

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 155

Volumen LIX

Setiembre-Diciembre 2020

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemologia (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor a.i.

Br. Pablo Villalobos Morera
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Alvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Phil. Jethro Masis Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Licda. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya

(Enero-junio) **1957**

Dr. Constantino Láscaris

1957-1973

Dr. Rafael Ángel Herra

1973-1998

Lic. Guillermo Coronado

1999-2013

Prof. Juan Diego Moya Bedoya

2013-2016

Dr. George García Quesada

(junio) **2018-**

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.). Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

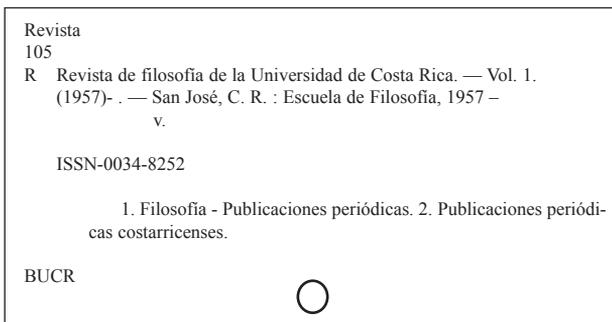
Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valvede G.

Motivo de cubierta: Guachi Supermán. Carlos Llobet. (Pintura mixta sobre tela, 100 x 140 cm., 2012).



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index*
 - *Latindex*
 - *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*
 - *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid)
 - *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades)
 - *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index)
 - *Sociological abstracts*
 - *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique)
 - *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno)
- www.philinfo.org
www.latindex.org
www.rbif.ucl.ac.be
http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/
http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH
http://hapi.ucla.edu/0
www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
www.lechuza.org

Prohibida la reproducción total o parcial.

Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito de ley.

© 2018

Editorial Universidad de Costa Rica

administracion.siedin@ucr.ac.cr

www.editorial.ucr.ac.cr

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LIX Setiembre - Diciembre 2020

Número 155
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

1. Motivo de portada. “Guachi Superman” 7-8

1. Artículos

1. Juan Francisco García Aguilar. “Enigma y libertad en Camus y Kierkegaard” 11-18
2. Juan Carlos Aguirre-García. “La Fenomenología como realismo real” 19-28
3. Mario Germán Gil Claros. “Ética del escritor para un mundo de la post verdad” 29-34
4. Pedro Ignacio Urtubey. “Sobre las implicancias de la crítica platónica a la escritura. Un análisis para repensar fundamentos y objetivos del paradigma de la Escuela platónica de Tubinga” 35-50
5. Raúl Reyes Camargo. “El acontecimiento político en la obra de Alain Badiou. Una reflexión a partir de los acontecimientos de la Revolución francesa” 51-68

2. Dossier

Universidad y Neoliberalismo

1. Roberto Ayala Saavedra. “Neoliberalismo, salto autoritario y universidad pública” 73-99
2. Carmen Caamaño Morúa. “La universidad-empresa en América Central: el caso de la UCR” 101-120
3. Javier Corona Fernández. “La universidad frente al paradigma eficientista de la educación neoliberal y tecnocrática” 121-136
4. Adriano Corrales Arias. “La universidad pública bajo ataque neoliberal” 137-146
5. Roberto Fragomeno Castro. “La universidad y sus circunstancias. Universidad y neoliberalismo en Costa Rica” 147-160
6. Aureliano Ortega Esquivel. “¿Destruir la universidad?” 161-179

3. Conmemoración

1. María Noel Lapoujade. “De la perspectiva pre-crítica a la filosofía crítica en el pensamiento holístico de Kant. 1770-2020” 183-199

4. Crónica

1. Costica Bradatan. “El fracaso en la filosofía (Why we fail and how)” 203-209
2. Jean-François Pradeau. “¿Qué es la filosofía?” 213-217

5. Recensiones

1. Steve Knight. *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. Kohei Saito. (Nueva York, Monthly Review Press, 2017. 308 páginas) 221-224
2. Fabiana Parra. *Escritos sobre la historia (1963- 1986)*. Louis Althusser (Pólvora y Doble Ciencia, Santiago, 2019. 208 páginas) 225-230

Guachi Supermán

Carlos Llobet

(Pintura mixta sobre tela, 100 x 140 cm., 2012)

Por Pablo Hernández Hernández

Mundos del trabajo

Los mundos actuales del trabajo siguen un complejo engranaje sistémico que ha reducido al grueso de las personas trabajadoras desde las categorías de servidor, empleado u obrero hasta la categoría de servidumbre. Sabemos que el sector informal de la economía, eufemismo que sirve para encubrir esta contemporánea forma de la servidumbre, crece cada año y sabemos también que su espacio de desarrollo es lo que coloquialmente llamamos la calle. Si exploramos superficialmente los mecanismos históricos que han dado lugar a este fenómeno probablemente tendríamos que remontarnos a las reformas liberales que a finales del siglo XIX diseñaron las dinámicas de las nacientes ciudades y sus respectivas esferas públicas, basándose en los discursos del progreso, del capitalismo industrial y los nuevos imaginarios de modernidad que circulaban globalmente. La migración desde el campo hacia la ciudad fue provocada simultáneamente por el desplazamiento económico forzado y por el prometedor imaginario urbano del éxito y la colocación en los nuevos puestos de trabajo. Sin embargo, la calle, siguiendo lo que simbólicamente representa en el lenguaje del trabajo informal, fue el destino de un gran número de personas no beneficiadas por la así llamada modernización. Los procesos de industrialización, con distintas matrices, fueron ampliando la participación de grupos sociales y creando nuevas fuerzas laborales al servicio de la acumulación del capital y del sueño moderno,

pero al mismo tiempo ampliaron también la masa de desafortunados que al no incorporarse a esta industrialización quedaron literalmente a la intemperie, en la calle. Así, la ciudad se va poblando de personajes propios de la vida callejera urbana, desde la prostituta y el recolector de desechos, el carretero y los jardineros improvisados hasta el delincuente, el indigente y el bohemio.

Tanto en las artes y la literatura como en la también urbanamente generada cultura de masas, estos personajes han sido insistentemente representados y narrados, y con ellos los mundos del trabajo que no podemos considerar externos, paralelos o alternativos al mismo sistema que emplea a la maestra, al servidor público, al empleado privado, a la servidora doméstica o al guarda de seguridad. Quizás ahí donde la ciencia económica, la ciencia social y la descripción burocrática propone una separación, un desdoblamiento y hasta una dislocación del trabajo y del modelo laboral, las artes, la literatura y la cultura de masas nos vuelven a llamar la atención sobre el hecho de que en realidad estas son tan solo distinciones analíticas.

En la pintura de técnica mixta del artista costarricense Carlos Llobet, titulada *Guachi Superman*, del 2012, que sirve de portada al presente número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, observamos uno de esos personajes urbanos, el cuidador informal de autos en la vía pública. Con una interpretación sumamente audaz de las técnicas e íconos pictóricos del movimiento pop, Llobet reúne



múltiples mundos en su pintura. No con el fin, o al menos así lo parece, de producir confusión, monstruosidad, distorsión o trastorno, sino más bien claridad, amplitud, referencialidad, continuidad y hasta cierto tipo curioso de dignidad. El mundo de la servidumbre y el mundo de la calle, el mundo de la ciudad y su imaginario propio, el mundo del grafiti y el del comic, el mundo del guachimán y el mundo del superhéroe. La claridad, la amplitud, la continuidad y la dignidad entre estos mundos es posible solamente en el entorno urbano y gracias a su desarrollo histórico y simbólico. La pintura nos propone percibir, imaginar y pensar la continuidad entre estos mundos como parte de nuestras confusas coordenadas de sentido entre el trabajo, la justicia, la dignidad y el reconocimiento. Esta pintura utiliza una composición, una pose y un gesto de la figura humana, un conjunto de símbolos, de referencias y de texturas similares a las de cierto arte de efigies históricas o míticas, religiosas o cívicas. Actualizada en el lenguaje del pop vemos la pintura del prócer, como actualizada fue esa figura también en la cultura gráfica del póster y de la portada del magazine y el comic. Pero en este caso, en el caso de *Guachi Supermán*, la figura no es la de un prócer sino la de un ser humano perteneciente al mundo del trabajo de la servidumbre. Cuando hablamos de amplitud y continuidad entre los elementos aparentemente disímiles que la pintura audazmente utiliza hablamos de este juego de cambios y sustituciones que al mismo tiempo confirman la injusticia y revelan, hacen visible, una super-heroica dignidad.

¿Por qué usamos el prefijo ‘super’ para referirnos a estos héroes fantásticos ciudadanos que la cultura de masas no cesa de producir? ¿Respecto de qué se encuentran ellos y ellas más allá? Una aventurada hipótesis podría encontrarse en el hecho de que todos los superhéroes desarrollan su actividad heroica informalmente, como una especie de trabajo informal nocturno y callejero.

La mayor parte de los superhéroes tienen diariamente un trabajo formal que es insuficiente para sus aspiraciones. Como muchos de los guachimanes josefinos los superhéroes tienen dos ocupaciones, trabajan doble jornada, una formal y otra informal. Esta última, de hecho, al más extremo margen de la ley y del ordenamiento político. Están más allá del orden laboral y jurídico establecido socialmente, no pueden ser reconocidos como héroes sin contradicción, por lo que están más allá de los héroes en la misma medida en que deben estar más allá del trabajo formal y el marco de identidad, sentido y referencia que este impone a la existencia civil de los individuos.

La filosofía es capaz, como las artes y la literatura, de generar continuidades para entender nuestro entorno no por distinciones analíticas sino por la amplitud de las relaciones, los hilos y las cadenas de sentido y significación que dan forma a eso que llamamos realidad. A partir de ese trabajo conceptual, analítico y crítico de continuidad y amplitud, el dossier del presente número de la Revista de Filosofía, titulado *Universidad y Neoliberalismo*, al igual que la pintura de Carlos Llobet advierte sobre las modificaciones contemporáneas de los mundos del trabajo, en este caso del trabajo académico universitario, hacia su precarización y su devaluación de sentido. La huida no parece llevarnos en la dirección de la informalización del trabajo universitario y académico, sino en sentido ¿contrario? en la dirección de la empresa educativa lucrativa. En todo caso, se debe continuar en el esfuerzo por interpretar y dar un sentido distinto a estas formas de desplazamiento laboral para encontrar en ellas ese ‘super’, ese más allá que no sería más el de la informalidad, el de la exclusión y la marginalidad del orden laboral y jurídico de los superhéroes, ni el de la servidumbre y la precarización de nuestros guachimanes sino el de la transformación solidaria, digna y equitativa de nuestras sociedades y de nuestras ocupaciones.

I.
ARTÍCULOS

Juan Francisco García Aguilar

Enigma y libertad en Camus y Kierkegaard

Resumen: *La cavilación por la que transitan autores como Camus y Kierkegaard se conduce por pasajes en los que el vivir exhibe que la condición humana es demasiado corta como para descifrar los enigmas que van más lejos de lo que conscientemente podemos delimitar. Este texto desea mostrar que, no obstante, el vernos superados por algo que no encuentra una explicación concluyente no puede reducirnos a renunciar a la reflexión. Con tal fin, se comparan fragmentos kierkegaardianos y camusianos que trazan un horizonte en el que el sujeto se descubre sobrepasado y, admitiendo esto, opta por poner en marcha un gesto de persistente reposición, que se empeña en recrear escenarios desconocidos que instalan la posibilidad de atender a las incógnitas de la existencia desde la plataforma que la libertad dispone.*

Palabras clave: *Enigma. Reflexión. Libertad.*

Abstract: *The reflection of authors such as Camus and Kierkegaard goes through passages where life shows the human condition too short to decipher the enigmas that go further than we can consciously delimit. This text seeks to demonstrate that seeing ourselves overcome by something that does not find a conclusive explanation cannot, however, lead us to renounce reflection. With this finality, we compare some Kierkegaardian and Camusian fragments to trace a horizon in which the subject is rendered surpassed and, having admitted this, he adopts a persistent gesture of restitution, recreating*

unknown scenarios that install the possibility of attending to the existence questions from the platform provided by that liberty.

