

Ahora es cuando

Internacionalización e integración regional universitaria en América Latina

Eduardo Rinesi
(coordinador)



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

ación
activa
ción
s dos
de la
y por
lares.
es del
cción

de da
uni-
os. El
ropia
z que
la de
iable,
uo o
que la
ente y
nado
entos
rés y
lades
estros

Notas liminares para una universidad abierta

Diego Tatián*

1.

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

La tradición ilustrada, por su parte, acuñó la noción de "autonomía" y, a partir de ella, una manera de entender la universidad que tiene su texto canónico en *El conflicto de las facultades* (1798), el que el viejo Kant postulaba la libertad irrestricta en la indagación filosófica, sustraída por su misma naturaleza a toda forma de censura ejercida desde el poder político (de la que él mismo había sido

*Universidad Nacional de Córdoba.

objeto pocos años antes), y concebía a la Facultad de Filosofía –que en su tiempo era mucho más extensa que la disciplina “filosofía” y que abarcaba más o menos lo que hoy llamamos ciencias sociales–, en analogía con la Asamblea Nacional de 1789, como “el ala izquierda en el Parlamento de la ciencia” (Kant, 1992: 17).

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

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

Igualmente, el anhelo de una universidad popular, además de pública, incorpora el estallido de otros derechos civiles, sociales, económicos o sexuales, que se verifica en la Argentina y otros países de Latinoamérica como nunca antes en su historia, lo que Eduardo Rinesi llama el “derecho a la universidad” (2012: 10 y ss.), para cuya implementación deberán crearse las condiciones materiales –y no solo las garantías formales– que permitan el goce del conocimiento y la apropiación de las universidades por parte de sectores populares hasta ahora excluidos de ella.

Si bien la democratización del ingreso y la permanencia resultan cruciales para una universidad autoconcebida como bien público, capaz de detectar y enfrentar formas elementales de discriminación hacia el interior tanto como de desmontar por el pensamiento formas más sofisticadas que se amparan en la ideología del mérito –palabra que por lo general solo trasviste el ingreso económico–, y si bien la implementación de políticas de retención que minimicen las desigualdades reviste una gran importancia institucional, cualquier paso por las aulas de ciudadanos que por razones diversas no pueden permanecer en

ellas hasta concluir sus estudios redunda en una mayor calidad de la sociedad civil, en cuanto los lenguajes y saberes allí obtenidos –por fragmentarios que ellos pudieran ser– impactan de diverso modo en la opinión pública, en los circuitos laborales, en las innumerables decisiones políticas que son tomadas en el interior de un colectivo social. Y, sobre todo, vuelve más libres a las personas que, aunque fugazmente, pudieron acceder a los estudios universitarios.

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

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

La imposición del paradigma neoliberal profundiza la escisión entre las actividades consideradas específicas del conocimiento y su transmisión, por una parte, y su gestión institucional, por la otra; una desresponsabilización política de la comunidad universitaria que deberá, de ahora en más, encomendar su “administración” a gestores de recursos, humanos y financieros, conforme a un modelo de organización empresarial en el que las funciones se hallan profesionalizadas: “estricta separación –dice Sousa Santos– entre administración por un lado y docencia e investigación por otro” (Sousa Santos, 2005: 73).

En ruptura con la captura del conocimiento por la mercancía y con las relaciones sociales que comporta, la universidad y el derecho a ella no abjuran de ninguno de los términos antes mencionados: pública, universal, nacional, internacional, autónoma, popular...; más bien los conjugan sin caer en tentaciones sacrificiales. La universidad no entrega la idea de autonomía, la preserva y la reinventa como capacidad de afectar y ser afectado, como ejercicio colectivo de una libertad positiva, como república de razones y reino de la crítica, nunca como mero resguardo de interferencias sociales ni como asepsia que mantiene

una nobleza académica a salvo de las borrascas de la historia. Autonomía no es autismo. Autonomía no es tocar la lira mientras Roma arde, sin saber que Roma arde y sin saber —lo que es aún peor— que se toca la lira. Autonomía no equivale a soberanía ni convierte a la universidad pública en un imperio dentro de otro imperio.

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

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

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

Pero además, admite en su propia reflexión la tarea paradójica acerca de “cómo hablar no universitariamente de la universidad” —según la expresión del filósofo chileno William Thayer—, que acompaña necesariamente la interrogación acerca del modo y la posibilidad de un pensamiento y un poder instituyentes orientados a una reinención (Thayer, 2001: 50). Lo que no equivale en absoluto a constituir la universidad como objeto de una disciplina específica de estudios universitarios, según se desarrolla actualmente con particular intensidad. La investigación universitaria sobre la universidad (que se expresa hoy en un creciente número de coloquios y publicaciones) corre el riesgo de una cancelación de todo conflicto de las facultades en favor de una homologación disciplinaria puramente instrumental, que nada tiene que ver con un anhelo

de universalidad y que prescinde de la interrogación por el saber y sus sentidos, por las condiciones de un saber del saber.

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

2.

