominación dentro y fuera de la universidad, y se oriente por la convicción de que “las libertades que nos faltan” no podrán obtenerse sin justicia social.

Bibliografía

Grass, Günter

1999. *Pensar después de Auschwitz*. Paidós, Barcelona.

Lefort, Claude

1990. “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 26.

Rancière, Jacques

2005. *El giro ético de la estética y la política*. Palinodia, Santiago de Chile.

Sousa Santos, Boaventura

2005. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires.

Traverso, Enzo

2016. *Mélancolie de gauche: La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*. La Découverte, Paris.