Key words: *Enigma. Reflection. Liberty.*

Introducción

La relación que Albert Camus guarda con el llamado pensamiento existencialista resulta de lo más paradójica. Por un lado, no hace falta agregar demasiado al distanciamiento que el propio Camus establece al desmarcarse de las premisas sartreanas. Como un breve referente sirva la contraposición acerca del tratamiento del problema de lo absurdo, en donde el carácter determinante de esta categoría en Sartre resulta una desmesura para Camus, con todas las consecuencias de tipo ontológico y ético que supone esta postura¹. Quizá, ello forme parte de los intensos señalamientos que la prensa francesa que simpatizaba con Sartre atiza sobre Camus a propósito de la entrevista en diciembre de 1957 en Estocolmo en el marco del Nobel². Estos hechos son sólo un moderado ejemplo que explicarían por qué Camus guarda una distancia declarada con el existencialismo de su tiempo. No obstante, si dirigimos la mirada hacia otro lado, un poco más en perspectiva, notaremos que el talante filosófico de Camus se inserta en un núcleo en el que otros pensadores de corte existencialista trazan su particular ruta, al margen de las contrariedades propias del contexto histórico



camusiano. Entonces, la obra de Kierkegaard brilla inmediatamente.

Este texto desea entrelazar algunos pasajes donde la perspectiva camusiana y kierkegaardiana se cruzan para advertir un mismo problema, el cual, acaba por expresar el desgarrar que distingue de sí al pensamiento existencialista desde todas sus coordenadas. En *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas acusa al Hegel maduro de haber abandonado las motivaciones filosóficas originarias del joven Hegel. Estos motivos consisten en adoptar un compromiso reflexivo con los desgarramientos de la época (1989, 58). Pues bien, esta tarea abandonada es recuperada en el siglo XIX por Kierkegaard y reanimada por Camus en el convulsivo periodo de la posguerra francesa del siglo XX. Las siguientes líneas son una pequeña muestra de este cometido que comparten, filosóficamente hablando, Camus y Kierkegaard.

I. La realidad inconmensurable y la finitud humana

En las primeras páginas del *Mito de Sísifo*, Camus se refiere al icónico filósofo danés en los siguientes términos: “Kierkegaard, por lo menos a causa de una parte de su existencia, hace más que descubrir lo absurdo: lo vive” (1957a, 29). De esta manera la trayectoria de los hallazgos kierkegaardianos se inserta en el campo reflexivo del autor francés, ofreciendo un escenario en el que el pensamiento se ve conducido a indagar sobre los límites de nuestra condición, cuya llegada a tal frontera reclama un sentido del acontecer humano.

La apuesta por atender a la llamada kierkegaardiana se convierte en una ocupación persistente para un autor como Camus, y este cometido puede rastrearse tanto en los personajes de sus cuentos como en sus disertaciones filosóficas. Como una muestra de lo anterior resulta reconocible la voz de la figura del prisionero en *El renegado o un espíritu confuso* que en la hondura de su encierro concluye que “el único reinado sin fisuras es el de la maldad, me habían engañado [...] el bien es una ensoñación, un proyecto

aplazado y perseguido sin cesar con un esfuerzo extenuante, un límite nunca alcanzado, su reinado es imposible” (2008, 46). La misma disposición la encontramos en el pensador que sostiene que “en un universo repentinamente privado de ilusiones y de luces, el hombre se siente extraño. Es un exilio sin remedio [...] Tal divorcio entre el hombre y su vida [la esperanza de su vida], entre el actor y su decoración, es propiamente el sentimiento de lo absurdo” (1957a, 14). En ambos casos, el personaje y el pensador comparten una inquietante constatación de la que el sujeto humano no puede librarse, una vez que queda trazado el lindero de aquello que carece de explicación y que confiere un tono de insuficiencia al existir.

En Kierkegaard la llegada a este instante en el que la condición humana se pone a prueba, a propósito de la confirmación de sus propias limitaciones frente a los sobrecogedores amagues de la existencia, perfila el desconcertante problema de la finitud humana:

Se ve, y es cosa cruel, que la amargura pueda enloquecer a un hombre; también se ve, y no lo tengo en poco que puede haber una fuerza de voluntad capaz de erguirse tan enérgicamente contra el viento, que llegue a salvar la razón, si bien se vuelve uno un tanto extraño; pero que pueda perderse la razón y con ella todo lo finito, cuyo agente de cambio es ella para recuperar lo finito mismo en virtud del absurdo, eso es lo que espanta a mi alma: no por eso digo que sea cosa insignificante, cuando es por el contrario, el único prodigio. (2008, 42)

Con esta referencia del texto *Temor y temblor* que alude a la crisis abrahámica sobre el pasaje bíblico del sacrificio de Isaac, Kierkegaard expone las contrariedades que advierten los límites del devenir humano, el cual, se ve flanqueado por lo que con un mayor alcance Nietzsche describió como ‘la profundidad enigmática y trágica’ de la existencia (2015, 75). Este tono trágico del existir se refleja en el absurdo kierkegaardiano como una aporía que confiere a lo enigmático una cualidad de contención y superación de las aptitudes humanas para dominar su propio devenir, es decir, en la existencia el sujeto

es capaz de gestar un anhelo y expresar su deseo, pero no tiene la última palabra. Ello no implica que el individuo se vea completamente anulado por su devenir y que la voz de sus anhelos se encuentre acallada por lo que la vida eventualmente contrapone. Simplemente, supone que en la existencia hay acontecimientos que no caben en las palabras, que no se ven sometidos a las claves de un lenguaje que al nombrarlos los reducen a un significado medido y controlado. Esto es lo que hace del enigma tal cosa, su carácter de inconmensurable frente al que se encuentra con él y pregunta por su sentido.

Cuando Camus repara en las premisas kierkegaardianas, lo hace reconociendo una potencia filosófica original, cuyo impacto desquebraja y obliga al pensamiento a inferir un emergente modo de comprender la condición del sujeto humano: “Kierkegaard quiere curarse. Curarse es su deseo frenético, el que circula por todo su *Diario*. Todo el esfuerzo de su inteligencia tiene por objeto eludir la antinomia de la condición humana” (Camus, 1957a, 38). Con ello, queda expuesta la fisura que el filósofo danés desvela y que representa una provocación para el pensamiento camusiano, el cual, se da a la tarea de ampliar la indagación kierkegaardiana para ofrecer una insólita y asombrosa mirada sobre los desafíos existenciales del acontecer humano.

El quiebre al que nuestro entendimiento se enfrenta a partir de la confirmación de nuestros propios límites, configura el compromiso que Camus adopta con una filosofía que observa al devenir humano como una trayectoria insoslayablemente acotada, en el que las determinaciones humanas exhiben su propia flaqueza al quedar desvelado el carácter enigmático del vivir. No obstante, el enigma contiene, pero no inhabilita al entendimiento, pone a prueba a la vida, pero no necesariamente la anula:

La sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre. Como tal, en su desnudez desoladora, en su luz sin brillo es inasible. Pero esta dificultad merece una reflexión. Es probablemente cierto que un hombre siga siendo siempre un desconocido para nosotros y que haya en él siempre algo irreductible que se

nos escape, pero *prácticamente* conozco a los hombres y los reconozco por su conducta, el conjunto de sus actos, las consecuencias que su paso suscita en la vida. Del mismo modo puedo definir *prácticamente*, apreciar prácticamente. (Camus, 1957a, 19)

La practicidad de la existencia, o sea, el lugar donde la vida se reproduce en concreto y de manera directa a la postre de ser mediada por múltiples factores, representa la circunstancia donde el entendimiento se interpone al acontecimiento enigmático que, sin dejar de ser misterio, se ve trastocado por una mirada que indaga sobre lo que tiene cabida en el sujeto humano, aun cuando la realidad parezca indescifrable y el pensamiento se descubra sobrepasado. Esta interacción entre lo inconmensurable de la existencia y el sujeto que la existe se da a partir del acto reflexivo que insiste en entender a pesar de ver postergado su anhelo.

II. Las posibilidades abiertas

En cierto modo el semblante enigmático de la existencia indica el sitio donde al parecer termina lo pensable, pero no por ello acaba con el pensamiento, que al trabarse en su límite no pierde su naturaleza pensante y es capaz de sostenerse en ella. En todo caso, resulta necesario presentar adecuadamente el efecto que produce la llegada al terreno donde domina el enigma de existir, reconociendo que lo que queda por entender no se circunscribe a las disposiciones del acto reflexivo.

Como un ejemplo de la disrupción de lo enigmático sirva la reflexión de Daru en *El huésped*, quien pondera el giro que da su situación de profesor rural para ocupar temporalmente el lugar de escolta de un presunto asesino. “Allí las ciudades nacían, brillaban y desaparecían; los hombres pasaban, se amaban o se lanzaban dentelladas a la garganta, y después morían. En aquel desierto nadie era nada, ni él ni su huésped. Y, sin embargo, Daru sabía que ni el uno ni el otro hubieran podido vivir de verdad fuera de aquel desierto” (Camus, 2008, 78).

El profesor Daru encuentra en la actitud resignada y a la vez furiosa del criminal custodiado una muestra del despropósito de las expectativas humanas que nunca alcanzan su cometido. El asesino no quería serlo, quería ser otra cosa, lo era, no obstante, un breve desvarío es suficiente para alterar una historia que ante los ojos de los demás parece que sólo puede ser leída bajo el velo del asesinato. Este escenario es el que inquieta a Daru, quien antes de ver al asesino ve al hombre, un otro común, que en la dinámica de lo ordinario no ofrece un solo motivo para despreciarle, a pesar de que esto es precisamente lo que merece su comportamiento criminal. Lo más pesado para Daru es que la contradicción que observa en el otro se reuerta contra sí mismo, pues él tampoco está contento con lo que es, intuye que en él hay un algo más que lo mantiene ahí donde está, quizá un sentido oculto que hablaría mejor de su ser, simplemente no alcanza a descifrar el enigma.

En cierto modo, la vacilación de Daru ante lo que no puede desentrañar lo conduce a adoptar una medida cuyo desenlace está sometido a la cadencia de la propia circunstancia enigmática que lo acorrala:

Daru le ofreció un paquete: <<Toma –dijo–, Son dátiles, pan y azúcar. Podrás aguantar un par de días. Toma mil francos también>>. El árabe cogió el paquete y el dinero, pero conservando sus manos llenas a la altura del pecho, como si no supiera que hacer con lo que le daban. <<Ahora mira –dijo el maestro mostrándole la dirección del este–, esa es la ruta de Tinguit. Hay dos horas de camino. En Tinguit está la administración y la policía. Te esperan.>> [...] Daru le tomo por el brazo y le obligo a girar bruscamente un cuarto hacia el sur. Al pie de la ladera en la que se encontraban se adivinaba un camino apenas dibujado. <<Esa es la pista que cruza los páramos. A un día de marcha de aquí encontraras pastizales y los primeros nómadas. Te acogerán y te darán cobijo, según su ley>>. El árabe se había vuelto hacia Daru y una especie de pánico asomó a su rostro: <<Escúchame>>, dijo. Daru sacudió la cabeza: <<No, cállate. Ahora te dejo>>. (Camus, 2008, 85)

La salida que Daru le da a su situación no puede ser más acorde con el escenario en el que se ha visto orillado a permanecer, es decir, dado que no hay recurso posible que despeje adecuadamente las incógnitas, éste decide que sea la misma incertidumbre la que tome la palabra para dictar el desenlace de una historia en la que los argumentos y las determinaciones humanas se han visto superados. Cuando Daru descubre que el enigma no puede ser resuelto, da un giro para ser él quien interpela al enigma.