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

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

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

Sin detrimento de este resguardo de la universidad frente a un progresismo reaccionario que no solo vacía el conocimiento de su orientación social, sino que también aniquila memorias, historias, vacilaciones propias de la forma de vida dedicada al estudio, "improductividades", el gusto por la especulación y por las aventuras inciertas del conocimiento, que es el espíritu de lo que llamamos "investigación", resulta necesario adjuntar a su "defensa" una apropiación plural que la convierta efectivamente en un *bien común*. La conquista de lo común se asienta necesariamente en la defensa de lo público, pero inscribe allí la construcción de la universidad como "incubadora" de nuevas relaciones sociales. Y resignifica, sin abjurar de ella, la noción de autonomía.

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

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

Extensa e intensa, la universidad se abre así a una composición con heterogeneidades múltiples en procura de lo común —se abre a una comunidad de los diferentes—. ¿Cómo pensar lo común entre la universidad y los movimientos sociales? Y también: ¿qué es lo común entre las distintas ciencias y los diferentes

movimientos sociales? Este interrogante no propone el hallazgo de lo que cosas distintas tienen en común, sino una exploración de algo que los diferentes *pueden* en común. Así, lo común no es lo ya dado de lo que se dispone, sino el efecto de una voluntad de encuentro —o de una apertura a la aleatoriedad de los encuentros—, de un trabajo, y una conquista conjunta de acciones y nociones que precipitan una convergencia política; en otros términos: lo común es la conquista de una autotransformación que conmueve las identidades involucradas por la elaboración conjunta de una diferencia y la creación de una novedad.

La universidad común y los movimientos sociales (a los que, con un pequeño forzamiento en la expresión, podríamos llamar también "movimientos comunes") se proponen como laboratorios de nuevas libertades y nuevas igualdades; como experimentación de relaciones sociales alternativas que dismantelen la separación corriente del saber y el sentido del saber en favor de una generación de comunidades contrahegemónicas capaces de mancomunar la búsqueda del conocimiento y el anhelo de transformación; capaces de constituir una red de intercambios de ideas y circulación de significados, y una convergencia de potenciamiento conjunto que no ocurre sin un trabajo y sin la creación de nuevas instituciones orientadas a albergar una conversación entre diferentes maneras de hablar y de interpretar el libro del mundo.

Cuando se produce, esa novedad no es efecto de una sumatoria de entidades clausuradas incólumes, sino de una interpenetración: una hospitalidad de los movimientos sociales hacia la ciencia y el conocimiento producido en la universidad (la escuela de formación política Florestán Fernandes del Movimiento sin Tierra de Brasil es un ejemplo de ello) y al revés, la *inclusión* —en el sentido fuerte de la palabra— de saberes no universitarios en el interior de la universidad conforme una cultura institucional que considere y promueva la extensión en sentido contrario.

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

3.

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

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

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

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

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

En ese aspecto, una universidad democrática mantiene una importante dimensión *conservacionista*, capaz de invocar contenidos antiguos en alianza con otros nuevos, contra el paradigma de una eficiencia definida en términos del mercado, que se busca hacer prosperar y naturalizar como pura prestación de servicios determinada por la demanda estricta —de consumidores, de empresas,

de grandes capitales—. En ello, en la encrucijada crítica de memoria e invención, radica quizás la mayor contribución democrática de la universidad pública.

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

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

La tarea de volver el español una lengua hospitalaria de la ciencia y una herramienta para su transmisión requiere una decisión política —de la universidad, de los organismos públicos de investigación, pero también de los investigadores mismos cuyo trabajo, de manera explícita o tácita, se halla confrontado con cuestiones políticas en relación con la lengua—; dicha opción no es convertible a un chauvinismo resentido y autorreferencial, sino todo lo contrario. Plantear para la producción de conocimiento algo así convoca —por supuesto de manera no directamente trasladable— la experiencia literaria borgeana y la transformación en la manera de percibir el mundo de los argentinos después de ella.

En efecto, la tarea de explorar el español en sus posibilidades ocultas y de haberlo llevado a su máxima expresión no abjura de su puesta en interlocución con todas las lenguas, más bien la presupone. Entre el inglés de la infancia y el árabe que había comenzado a estudiar en Ginebra poco antes de morir, Borges conjugó la lengua de los argentinos con muchas otras, vivas y muertas, sin desconocer, no obstante, que "un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos".

El estatuto de la literatura, las ciencias, el arte y la filosofía no es una cuestión menor en la actual experiencia latinoamericana que emerge finalmente como laboratorio democrático cuyo litigio central es la conquista de la igualdad (no de la llamada "igualdad de oportunidades", sino de la igualdad sin más —cuyo

antónimo no es la diferencia, sino la indiferencia y el privilegio-) y constata una irrupción de movimientos populares orientados a desactivar lo que la filósofa brasileña Marilena Chauí llamó el "discurso competente", la ideología de la competencia explicitada en la llamada "sociedad del conocimiento", conforme a la cual, el conocimiento, convertido en una mercancía entre otras, se determina como una fuerza productiva de capital y el principal activo de las empresas.

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

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

Contra el discurso competente, mantener abierta la cuestión democrática en la aventura latinoamericana presupone una reflexión sobre el saber -un saber de las condiciones del saber-, que reconoce la radical igualdad de los seres humanos como sujetos capaces de acciones y pensamientos.

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

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

4.

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

Así concebida, abierta a cualquiera, para cualquiera, de cualquiera, rehúye, sin embargo, la tentación de totalidad que nada deja en su exterior. Universidad abierta no equivale a universidad obligatoria ni a universidad total, sino a reino de la libertad contiguo a las necesidades de la vida colectiva, al alcance de quienquiera.