De esta manera Camus representa al sujeto amagado por su circunstancia que dispone de un peculiar modo para salir del acorralamiento al que se ha visto conminado por una realidad arbitraria. Curiosamente, la clave del paso que sigue Daru para hacer frente a la contrariedad que lo asalta radica en una variable tan enigmática como la que experimenta: la libertad. Al concederle al asesino la posibilidad de elegir entre responder por su culpa o evadirla, Daru descarga la tensión que se mantiene entre él, el criminal y el destino. El enigma es demasiado potente para ser resuelto por Daru, así que el profesor rural reparte tal peso con su interlocutor y con la realidad misma que los ha colocado en tal situación. De suerte que Daru se admite limitado frente a un devenir inconmensurable y en el acto asigna al otro y a la propia existencia la oportunidad de encontrar una mejor alternativa para desenredar lo que resulta imposible para un sujeto como él, trabado en su finitud. El giro camusiano que reconoce en la libertad a la condición misma de una mera “posibilidad” frente a lo que nos supera, trae una vez más a cuenta al pensamiento kierkegaardiano, en este caso, a las reflexiones planteadas en *El concepto de la angustia*.

En principio, Kierkegaard identifica que en el acontecimiento mismo del ser libre se presenta una contraposición, pues la oportunidad que deja abierta la libertad no garantiza de ningún modo que el resultado de lo que se elija corresponda con la expectativa del que actúa libremente:

La relación de la libertad con la culpa es la angustia, ya que la libertad y la culpa son todavía una posibilidad. Pero en el momento en que la libertad clava los ojos en sí misma de ese modo tan característico suyo,

es decir, con toda su pasión y ardiendo en deseos, no queriendo por nada del mundo que se le acerque la culpa, de suerte que ni siquiera le empañe un polvillo de ésta..., en ese mismo momento y sin que lo pueda evitar la encontramos mirando también de hito en hito a la misma culpa, y este su mirar fijo constituye la ambigüedad de la angustia. (2007, 196)

La oportunidad que inaugura la libertad no puede anticipar su resultado, por ello, la libertad misma desafía al que se vale de ésta para conducir su propia historia. Este es precisamente el presupuesto de la angustia, dado que el hecho de ser libre supone correr el riesgo de tropezar y con ello abandonar la condición de inocente para convertirse en culpable. En un momento posterior, Kierkegaard perfilará cómo en el acto de ser libre se entreabre la posibilidad de dar plenitud a los propios anhelos, pero sin perder de vista que, al mismo tiempo, está latente la ocasión de poder verse precipitado en un abismo en el que el sí mismo se convierte en el principal responsable: “A quien se pone a mirar con los ojos fijos en una profundidad abismal le entran vértigos. Pero, ¿dónde está la causa de tales vértigos? La causa está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! Así es la angustia en el vértigo de la libertad” (2007, 118).

De este modo el carácter enigmático de la libertad se abre paso al introducir la incertidumbre en el sujeto humano, pues el hecho mismo de ser libre no significa que se obtendrá lo que se anhela sólo porque se cuente con la “posibilidad de obtenerlo”, por el contrario, la apuesta de la libertad supone que justamente se puede obtener algo totalmente diferente a lo que se buscaba. La libertad es un lance que exige todo cuidado porque reclama responder por sus resultados, sea cual fueren éstos. Esta mirada sobre la realidad de la libertad es la que explica el notable sobresalto de Sartre acerca del ser libre: “Así, no tendemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre,

porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (1985, 40).

Ahora bien, asumida con sensatez y sin necesidad de exacerbarla, la libertad inaugura una condición de posibilidad que ofrece al sujeto humano el instante de abandonar la situación en la que se está para dar paso a un algo desconocido que pudiera ser. En última instancia la libertad hace patente que en el acontecer humano nada puede darse por acabado, ya que nada está determinado: “Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene, deviene por una razón, sino que todo deviene por una causa. Toda causa culmina en una causa libremente actuante” (Kierkegaard, 1997, 83). Con este tono, el pensador danés reivindica el lugar que tiene el acto libre frente a un acontecer que nunca está dado de manera fija y sin oportunidad de verse alterado.

Kierkegaard imprime de este modo el sello que acompañará al desarrollo de su pensamiento filosófico, puesto que la naturaleza misma de la libertad es la que sitúa al sujeto humano como el actor de un devenir que paulatinamente refleja lo que éste elige ante una realidad que no cesa de provocarlo. La categoría de la apropiación reproduce esta interacción entre el sujeto y su entorno: “En la medida en que el pensador subjetivo existente existe él mismo, su modo de exposición también lo expresa, de manera que nadie puede apropiarse sin más de su *pathos* [...] Comprendido éticamente, el esfuerzo constante es la conciencia de estar existiendo, y el constante aprender, la expresión de la realización perpetua” (Kierkegaard, 2010, 110 y 126).

Estas características de la libertad kierkegaardiana subyacen al pensamiento de Camus cuando en *El hombre rebelde* se refiere al cometido de oponerse al efecto discordante e insostenible de lo absurdo: “Lo absurdo en sí mismo es contradicción. Lo es en su contenido, pues excluye los juicios de valor al querer mantener la vida, cuando vivir en sí es un juicio de valor. Respirar es juzgar. Quizá sea falso decir que la vida es una elección perpetua. Pero es cierto que no se puede imaginar una vida privada de toda elección. Desde este simple punto de vista la posición absurda, en acto, es inimaginable” (1957b, 118).

Camus reconoce en la contraposición que desvela la experiencia de lo absurdo, una disyuntiva que orilla al sujeto humano a responder frente al acontecimiento que carece de sentido. El hecho mismo de encontrarse trabado en lo que no tiene una justificación coloca al individuo en la posición de optar por la reacción que le sigue al instante de lo absurdo. Quizá, como lo descubre el profesor Daru, no hay mucho que hacer para desatar una situación absurda que nos toma por sorpresa y nos sobrepasa, no obstante, la contrariedad por la que atraviesa Daru deja un remanente cuyo desenlace reclama la intervención del profesor rural para adoptar la forma que tomará esta historia, la cual, invariablemente se verá alterada por la respuesta que Daru ofrece ante los acontecimientos. Paradójicamente, Daru brinda la misma alternativa al prisionero custodiado y deja abierta la posibilidad de invertir lo que aparentemente no tenía una salida propicia.

En la libertad el sujeto humano se juega su propio acontecer, pero ello no supone de antemano que este lance terminará en una pérdida o en un logro para el que actúa libremente. El acto libre sólo hace posible que se presente un resultado a la postura que el sujeto adopta para apropiarse de su historia, y es la mera oportunidad la que rompe con el encierro en el que el individuo humano se encuentra cuando los acontecimientos hacen que la realidad se muestre incomprensible y sobrecogedora.

De manera que la puerta que queda abierta a partir del acto libre ofrece, en el núcleo mismo de la incertidumbre de lo que vendrá, la ocasión de salir al paso de lo que aparece indescifrable e insuperable. Así, el sujeto avanza desde su propia limitación hacia un escenario que parecía imposible antes de adoptar una postura. Ello no significa que el individuo deje de ser limitado, simplemente, se despliega un modo de proceder antes desconocido que incorpora un registro más a la identidad del sujeto que se trababa en su limitación. De suerte que lo que se reconocía en el sí mismo queda ampliado en este gesto que reacciona a lo inconmensurable de la existencia, aun cuando se pone en juego la posibilidad de verse superado una vez más por ella.

El hecho de ser libre no garantiza nada al que actúa libremente, sólo le entrega la oportunidad de alcanzar algo más de lo que la existencia ofrecía y, esta mera alternativa, eventualmente, se traduce en “ese algo más que aún queda por hacer” cuando el devenir de los acontecimientos parece tomarnos por sorpresa y sobrepasarnos:

Así saco de lo absurdo tres consecuencias, que son mi rebelión, mi libertad y mi pasión. Con el solo juego de la conciencia transformo en regla de vida lo que era invitación a la muerte [...] La plegaria –dice Alain– se hace cuando la noche descende sobre el pensamiento. ‘Pero es necesario que el espíritu se encuentre con la noche’... Si debe encontrarse con una noche, ésta debe ser más bien la de la desesperación, que sigue siendo lúcida, noche polar, vigilia del espíritu, de la que surgirá, quizás, esa claridad blanca e intacta que dibuja cada objeto en la luz de la inteligencia. (Camus, 1957a, 57)

Con tal ímpetu, el autor francés traduce lo que implica la llegada a la frontera de nuestras propias limitaciones, lindero que una vez descubierto demanda un posicionamiento del sujeto que se aproxima a él. La libertad se presenta entonces como una exigencia oportuna y una oportunidad exigente que no deja espacio para la impasibilidad de aquel que ha llegado al extremo de lo que no puede seguir siendo como es. En última instancia, una vez que queda desvelada la naturaleza de nuestras propias limitaciones, nos vemos orillados a hacer algo con ellas, de suerte que mientras se sea libre ninguna realidad aparece como concluyente, determinante e inalterable. El carácter enigmático y, quizá, absurdo de los acontecimientos puede superarnos, pero en definitiva no puede anularnos, la libertad es la persistente prueba de ello.

Conclusiones

En Camus la libertad contiene el factor de oposición que se requiere para no dar por terminado un escenario en el que los acontecimientos carecen de toda justificación. Además, la libertad

imprime consecuencia, es decir, al ser libre, se es libre para algo, de suerte que el curso de las cosas se verá alterado por el posicionamiento con el que se conduce el sujeto al atender a sus propias limitaciones. Con ello, se abre paso la posibilidad, y solo eso, de hacer algo frente a lo que resulta contradictorio y sobrecogedor, puesto que la libertad: “Da así un mínimo de coherencia a la incoherencia, introduce consecuencia en lo que, de creerla, no la tiene” (Camus, 1957b, 118).

Esta ponderación camusiana de las posibilidades que ofrece la libertad encuentra un sólido referente en las perspectivas kierkegaardianas. El pensador danés, desde su propio entorno y contexto, desarrolla un aspecto de la libertad que sopesa los límites de la condición humana, para identificar la naturaleza de aquello de lo que el sujeto dispone cuando se ve trabado en su finitud. La libertad se convierte así en la clave de toda alternativa, no obstante, el carácter enigmático con el que la existencia procede (Kierkegaard, 2007, 119).

De manera que el tratamiento que Camus y Kierkegaard le dan al hecho de que el sujeto humano sea libre, configura una plataforma desde la cual los episodios inconmensurables de la existencia no reducen al existente a un estado de neutralización de su ser. Por el contrario, dado que estos episodios sobrepasan lo admisible, entonces, el sujeto humano se ve orillado a hacer algo con lo que tal sobrepaso ha dejado consigo. De suerte que la realidad sobreviene marcada por la forma con la que el existente trata lo que lo ha superado.

Finalmente, la libertad se abre paso y se confirma como génesis y condición de posibilidad de lo que el sujeto humano elabora de sí ante una realidad que va más allá de él mismo. La trayectoria de la existencia puede seguir una ruta enigmática, pero no avanza sin verse trastocada por el existente. El acto libre da cuenta así de la disposición humana que, con sus limitaciones expuestas, atiende a su propia condición para producir un tenue desvío en la existencia que ya no sigue sin lo que el existente dispone de ella. Por ello la libertad se presenta siempre como una llana y transparente posibilidad.

Notas

1. El trabajo de A. Herrera aborda con claridad las características de esta conocida disputa entre Camus y Sartre, así como los efectos de cada una de estas posturas. El núcleo de la discusión se centra en el carácter constitutivo que tiene lo absurdo en Sartre, lo que le lleva a identificar la totalidad de la condición humana con la experiencia del sinsentido. Camus ‘se guardará de no considerar este sentimiento ni soberano, ni fundamental, ni único’, ya que, al proceder como una experiencia, conserva su carácter de contingente. Por tanto, la vivencia de lo absurdo conlleva un impacto inquietante pero no tiene la última palabra sobre la realidad humana. Véase (Herrera, 2014, 158).
2. En diciembre de 1957 en Estocolmo tuvo lugar una entrevista en la que un estudiante argelino le pide a Camus tomar una postura acerca de la lucha por la independencia de Argelia. A. Spiquel trae a cuenta que, en su respuesta al estudiante argelino, ‘Camus le recuerda las bombas que estallan sobre los autobuses de Argelia, y concluye: *Entre la justicia y mi madre, elijo mi madre*. Aislado esta frase, la prensa francesa, y muy especialmente los intelectuales de izquierda en torno a Jean-Paul Sartre, le reprochan airadamente a Camus que ponga su egoísmo de ‘petit-blanc’ por encima de la justicia’. Véase (Spiquel, 2010, 4).

Bibliografía

Primaria

- Camus, A. (1957a). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- . (1957b). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- . (2008). *El exilio y el reino*. Madrid: Alianza.
- El renegado o un espíritu confuso.
 - El huésped.
- Kierkegaard, S. (1997). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta.
- . (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- . (2008). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Lozada.

- _____. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas*. Salamanca: Sigueme.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Herrera, A. (2014). Sentir, reflexionar y testimoniar. Una aproximación a la postura ontológica de Albert Camus. *Scientia Helmantica: revista internacional de filosofía*. (3), 155-175. Disponible en: <<http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/12.-Sentir-reflexionar-y-testimoniar.pdf>> [Consultado el 30 de octubre del 2019].
- Nietzsche, F. (2015). *El nacimiento de la tragedia*. Ciudad del México: Editores Mexicanos Unidos.
- Spiquel, A. (2010). Camus de 1953 a 1960: gloria y desesperanza. *Actas del 1er Coloquio de Camus en Latinoamérica. Sociedad Latinoamericana de Estudios Camusianos*. (1), 1-7. Disponible en: <<http://camuslatinoamerica.org/actas-coloquio-2010/>> [Consultado el 30 de octubre del 2019].
- Sartre, J. P. (1985). *El existencialismo es un humanismo*. Ciudad de México: Ediciones Quinto Sol.
- cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7242 > [Consultado el 30 de octubre del 2019].
- Rufat, H. (2014). Entre los múltiples brazos de un amor a la vida. *Scientia Helmantica: revista internacional de filosofía*. (3), 106-116. Disponible en: <<http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/09.-Entre-los-m%C3%BAltiples-brazos-de-un-amor-a-la-vida.pdf>> [Consultado el 30 de octubre del 2019]
- Sàez, B. (1998). Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad. *Δαίμων*. (16), 171-178.
- Sartre, J. P. (2005) El universal singular. En Serrano, A. (Comp.) *Kierkegaard vivo: una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Villoro, L. (1983). La idea de Kierkegaard sobre la tragedia. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*. (19), 11-14.

Secundaria

- Frieyro, M. (2014). Unidad y totalidad en Albert Camus. *Scientia Helmantica: revista internacional de filosofía*. (3), 117-129. Disponible en: <<http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/10.-Unidad-y-totalidad-en-Albert-Camus.pdf>> [Consultado el 30 de octubre del 2019].
- Guerrero, L. (2009). *Sören Kierkegaard: Una reflexión sobre la existencia humana*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Málishév, M. (2000). Albert Camus: de la conciencia de lo absurdo a la rebelión. *Ciencia ergo sum*. 7 (3), 235 – 245. Disponible en < <https://>
- Juan Francisco García Aguilar** (pakezo@yahoo.com.mx). Dr. en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Mtro. en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Lic. en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores SNI, México. Profesor en Universidad Anáhuac, campus Querétaro. Escuela de Humanidades. Sus líneas de investigación incluyen intersubjetividad, análisis de los presupuestos antropológicos de la violencia y su relación con la experiencia fragmentaria. Entre sus publicaciones recientes figura el libro: *Fragilidad y entendimiento: impresiones del pensamiento kierkegaardiano*. Eólica Grupo Editorial, 2018, Querétaro.
- Recibido: 15 de noviembre de 2019
Aprobado: 9 de febrero de 2020

Juan Carlos Aguirre-García

La Fenomenología como realismo real¹

Resumen: *El propósito de este trabajo es explorar los argumentos dados por Zahavi a favor de una Fenomenología realista. Se mostrará que al relacionar a Husserl con Putnam, si bien Zahavi formula una versión de realismo husserliano, esta versión no logra deshacer las acusaciones del realismo especulativo. Para lograr este objetivo, se comienza reconstruyendo brevemente la acusación que hace el realismo especulativo a la Fenomenología, considerándola como antirrealista; posteriormente, se expone la respuesta dada por Zahavi, y específicamente, el uso que hace del realismo de Putnam. Finalmente, se señalan algunas críticas a la versión putnamiana de realismo y cómo estas podrían opacar el realismo real con el que Zahavi pretende zafar a Husserl del antirrealismo.*

Palabras claves: *Antirrealismo. Correlacionismo. Fenomenología. Realismo. Zahavi.*

Abstract: *The aim of this paper is to explore Zahavi's arguments for a Realistic Phenomenology. I claim that by relating Husserl and Putnam, Zahavi manages to formulate a Husserlian version of realism, which is, however, incapable of responding to the critiques from Speculative Realism. In order to this, I reconstruct the argument directed by Speculative Realism against Phenomenology of being Anti-realistic. Then, I present Zahavi's response, and especially how he uses Putnam's realism. Finally, I make some criticisms to Putnam's view about Realism and argue that these criticisms can undermine the real realism with which Zahavi pretends to exonerate Husserl from Anti-realism.*

Keywords: *Anti-realism. Correlationism. Phenomenology. Realism. Zahavi.*

Introducción

La discusión sobre la realidad ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía; la filosofía que nos es contemporánea no ha sido la excepción. Para algunos, el realismo es una doctrina superada; para otros, por el contrario, el abandono del realismo implica una especie de pensamiento incoherente o abierto a la especulación insulsa. Según los primeros, el realismo no agota toda posibilidad comprensiva; de acuerdo con los segundos, o se es realista o no se es un filósofo riguroso.

Si bien en amplios sectores de la filosofía se han discutido las tesis realistas –y sus consiguientes contrapartes antirrealistas–, la discusión alcanzó un punto crucial en el debate en torno a las llamadas entidades teóricas, en el marco de la filosofía de la ciencia de finales del siglo XX y lo que va del XXI. En el fondo, la pregunta interesante para el realista científico es si aquellas entidades formuladas por las teorías, de las cuales carecemos de acceso a ojo desnudo en la situación actual o posible, por ejemplo, los quarks poseen carácter ontológico o son simplemente ficciones útiles. De acuerdo con los realistas, las entidades inobservables postuladas por las teorías existen; los antirrealistas consideran o bien que no hay suficientes elementos para definir cuestiones relacionadas con su existencia (más aún, no es estrictamente necesario definir las para que la ciencia tenga éxito explicativo o



predictivo), o bien no existen, por lo que serían meros constructos dependientes de los intereses de los científicos.

Es importante resaltar que ni la posición realista ni la antirrealista presentan una versión única de sus puntos más importantes, es decir, hay variedad de matices entre ellas. Este aspecto tiene consecuencias para la discusión pues, en ocasiones, unas críticas a alguna de las posiciones aplican a ciertas versiones de una posición mas no a otra u otras. En parte, la diversidad de versiones se debe a la escucha de argumentos en contrario que han llevado a reformular puntos nodales de la posición. Esta patencia de la diversidad de versiones tiende a pasarse por alto en las consideraciones sobre el realismo o el antirrealismo, dirigiendo el ataque hacia aquellas más radicales, contribuyendo a la polarización de las posiciones y, de igual modo, a las exclusiones radicales entre partidarios.

Pese a la diversidad, algunos autores han intentado hallar los nodos que articulan las versiones. En el caso del realismo científico, por ejemplo, Howard Sankey (2015) señala estos elementos como constitutivos: 1. El objetivo del realismo: “el objetivo de la ciencia es descubrir la verdad acerca del mundo; el progreso científico consiste en avanzar hacia esa meta” (131); 2. Realismo epistémico: “la investigación científica conduce al conocimiento del mundo” (131); 3. El discurso teórico del realismo: “el discurso científico acerca de las entidades teóricas se interpreta de forma literal como un discurso que está comprometido genuinamente con la existencia de entidades reales inobservables” (131); 4. Realismo metafísico: “el mundo investigado por la ciencia es una realidad objetiva que existe independientemente del pensamiento humano” (132); 5. Teoría de la verdad por correspondencia: “la verdad consiste en la correspondencia entre una afirmación acerca del mundo y la manera como es el mundo” (132); 6. La objetividad de la verdad: “las teorías o afirmaciones acerca del mundo se hacen verdaderas (o falsas) por la manera en que las cosas son en la realidad objetiva, e independiente de la mente, investigada por la ciencia” (132).

La declaración de principios del realismo científico esbozada por Sankey da una guía

para comprender la contraparte antirrealista. Uno de los antirrealistas más conocidos, Bas van Fraassen (1980), define así su concepción de antirrealismo: “La ciencia tiene como objetivo darnos teorías empíricamente adecuadas; y la aceptación de una teoría implica como creencia solo que es empíricamente adecuada” (12). En esta breve definición se contravienen prácticamente todos los nodos realistas.

Los debates contemporáneos entre realistas y antirrealistas no son exclusivos de los filósofos de la ciencia; al contrario, han permeado amplios sectores de la vida académica e, incluso, corrientes tradicionalmente ajenas a la filosofía de la ciencia. En la actualidad es frecuente discutir las tesis básicas del realismo en la Epistemología de las ciencias humanas (ver, por ejemplo, el debate Ferraris (2012) – Vattimo (2010)) o en las llamadas Epistemologías del sur (ver Santos, 2009). Incluso en disciplinas como la fenomenología husserliana, cuyos cultivadores extrañamente han dejado de lado a la filosofía de la ciencia, la discusión realismo-antirrealismo parece estar tomando cada vez mayor interés, en los mismos términos que propone la filosofía de la ciencia (ver como ejemplo de la relación Husserl-realismo: Soffer (1990); y como ejemplo de la relación Husserl-antirrealismo: Wiltche (2012). Una reconstrucción de esto se encuentra en Aguirre (2014), pese a que desde las mismas huestes realistas de la filosofía de la ciencia ya se ha dictaminado que la Fenomenología es antirrealista (ver Bunge (2006) y Psillos (2009)).

No es extraña esta vinculación de la Fenomenología con el antirrealismo; de hecho, se ha generalizado que la filosofía continental es más proclive al antirrealismo, mientras que la filosofía analítica lo es al realismo (clasificación que, si bien es insostenible, ha ido perpetuándose en ciertos sectores académicos. Como esfuerzo por encontrar versiones realistas en la filosofía continental puede mencionarse el trabajo de Braver (2012)). Parece natural, entonces, que, en tanto continental, la Fenomenología husserliana es una filosofía antirrealista; y esto no parece desagradar a muchos fenomenólogos, entre muchas posibles razones, porque tal vez ven la discusión realismo-antirrealismo como superada por Husserl y la Fenomenología.

No obstante, hace un par de años, el fenomenólogo Dan Zahavi, en su libro *Husserl's Legacy* (2017), específicamente en el capítulo 6: "Real Realism", se ha dado a la tarea de responder a la acusación según la cual la Fenomenología es un antirrealismo, acusación hecha por el movimiento denominado Realismo especulativo, una versión continental de realismo. Lo interesante de la respuesta de Zahavi, además de atreverse a responder a la acusación, es que lo hace, entre otras estrategias, estableciendo una relación entre la Fenomenología y la versión expuesta por el filósofo de la ciencia Hilary Putnam, gran animador del debate realismo-antirrealismo.

El propósito de este trabajo es explorar los argumentos dados por Zahavi para argumentar a favor de una Fenomenología realista; sin embargo, a diferencia de Zahavi, se mostrará que relacionar a Husserl con Putnam, si bien lo acerca a una versión de realismo, no es la opción más afortunada, con lo que no se deshacen las acusaciones del realismo especulativo. Para lograr este objetivo, se comienza reconstruyendo brevemente la acusación que hace el realismo especulativo a la Fenomenología, considerándola como antirrealista; posteriormente, se expone la respuesta dada por Zahavi, específicamente, el uso que hace del realismo de Putnam. Finalmente, se señalan algunas críticas a la versión putnamiana de realismo y cómo estas podrían opacar el realismo real con el que Zahavi pretende zafar a Husserl del antirrealismo.

Fenomenología y antirrealismo: la acusación del Realismo especulativo (RE)

La acusación que hace el Realismo especulativo a la Fenomenología, que es lo que alienta la crítica de Zahavi, es que la fenomenología no puede aportar nada al realismo metafísico; más aún, al suspender sus juicios acerca de la existencia del mundo, la Fenomenología adopta una metafísica neutral que la alinea con una forma de antirrealismo o idealismo. Si bien esta objeción fue planteada por un filósofo en especial, Tom Sparrow, puede englobarse en

un movimiento reciente denominado Realismo especulativo (RE), el cual recoge varias posturas. La presentación que hace Zahavi (2017) de este movimiento es la siguiente:

[RE] toma su nombre de un congreso llevado a cabo en el Goldsmiths College, Universidad de Londres, en abril de 2007. El congreso tuvo la participación de Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman y Quentin Meillassoux (...) Como se puede notar rápidamente, estos cuatro protagonistas tuvieron divergencias significativas al presentar, de manera positiva, sus propuestas. Sus progenitores filosóficos incluyeron figuras como Whitehead, Latour, Heidegger, Churchland, Metzinger, Sellars, Nietzsche, Levinas, Badiou y Schelling, pero estaban unidos por aquello a lo que se oponían. Todos ellos tenían un enemigo común: el correlacionismo. (174)

La definición de correlacionismo que hace Zahavi es:

La idea que la subjetividad y la objetividad no pueden entenderse o analizarse aislada la una de la otra porque ambas están entrelazadas y relacionadas internamente. Es la idea que solo tenemos acceso a la correlación entre el pensamiento (la teoría) y el ser (la realidad) y nunca a alguno de ellos en aislamiento o independencia del otro. Según esta idea, el pensamiento no puede salir de sí para comparar el mundo como es "en sí" con el mundo como es "para nosotros"; más aún, ni siquiera podemos pensar ni comprender el "en sí" aislado de su relación con el sujeto, ni podemos comprender un sujeto que no estuviera siempre relacionado con un objeto. (174-175)

De acuerdo con lo anterior, el Realismo especulativo critica a la Fenomenología por ser una forma de correlacionismo, lo que conlleva su carácter antirrealista o idealista.

Pero esta crítica no proviene solo del Realismo especulativo. Un año antes del nacimiento de este movimiento, el filósofo Mario Bunge (2006) había clasificado a la Fenomenología, junto con el Positivismo y el Constructivismo,

como los representantes del antirrealismo actual. Al igual que Sparrow, Bunge señala a Kant como el patriarca de estos movimientos antirrealistas. Respecto a la Fenomenología, Bunge (2006) afirma que “constituye un retiro todavía más drástico de la realidad. Su fundador reprochó a Galileo y a Descartes por distinguir las propiedades primarias de las secundarias y por tomar a la naturaleza como vacía de características mentales [...] El mundo sería dependiente del sujeto y nosotros lo conoceríamos a través de la experiencia ordinaria más que a través del experimento, el análisis y la modelación” (65). Es curioso, no obstante, que ningún fenomenólogo haya desafiado con contundencia esta lectura.

Ahora bien, ¿es posible desafiar esta lectura? ¿Acaso la Fenomenología husserliana no es correlacionista en esencia (no solo una forma de correlacionismo)? El propio Zahavi se respalda en distintos textos de Husserl y Heidegger para mostrar el carácter correlacionista de la fenomenología. Su tarea será, precisamente, mostrar que, pese a esto, no es una filosofía antirrealista. Antes de mostrar la defensa de Zahavi, es preciso reconstruir brevemente la relación correlacionismo-antirrealismo desde el flanco del Realismo especulativo. Hay que advertir, sin embargo, que las posturas divergen, por lo que no habría un Realismo especulativo unificado (este es uno de los argumentos usados por Zahavi contra RE, argumento no explorado en este escrito pues parece una forma de *Tu quoque*). Para los propósitos de este escrito basta reconstruir la crítica de Meillassoux (2018) en los propios términos de Zahavi. La razón para elegir a Meillassoux es que, entre los realistas especulativos, adopta una visión positiva de la ciencia, posición no tan clara entre los otros exponentes de RE.

De acuerdo con Meillassoux, el correlacionismo fenomenológico hace que no se pueda aceptar “la verdad literal de los enunciados científicos concernientes a eventos que ocurren antes de la emergencia de la conciencia” (Zahavi, 2017, 178. Aunque sin mencionarlo, Zahavi está haciendo uso del llamado “Argumento de la ancestralidad”, mediante el cual Meillassoux controvierte las posturas correlacionistas). El que no acepte la verdad literal de dichos enunciados implica

que a ellos se les tenga que agregar la cláusula “son verdaderos para mí”. Para Meillassoux, esto no es posible: “o los enunciados científicos tienen un sentido realista y solo un sentido realista literal, o no tienen ningún sentido” (Zahavi, 2017, 179). Con otras palabras: “la ciencia nos da acceso a una realidad que no se puede contener o capturar por ningún marco correlacionista” (179). A diferencia de la propuesta kantiana, es posible acceder a la cosa-en-sí. Esta posibilidad está abierta por la matemática: “[las cualidades primarias] son características matemáticamente aprehensibles de las cosas-en-sí-mismas” (179). Finalmente, de acuerdo con Meillassoux, el mundo no es finito ni está predeterminado por alguna razón última; al contrario, las propiedades ontológicas están sujetas al caos y constituyen lo absoluto. En palabras de Meillassoux (2018), “este absoluto, en efecto, no es nada sino una forma extrema de caos, un hiper-Caos, al que nada le es o nada parece serle imposible, ni siquiera lo impensable” (106).

Siguiendo la caracterización que hace Sankey (2015), esbozada en la introducción, el correlacionismo hace que la fenomenología subvierta todos los principios constitutivos del realismo científico. No se podría, por ejemplo, tener como objetivo el descubrimiento de la verdad acerca del mundo si se parte de la idea que dicho conocimiento es “para nosotros”; asimismo, no habría en la fenomenología un conocimiento del mundo sensu stricto sino del mundo “para nosotros”. Del mismo modo, al no aceptar la literalidad de los enunciados científicos, el discurso de la ciencia no tendría un compromiso con las entidades postuladas en los enunciados. Tampoco habría salvaguarda de la independencia de la realidad objetiva respecto al pensamiento humano, por lo que no se adoptaría una versión fuerte de correspondentismo de la verdad. Finalmente, quedaría en jaque la objetividad de las verdades que anuncie la fenomenología.

La crítica que el Realismo especulativo hace al correlacionismo de la fenomenología, sumada al reconocimiento hecho por Zahavi del correlacionismo fenomenológico y a las críticas de Bunge, parecen certificar que, en efecto, la fenomenología es antirrealista. No obstante, como se verá en el siguiente apartado, Zahavi se

esfuerzo por contradecir este dictamen, proponiendo que la fenomenología no es antirrealista sino un realismo real.

Fenomenología y Realismo científico

La estrategia utilizada por Zahavi (2017) es, a mi modo de ver, la correcta: no se trata tanto de reformular la correlación fenomenológica sino mostrar que no toda correlación es conducente al antirrealismo; antes bien, la correlación puede conducir a un realismo más consistente (esto sería lo que Zahavi llama “realismo real”). Para argumentar sobre este punto, Zahavi hace dos movimientos: por un lado, identifica “formas de realismo”, alineando a Husserl en una versión de ellas, lo que le permitiría debilitar las pretensiones del realismo especulativo sin abandonar el realismo; por el otro, demuestra cómo posturas aparentemente más cercanas a la ciencia (específicamente a las ciencias cognitivas y a la epistemología naturalizada), terminan aliadas con versiones neo-kantianas que sucumben a la denuncia del realismo especulativo; no obstante, tal denuncia no se aplicaría a Husserl.

Para Zahavi (2017), “la epistemología naturalizada presentada por los neo-representacionistas puede estar orientada por los hallazgos científicos y, en esa medida, se esperaría que estuviera mucho más fundamentada que el idealismo husserliano; sin embargo, esto no asegura o conserva la realidad del mundo cotidiano sino que deja al mundo tal y como lo describe la ciencia” (196). Más adelante agrega: “Pese a su compromiso con el idealismo trascendental, Husserl no se opuso al realismo empírico” (196). Este segundo movimiento es perspicaz, en cuanto desliga a Husserl de Kant (contra la asociación aparentemente natural que ven los realistas especulativos) y plantea que, no por estar respaldada en la ciencia del momento, una postura es *de facto realista*. Pese a la fuerza de esta idea no será discutida en este trabajo, pues el interés está más en relacionar a la fenomenología con la filosofía de la ciencia.

El primer movimiento esbozado por Zahavi intenta responder a las siguientes preguntas:

“¿cuántas de nuestras intuiciones realistas se pueden ajustar con el idealismo trascendental? Y, al contrario, ¿cuántas de esas intuiciones pueden hacer honor al realismo especulativo?” (2017, 182). Se nota, entonces, que el interés está en demostrar que el idealismo trascendental está más cerca del realismo científico de lo que está el realismo especulativo. En este punto, Zahavi recurre a la tradición analítica, en especial al filósofo Hilary Putnam, para ilustrar su argumento. Esta movida no es extraña, toda vez que, en el corpus de la filosofía de la ciencia, tal vez Putnam es el más (si no el único) deferente con la obra de Husserl.

La idea de este trabajo no es exponer la reconstrucción que hace Zahavi del realismo de Putnam, sino mostrar el núcleo en el que se apoya. Valga aclarar que, en estricto sentido, no habría una posición consistente de Putnam en torno al realismo; esto es, el autor varió frecuentemente su postura. La fase elegida por Zahavi fue la denominada realismo interno, en oposición al realismo metafísico, o realismo con “R” mayúscula. Zahavi (2017), siguiendo una reconstrucción hecha de las tesis de Putnam, sostiene que R “distingue entre cómo son las cosas para nosotros y cómo son simpliciter, para luego insistir en que la investigación de esto último es lo realmente importante” (183). R implica una concepción definida de conocimiento, a saber: “un reflejo fiel de la realidad independiente de la mente y, ciertamente, independiente de cualquier pensamiento y experiencia” (183); y agrega: “si queremos conocer la realidad verdadera, deberíamos proponernos describir el modo como es el mundo, con independencia de todos los modos en el que se presenta a nosotros como seres humanos” (183).

De acuerdo con lo anterior, R asume que la ciencia nos da una descripción absoluta de la realidad, lo que significaría una descripción hecha desde una visión de ningún lugar, donde todas las huellas que pudiéramos dejar en ellas quedarán por fuera. A los ojos de Putnam, esta concepción es una ilusión. Refiriéndose a Putnam, Zahavi (2017) sostiene que en su propuesta no hay una negación de los hechos externos, por lo que aún sería un realismo; el asunto tiene que ver con

que “no podemos decir –pues no tiene ningún sentido– que los hechos son independientes de toda elección conceptual” (184). El núcleo fuerte de la perspectiva de Putnam lo enuncia Zahavi de la siguiente manera:

Lo que llamamos ‘realidad’ está tan profundamente embebido en las estructuras que dependen de la mente y del lenguaje que es casi imposible establecer una distinción clara entre las partes de nuestras creencias que reflejan el mundo en sí y aquellas partes de nuestras creencias que simplemente expresan nuestra contribución conceptual [...] Lo ‘epistemológico’ y lo ‘ontológico’ están íntimamente relacionados, y cualquier trabajo filosófico serio tiene que respetar su interconexión. (2017, 184)

Zahavi parece ver una continuidad entre el idealismo trascendental de Husserl y el realismo interno de Putnam; en efecto, sostiene que cuando Putnam reclama que la filosofía de la ciencia ha olvidado a filósofos tradicionalmente tachados de idealistas, como: los kantianos, los pragmatistas y los fenomenólogos, ciertamente “está siguiendo involuntariamente los pasos de Husserl” (Zahavi, 2017, 185).

El primer movimiento de Zahavi ha logrado establecer una relación entre la fenomenología y una versión de realismo científico, la de Putnam. La ganancia de este movimiento consiste en debilitar la acusación del realismo especulativo respecto al supuesto antirrealismo de la fenomenología, esto es, ha mostrado cómo el idealismo trascendental, indudablemente correlacionista, puede ser una versión plausible de realismo, si bien no encaja en el realismo metafísico, implausible por su aparente formulación extrema. Esto haría justicia con el propio Husserl quien, como lo cita Zahavi, le escribió a Émil Baudin que “ningún ‘realista’ común y corriente ha sido tan realista y tan concreto como yo, el ‘idealista’ fenomenológico” (2017, 185).

Si bien el movimiento de Zahavi es perspicaz, quedaría por analizar si es eficaz como respuesta al desafío del realismo especulativo. El apartado final plantea algunas dudas al respecto.

Dificultades de la concepción realista de Putnam-Zahavi

La respuesta de Zahavi al reto del realismo especulativo es, a mi modo de ver, correcta: no es necesario que una posición correlacionista sea antirrealista; con otras palabras, es posible ser correlacionista y realista. No obstante, la apelación a Putnam no hace justicia con el intento de Zahavi, y mucho menos con el idealismo trascendental de Husserl. Las razones que consideraré brevemente para argumentar esta idea son las siguientes: 1. La adopción de una noción epistémica de la verdad; 2. la crítica al realismo metafísico no es totalmente consistente; 3. el propio Putnam varió, al final de sus años, la posición del realismo natural. Finalmente, resumiré las razones mostrando cuán desafortunada es la estrategia de Zahavi.

Respecto a lo primero, es claro que tanto Putnam como Zahavi rechazan el realismo metafísico que, *grosso modo*, fue esbozado por Sankey (2015). Ciertamente, Zahavi (2017), en el tercer capítulo de *Husserl’s Legacy*, cita explícitamente a Sankey para identificar las tesis básicas del realismo metafísico; allí se lee: “el realismo metafísico está comprometido con una explicación no epistémica de la verdad que refuerza una estrecha división entre la verdad y la justificación racional” (70). Y agrega:

no solo los *truthmakers* (hacedores de verdad) son independientes de la mente en el sentido de ‘solo estar determinados por la existencia de estados de hechos que se obtienen con independencia del pensamiento o la experiencia humanos’, sino que también, en una explicación realista, es posible que la totalidad de nuestras creencias estén idealmente justificadas y aún así no ser verdaderas, es decir, incluso una teoría ideal lograda al final de una investigación científica podría ser falsa [...] El realismo metafísico no está ciertamente comprometido con la afirmación que haya entidades que trasciendan la experiencia, o que, en principio, estemos impedidos para conocer la realidad tal y como es; pero aunque el realismo metafísico no implique estas ideas, tampoco puede excluirlas. (Zahavi, 2017, 70)

Tal y como lo cree Zahavi, Husserl no estaría en desacuerdo con la división evidencia-verdad, siempre y cuando esto signifique que un objeto que se vivencie como realmente existente después falle en cuanto a su existencia; sin embargo, para Zahavi esto es un “resultado trivial de nuestra falibilidad y finitud” (2017, 70). La pregunta que le parece más interesante es: “¿También aceptaría Husserl que un objeto se nos pueda dar como existente de una manera idealmente óptima y concordante, y aún así resultar no real y, correlativamente, podría aceptar que un objeto sea real, aunque en principio permanezca más allá de nuestro alcance epistémico?” (70) Zahavi se esfuerza a través de distintos manuscritos de Husserl por responder negativamente a esta pregunta. La conclusión a la que llega es que “es difícil reconciliar tales enunciados [hechos por Husserl] con el realismo metafísico y una concepción no-epistémica de la verdad” (72); esto implicaría que, al igual que Putnam, la crítica de Husserl al realismo metafísico implicaría una concepción epistémica de la verdad. Habría que aclarar, sin embargo, que la versión interesante de Putnam consiste en que su tesis de la concepción epistémica de la verdad no se reduce a mera justificación. Refiriéndose a Putnam, Sankey (2018) afirma:

Putnam toma la verdad como idealmente justificada más que como justificación ordinaria. La justificación ordinaria del mundo cotidiano es algo menos que la justificación ideal. Si la verdad es justificación ideal, el conocimiento y la justificación se pueden distinguir. Lo que se requiere para que haya conocimiento, según la visión Putnam, es que no solo una creencia esté justificada en el sentido ordinario del mundo cotidiano; sino que también sea verdadera en el sentido de estar idealmente justificada. (29)

Al igual que el Husserl expuesto por Zahavi, para Putnam la verdad sería una justificación ideal, y una teoría ideal no podría ser falsa; en este punto, Zahavi considera que se derrotaría el desafío escéptico, al cual está expuesto el realismo metafísico.

De las muchas objeciones que pueden plantearse a esta concepción, resalto solamente la

siguiente: conduce al idealismo. Siguiendo a Sankey (2018), una formulación de la concepción epistémica de la verdad podría ser:

Necesariamente, S es verdadera si y solo si es epistémicamente correcto creer que S.

Esto se contrapone al llamado esquema-T, cuya formulación en un caso simple como la existencia de los electrones es:

‘Los electrones existen’ es verdadero si y solo si los electrones existen.

En el mismo ejemplo, la concepción epistémica de la verdad diría:

Los electrones existen si y solo si es epistemológicamente correcto creer que los electrones existen.

El criterio de verdad en Putnam y el Husserl de Zahavi estaría garantizado no tanto por el mundo (como en el esquema-T), al cual no tenemos acceso sin la mediación del sujeto cognoscente, sino por la justificación ideal. A los ojos de Sankey (y en esto sigue estrictamente a Musgrave (1997)), esta postura conduce al idealismo.

Respecto a la crítica al realismo metafísico, podría decirse que Putnam adopta una versión demasiado fuerte de este, a sabiendas que es posible que los realistas metafísicos lo caractericen de un modo mínimo. Sankey (2018) da un ejemplo de esta diferencia:

Devitt formula el realismo en términos de la existencia objetiva independiente de la mente de casos (*tokens*) del sentido común y tipos (*types*) de la ciencia física; sin duda, muchos realistas estarían preparados para adoptar una caracterización de realismo similar a la empleada por Devitt. Alternativamente, podrían simplemente quedar contentos con la afirmación de que hay una realidad objetiva o un “mundo externo.” (15)

Esto contrasta con la visión de realismo metafísico que tiene Putnam, al cual denomina como ilusorio. No se trata de que el realismo

metafísico sugiera un acceso total al mundo y dé cuenta de él de manera literal; como puede leerse al final de la cita, basta con que haya un compromiso con la existencia de una realidad objetiva. Habría versiones de realismo que no tienen compromiso con una concepción específica de la verdad, aunque defienden la existencia del mundo externo (caso Devitt). Ahora bien, es preciso establecer distinciones pues, como lo presentó Putnam, el realismo metafísico conduciría a un naturalismo, al tratar de segmentar el mundo en cualidades primarias (que serían el insumo de la investigación científica) y secundarias (lo que se deja por fuera de la investigación). El “realismo” de Putnam y la fenomenología reivindicarían tales cualidades secundarias.

No obstante, el realismo metafísico es claro en comprometerse con entidades del tipo: “árboles, rocas, átomos, montañas, océanos, la Tierra, el sistema solar” (Sankey, 2018, 42), las cuales no tendrían tanta dificultad a la hora de reconocer su independencia de la mente. Mas también habría otro tipo de entidades, por ejemplo, mesas y sillas, pertenecientes a la categoría de artefactos, las cuales serían dependientes de nosotros en cuanto humanos, en especial, de nuestras intenciones. El realismo sostiene, sin embargo, que, aunque dependientes de nuestras intenciones, los artefactos son independientes de nuestras mentes:

La existencia continuada de mesas y sillas no depende de la existencia continuada de los humanos o de sus mentes. Podríamos dejar de existir. Si dejamos de existir, las mesas y las sillas existirían sin nosotros. Tal vez podríamos preguntarnos si las mesas y las sillas existirían en cuanto mesas y sillas al no haber humanos que puedan describirlas como mesas y sillas. Pero si hay o no alguien alrededor que aplique las palabras ‘mesa’ y ‘silla’ a los objetos, las mesas y las sillas pueden sobrevivir a nuestra desaparición. (Sankey, 2018, 43)

Se puede concluir, entonces, que la versión fuerte de realismo metafísico, en la que no tiene cabida el mundo cotidiano y en donde se tiene que dar cuenta exacta y definitiva de todo cuanto existe es, en efecto, una ilusión, pues los

postulados que defiende el realismo no se comprometen necesariamente con las caricaturizaciones que de él hacen Putnam y Zahavi. Así lo reconoce el propio Putnam (2015) cuando en su autobiografía intelectual afirma:

En *Realismo y razón* y en trabajos subsiguientes, también usé el término “realismo metafísico”. Ahora creo que el modo en que lo usé fue desafortunado. Fue desafortunado pese a que expliqué cuidadosamente cómo estaba usándolo, pues hay una manera muy natural de comprender la frase “realismo metafísico” en la que se refiere a una amplia familia de posiciones y no solo a una posición como yo lo pensaba. (84)

Esta situación le permite concluir más adelante que “si entendemos el “realismo metafísico” de una forma más amplia, como la que se aplica a cualquier filósofo que rechace toda forma de verificacionismo y toda referencia a “hacer” el mundo, entonces creo que es perfectamente posible ser un realista metafísico en ese sentido y aceptar el fenómeno que denominé: “relatividad conceptual”” (85). El último Putnam afirma, sin dificultad, que su crítica al realismo metafísico era, cuando menos, exagerada, y que algunas de sus tesis más fuertes era posible entenderlas en un marco realista metafísico débil.

Como si esto no bastara, es preciso agregar que Putnam varió muchas veces de posición respecto al realismo. En lo tocante a la versión del realismo interno, que es la preferida por Zahavi, Putnam (2015) sostiene:

La idea central del realismo interno era algo que había llamado “semántica verificacionista”. En mi versión, la verdad se identificaba con la verificabilidad bajo condiciones idealmente epistémicas. Concedí que, por una variedad de razones, somos incapaces de alcanzar condiciones epistémicamente ideales respecto a algunas de nuestras investigaciones; así pues, según esta teoría, la verdad puede exceder lo que podemos verificar como cuestión de hecho (pero cuando luego pude darme cuenta, al admitir que los realistas filosóficos estaban en lo cierto sobre esto, volví a incluir en el “realismo interno” el problema del “acceso”

a las cosas reales a las que nos referíamos y que dicho realismo estaba llamado a bloquear. Si hay un problema sobre cómo, sin postular “rayos noéticos” o algo mágico, podemos tener acceso a las cosas externas, hay un problema idéntico en cómo podemos tener acceso referencial a “condiciones epistémicas suficientemente buenas”). (83)

Este cambio condujo a Putnam (2015) a pasar del realismo interno al realismo natural, última versión del autor: “llegué a creer, y aún lo creo, que puede defenderse el “realismo natural” respecto a la percepción, haciendo que el miedo (o la pesadilla) de no tener ningún “acceso” a la realidad por fuera de nuestras cabezas se convierta en un simple mal sueño” (83). Es problemático que Zahavi (2017), siendo consciente de este viraje de Putnam, se empeñe en respaldar el realismo husserliano en una versión rechazada por el propio autor como carente de consistencia (ver la nota al pie 6, de la página 182). ¿Significa esto que la aparentemente más clara relación entre el idealismo trascendental husserliano y el realismo científico queda rota? A mi modo de ver, lo que queda en entredicho es la lectura que hace Zahavi del realismo husserliano, aliándola con una forma extremadamente débil de realismo, cuando no en un antirrealismo.

La consideración de estas tres dificultades de la relación que pretende establecer Zahavi entre el realismo de Putnam y el realismo fenomenológico permiten concluir que, aunque parte de un motivo correcto, la respuesta es insatisfactoria pues no solo abre la fenomenología al antirrealismo sino que la relaciona con una versión tan débil de realismo que el propio autor en el que se respalda Zahavi tuvo que retractarse de sus excesos tanto en lo que respecta a la teoría epistémica de la verdad como en su inadecuada reconstrucción del realismo metafísico.

Conclusión

El camino recorrido en este trabajo condujo a la consecuencia que la estrategia usada por Zahavi para responder al reto del realismo especulativo, esto es, su intento por relacionar la

fenomenología de Husserl con el realismo interno de Hilary Putnam no conduce a los resultados esperados; antes bien, podría alinear la fenomenología con el antirrealismo, lo cual es todo lo contrario a un realismo real. No significa esto, sin embargo, que la fenomenología no tenga cabida en los marcos interpretativos realistas. Lo que significa es que se requieren esfuerzos rigurosos por comprender el idealismo trascendental husserliano en consonancia con discusiones recientes sobre el realismo y el antirrealismo, en especial aquellas que se dan en la filosofía analítica de la ciencia. Ejemplos como el de Soffer (1990), Vallor (2009) o Hardy (2013) pueden indicar un camino promisorio al respecto.

Nota

1. Este artículo es parte del proyecto de investigación: “La objetividad en Ciencias humanas: dificultades en su definición y polémicas recientes en torno a ellas” (ID5094), financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca, Colombia, y realizado en el Grupo de investigación Fenomenología y Ciencia (Categoría A1, Colciencias).

Referencias

- Aguirre, J. (2014) Husserl y el antirrealismo (¿o realismo?) científico. *Kriterion: Revista de Filosofía*. 55 (129), 287-308. doi: 10.1590/S0100-512X2014000100016
- Braver, L. (2012) A Brief History of Continental Realism. *Continental Philosophy Realism*. 45 (2), 261-289. doi: 10.1007/s11007-012-9220-2
- Bunge, M. (2006) *Chasing Reality: Strife over Realism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ferraris, M. (2012) *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Hardy, L. (2013) *Nature's Suit. Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences*. Ohio: Ohio University Press.
- Meillassoux, Q. (2018) *Después de la Finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja negra.
- Musgrave, A. (1997) The T-Scheme Plus Epistemic Truth Equals Idealism. *Australasian Journal of Philosophy*. 75, 490-496.

- Psillos, S. (2009) *Knowing the Structure of Nature: Essays on Realism and Explanation*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Putnam, H. (2015) Intellectual Autobiography of Hilary Putnam. En: R. Auxier, D. Anderson y L. Hahn (Eds.). *The Philosophy of Hilary Putnam* (1-112). Chicago: Open Court.
- Sankey, H. (2015) *Ciencia, realidad y racionalidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- . (2018) Putnam's Internal Realism in Retrospect. *Análisis. Revista de investigación filosófica*. 5 (1), 27-50.
- Santos, B. (2009) *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI / CLACSO.
- Soffer, G. (1990) Phenomenology and Scientific Realism: Husserl's critique of Galileo. *Review of Metaphysics*. 44, 67-94.
- Vallor, S. (2009) The Pregnancy of the Real: A Phenomenological Defense of Experimental Realism. *Inquiry*. 52 (1), 1-25.
- Van Fraassen, B. (1980) *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Wiltsche, H. (2012) What Is Wrong with Husserl's Anti-Realism? *Inquiry*. 55 (2), 105-130. doi: 10.1080/0020174X.2012.661572
- Zahavi, D. (2017) *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford Scholarship.

Juan Carlos Aguirre García (jcaguirre@unicauca.edu.co). Profesor Titular del Departamento de Filosofía, de la Universidad del Cauca (Colombia). Doctor en Filosofía.

Publicaciones más recientes

- Aguirre, J. (2014) Husserl y el antirrealismo (¿o realismo?) científico. *Kriterion: revista de filosofía*. 55 (129), 287-308.
- Aguirre, J. (2017) La alteridad levinasiana y su analogía con el escepticismo. *Civilizar*. 17 (33), 209-220.
- Aguirre, J. (2018) Boaventura de Sousa Santos y Paul Feyerabend sobre la proliferación de alternativas. *Cinta de moebio*. 61, 1-11.
- Aguirre, J. (en prensa) La inevitabilidad de lo dicho. *Trans-form-ação*. 42 (4). Aguirre, J. (2019) *Racionalidad renovada*. Santafé de Bogotá: Aula de Humanidades.

Dirección postal: Conjunto La Rioja, Variante Norte, Casa I-7, Popayán, Cauca, Colombia.

Recibido: 20 de noviembre de 2019
Aprobado: 7 de mayo de 2020

Mario Germán Gil Claros

Ética del escritor para un mundo de la post verdad¹

“La sola excusa que me doy es que no escribo por el mismo motivo que todo el mundo, es decir, para obtener las alabanzas del lector”.
Fedor Dostoiewski. El adolescente

“¿Qué significa eso de ser un escritor?”
Fedor Dostoiewski. Humillados y ofendidos

“Busca ese individuo singular al que con alegría y gratitud yo llamo mi lector.»
Sören Kierkegaard. Mi punto de vista

Resumen: *El presente artículo centra su reflexión en torno a la ética del escritor para nuestro mundo contemporáneo, hoy cruzado por la post verdad en la escritura masiva, dirigida a lo que hoy todavía se llama opinión pública. Para ello, Kierkegaard y otros pensadores nos han de ayudar a entender lo que sería una ética del escritor para nuestro presente.*

Palabras clave: *Censura. Ética. Escritor. Lector. Parresía. Post verdad.*

Abstract: *This article focuses its reflection on the ethics of the writer for our contemporary world, today crossed by post-truth in mass writing, addressed to what is still called public opinion. For this, Kierkegaard and other thinkers help us understand what would be an ethic of the writer for our present.*

Keywords: *Censorship. Ethics. Writer. Reader. Parrhesia. Post-truth.*

¿Qué significa el hecho de escribir para nuestra actualidad? ¿Qué nos dicen algunos filósofos del siglo XIX y XX en lo que respecta a la labor del escritor, contextualizados para un presente turbulento como el nuestro? ¿Qué papel juega la verdad para quien escribe, independientemente de su formación, en lo que sería una reflexión ontológica respecto a la ética del escritor tal como pretende destacar el actual escrito? ¿A qué tipo de escritor y lector singular nos referimos? El pensador danés del siglo XIX Sören Kierkegaard, nos dice que escribir es un acto de orientación, un testimonio público, un acto de parresía, que evita la pérdida de sí mismo como escritor. Ser escritor es carecer de discípulos y de escuela. En este sentido, escribir es una práctica de libertad. El escritor, no importa si es de novelas, de filosofías, de teologías, de periódicos, entre otros, no se encuentra ligado, ni sometido a nada que destruya su libertad de escribir. Solo se encuentra unido a su convicción, al servicio de la verdad como parresía. (Kierkegaard, 1972, 29). En este sentido, la parresía entendida como ejercicio y exteriorización de la libertad de aquel que se conoce a sí mismo y habla con franqueza, ya sea a través del diálogo con el otro, o de la escritura y la lectura que nos conducen a una analítica y ontología de la verdad en una plática fresca y sincera con los demás, se constituye en la obligación moral de decir la verdad sin tapujos alguno a pesar del conflicto que ella pueda provocar, en el que está en juego la libertad de pensamiento y de expresión. El parresiastés es aquel que usa la parresía, porque dice la verdad en vez de la falsedad, la adulación o el propio silencio;



porque habla libremente en cualquier escenario (Gil Claros, 2012, 92-93). Así podemos decir, que escribir éticamente se constituye en un acto de liberación parresiástica para todo aquel que no se haya sometido o se enfrente a la censura. Pues la parrresía es el deber, es el valor, es la fuerza, es la libertad de decir la verdad, sin importar los riesgos que ella trae para la vida de quien la asume en su radical singularidad. Aquí, la singularidad no es una universalidad, una particularidad o individualidad; ella se refiere a un solo ente y no a algunos entes, o un ente universal que menciona a todos los sujetos de una misma clase. El ente singular, siguiendo a Kierkegaard, tiene un nombre específico, lo que Unamuno llamaría el “hombre concreto, el de carne y hueso” (Unamuno, 1985, 5). Por ejemplo, Sören Kierkegaard, escritor; Gabriel García Márquez, novelista; Wolfgang Amadeus Mozart, compositor.

Lo anterior nos lleva a preguntar: ¿qué es un autor respecto al ejercicio de la escritura y cuáles son sus intenciones?² Frente a esta pregunta en el ejercicio de escribir, media la postura, la fuerza, la entrega, la pasión, entre un escritor estético o formal y un escritor de convicción. También nos encontramos con otro tipo de escritor, que Kierkegaard nos dice que no es el escritor estético, ni el de la fe; es el escritor ético. Esto último, nos lleva a preguntarnos por la autenticidad del escritor e indagar por la verdad que él emite frente a su presente, en especial nuestra época saturada de información y de disfraces en su comunicación.³

Ahora bien, ¿es acaso el escritor de convicción un escritor ético y libre como se le pretende ver? Podemos decir, que la censura que se vive entorno a la verdad en la escritura pública, ya sea abiertamente o sutilmente, no ha variado sensiblemente en la actualidad. Quien escribe, vive la presión de diversos poderes o los llamados grupos de presión económica, quienes ejercen control político y de censura⁴ en los medios de comunicación, en la pluma y en la voz de sus empleados; imponiéndose en la mayoría de las ocasiones, dependiendo de su impacto, la orden de modificación, de manipulación o de mentira (post verdad). Así, el escritor se ve abocado a una toma de postura política en su escritura por

múltiples razones, además de su firme convicción. Donde la democracia y la verdad, en gran medida, son las más perjudicadas por dichas decisiones frente al acto de escribir ante el lector, muchas veces desprevenido y carente de razones frente a lo que lee, escucha o ve. Obviamente, estamos hablando del ejercicio periodístico, el que de una u otra forma construye una “opinión” que va a calar en el imaginario de los individuos de a pie, incapaces, muchas veces por múltiples factores, de pensar por sí mismos como seres ilustrados, como lo destaca Kant con su principio de autonomía.

En relación con lo anterior, podemos preguntarnos: ¿el escritor ético es subjetivo en lo que escribe? o ¿el interés de otra naturaleza lo desvía de su postura ética? ¿Hay en él una verdad subjetiva o una verdad objetiva? Ante estas preguntas, ha de primar la objetividad de quien escribe, sin dejar a un lado su subjetividad, la cual se refleja en la pasión y convicción de escribir. En esta dirección, quien asume la labor de publicar, debe evitar el recurso sofisticado, la falta de seriedad, la mentira frente al acto de escribir, que para Kant en su texto *La Metafísica de las Costumbres*, nos dice que la mentira o falsedad, hoy post verdad, es un acto de violación de los derechos de los otros (Kant, 1989, 292). Un ejemplo de esto último, nos lo brinda Fedor Dostoievski en *Humillados y ofendidos* (2009), donde la huérfana Nelly (Elena), recogida por el novelista Vania, le increpa sobre su ética y la mentira como escritor, cuando le pregunta:

¿Qué es lo que escribe? —me preguntó Elena, que se había acercado a la mesa, sonriendo tímidamente.

—Escribo sobre mil temas, hijita. Y me pagan por escribir.

—¿Papeles para la justicia?

—No.

Y le expliqué como pude que escribía las cosas más diversas sobre toda clase de personas y que con esto formaba libros que se llamaban novelas.

Ella me escuchaba con gran curiosidad.

—¿Y dice usted siempre la verdad?

—No; muchas cosas las invento.

—¿Por qué escribe mentiras? (Dostoievski, 2009, 174)

Es más, el escritor ha de evitar la frivolidad, que hoy inunda mal intencionadamente el mercado literario, en el cual el ejercicio periodístico es el más afectado, que en el fondo no dice nada frente a un lector atento. Tal como lo asume Kierkegaard: “Aquel *individuo* al que con alegría y gratitud llamo *mi* lector” (Kierkegaard, 1972, 42). En este caso, el escritor no se dirige a un concepto o palabra abstracta llamada público o multitud; el escritor con su pluma se destina de manera concreta al individuo en su radical singularidad, el cual es o no impactado por lo que lee. Bien lo señala de nuevo Kierkegaard: “el “individuo”, en oposición a “el público”” (Kierkegaard, 1972, 42). Pues el interés primordial de quien escribe, es entrar en contacto con ese lector singular, que tiene un nombre, una vida, unos intereses específicos. Es una relación casi directa, casi cara a cara, en un diálogo indirecto que lo modifica en profundidad ética y no en superficie estética; pues quien escribe, escribe con franqueza y transparencia parresiástica. En este sentido, el filósofo mexicano Luis Guerrero, profundo conocedor de Kierkegaard dice: “De forma que la lectura pueda convertirse en una sacudida a la existencia y no solamente a las ideas en el terreno científico o filosófico” (Guerrero, 2004, 8). O político. Así, el lector es aquel que tiene la capacidad de poder cuestionar no sólo su presente, sino su condición de vida, su existencia, su mundo social. Lo que significa tener una realidad propia, singular y social, como política, cultural, entre otros. O sea, aquel que afronta los asuntos de su vida, donde la libertad es parte clave de dicho lector con criterios y posturas éticas propias. ¿Quién es aquel que asume dicha postura ética? Un lector en libertad de tomar posición y distanciamiento frente al escritor, frente a la noticia de la televisión, frente a las redes sociales, entre otros.

Vale destacar lo que Luis Guerrero nos expresa al respecto: “En la categoría de masa, los medios de información juegan un papel preponderante, a ellos les corresponde establecer qué es, día con día, lo interesante, de qué está de moda y qué está mal visto, cómo van los asuntos públicos, a quién han ridiculizado las características, etc.; todo esto a un ritmo continuo y acelerado, una noticia sustituirá a otra y así sucesivamente” (Guerrero, 2004, 41). Lo que vendríamos a llamar la mala opinión pública, construida por dichos medios masivos de comunicación. Todo queda reducido a una mera información, donde la singularidad queda absorbida por la multitud anónima y abstracta. Por tanto, el escritor escribe para su presente, para su contemporaneidad, para su actualidad, pero escribe con pasión, con convicción, ya que lo contemporáneo es el punto de referencia para su existencia.

Vistas las cosas, el escritor es aquel que se pone en contacto con sus lectores y les dice algo que les interesa; no les dice una mera información de la cual estamos saturados, sino una verdad acompañada de una ética de la misma. El escritor no ha de quedar preso en la mera formalidad estética, carente en gran medida de compromiso ético respecto a la verdad, mediada por el impacto mediático y por la post verdad. Como diría Kierkegaard: “Cuanto más brillantes sean esas obras mejor para él” (Kierkegaard, 1972, 49). Así, el escritor preso de lo frívolo, de la mentira, de la distorsión, del engaño, se despoja de su compromiso ético, en un mundo donde la comunicación de las redes sociales es vulnerable a la mentira (*fake news*) o a la post verdad como constructo de una falsa realidad. Aunque vale decir que la mentira siempre ha sido parte constituyente de la existencia y de la realidad humana. Al respecto dice Nietzsche: “Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia” (Nietzsche, 2008, 491).

Ante este panorama, surge la pregunta: ¿qué significa ser un escritor para nuestro presente? En nuestro caso en Kierkegaard, ya vemos algunas pistas, como la convicción, la pasión, la entrega, de lo que el escritor escribe; en este sentido, hay todo un ejercicio ético del mismo, una abnegación a la práctica de la

verdad. En consecuencia, el juicio reflexivo del escritor ha de ser ético, sin ilusión o recompensa alguna en su práctica. En otras palabras, el escritor a pesar de su convicción, de su actitud ante el mundo, ha de ser ético y no recurrir a engaño alguno, en el afán protagónico de sí mismo. En esta dirección: “Es preciso no dejarse engañar por la palabra “engaño”” (Kierkegaard, 1972, 61). De este modo, Kierkegaard destaca tres aspectos de dicho engaño hacia el lector:

1. Se escribe en una hoja en blanco, donde existe otro texto escondido.
2. Existe un lector incauto, ignorante, que como página en blanco, el escritor escribe a su antojo.
3. Existe un lector que vive de la ilusión, que el escritor alimenta de mala fe y de forma distorsionada.

En todo esto, la verdad (develación), es reemplazada por la falsedad (ocultamiento) en un escritor que la refuerza, ya sea en los *best seller* comerciales, ya sea en lo periodístico, ya sea en los medios masivos de comunicación, ya sea en las redes sociales, ya sea en falsos artículos con pretensión de erudición o científicidad, entre otros. Aquí la verdad no es directa, no es franca o no está acompañada de la parresía, o simplemente no es; prima la artimaña, que brilla por ser indirecta y encubierta, donde el lector “carece” de reflexión propia frente a lo leído, inmerso en un mundo de la ilusión. La comunicación que llega a él no es franca. En consecuencia, lo que se pretende es un lector domesticado sin criterio propio, sin distanciamiento crítico y sin reflexión, frente a lo escrito, frente a la noticia. “La comunicación está condicionada por la reflexión de donde, es comunicación indirecta. La comunicación está caracterizada por la reflexión y, por tanto, es negativa” (Kierkegaard, 1972, 65).

Ahora bien, el talante ético-reflexivo del escritor, está surcado por el modo o actitud de su existencia, que se refleja en sus escritos; en ellos no sólo manifiesta una postura ética o moral, sino una postura política frente a su actualidad o presente. Mejor, el escritor fija posición frente a

su época. En esta dirección, Kierkegaard destaca lo siguiente: (Kierkegaard, 1972, 67)

1. La profesión de escritor manifiesta una vocación; la cual necesariamente es ética y a la vez reflexiva.
2. Lo anterior nos conduce a lo siguiente: el escritor expresa un modo de existencia singular.
3. El escritor por medio de la prensa escrita, es altamente responsable ante el público, pues puede contribuir o no, a una desmoralización general. Su impacto es grande; máxime si es muy leído y seguido.
4. El escritor debe asumir con nombre propio lo escrito.
5. “Pero en nuestra edad, que tiene por sabiduría lo que es realmente el meollo de la iniquidad, a saber que uno no se preocupa del comunicante, sino solamente de la comunicación, de lo objetivo solamente, en nuestra edad, repito, ¿qué es un escritor?” (Kierkegaard, 1972, 67-68).
6. En el afán de una comunicación de lo objetivo, el escritor queda preso de lo estético de la noticia que causa furor, distracción, pero se olvida éticamente del comunicante. Hay engaño. Sólo se busca la adulación, la sensación, la reputación mentirosa dispuesta al mejor postor, lo cual, “es un tipo de conducta que llevaría a muchos hombres a la desesperación” (Kierkegaard, 1972, 70). Ya que hay engaño a la verdad, en beneficio de la ilusión, como lo dice nuestro pensador.
7. Finalmente, el escritor refleja una actitud política. Pues una cosa es escribir a los pobres, seducidos por noticias carentes de reflexión. Otra es escribir a las clases privilegiadas, seducidas por la adulación, alejadas del común (Kierkegaard, 1972, 72).

En esta dirección, Karl Jaspers señala: “El periódico como idea se convierte en la posibilidad de una realización grandiosa de la cultura de masas” (Jaspers, 1933, 122). El escritor de prensa hace comprensible al lector que “carece de tiempo”, los temas que a diario nos afectan, convirtiéndose en una especie de guía político, espiritual, cultural, deportivo, entretenimiento,

entre otros. No sin antes decir que, como lo deja entrever Jaspers, el punto de vista del escritor de prensa es regulado por la casa editorial y detrás de ésta, por los verdaderos dueños de la prensa.

Como vemos, el escritor de prensa, el escritor de libretos de noticias de la televisión, entre otros, no se cansan de bombardear políticamente al lector, al televidente en su modelación y conducta política, ya sea con el impacto de un suceso o la repetición incesante de un mismo titular a lo largo de varios días. De modo que este tipo de escritor no precisa de la profundidad, de la rigurosidad de las fuentes, mucho menos de una ética sobre el asunto, para expresarlo de forma “sencilla”. Al respecto dice Jaspers:

No sólo hay que captar con serenidad de espíritu lo que está sucediendo, sino que hay que expresarlo en forma accesible a centenares de miles de seres humanos. La palabra que surge del momento, ésa es la efectiva. Es el trabajo más cercano a la vida y que, en parte, tiene en su mano la marcha de las cosas al intervenir en las ideas que los hombres tienen como masa. (Jaspers, 1933, 123)

Es aquel que capta el momento y participa con su pluma de lo político, más que de la ética. “Se dice y repite que es imposible permanecer honrado espiritualmente en la Prensa” (Jaspers, 1933, 124). Es lo que hoy vivimos con las noticias falsas o la llamada post verdad, que mancilla la ética de la escritura. En este sentido, nuestro pensador de Jutlandia nos da la pauta. Para él el escritor frívolo o malintencionado, a semejanza del hombre estético, vive de lo inmediato, de lo que él es a través de la escritura periodística (Guerrero, 2004, 107). Mientras que el escritor ético, es aquel que llega a ser, gracias a la reflexión. O sea, no se escribe, sino que sirve en el escribir. Pues todo escritor tiene un patrón común: comunicar al lector.

El escritor que se guía por la ética, es aquel que se caracteriza por su espíritu polémico y reflexivo, en razón a la verdad expresada en él; es aquel que vive en los límites del peligro de la parresía, tal como lo viven muchos periodistas libres de la censura de la prensa escrita y hablada para nuestro presente. Pues escribir es poder

hablar libremente de lo que se piensa, como lo argumenta nuestro pensador danés. Ante todo, escribir está en relación con la verdad, que está en quien escribe desde una postura ética, dejando a un lado la falsedad, ya que la verdad en la escritura es poner a la luz del día nuestros pensamientos, en vez de ocultarlos, los cuales no buscan el brillo de la fama.

Es verdad, la cual (como siempre ocurre) me hubiera reportado dinero, aplauso, honor, reputación, etc., la falsedad de que lo que tenía que comunicar era “lo que la época pide”, presentando al benévolo juicio de “un público altamente estimado”, cosa que proporciona el éxito favorable y el apoyo y la aclamación de este mismo público altamente respetado. (Kierkegaard, 1972, 86)

Por tanto, quien escribe, quien comunica ante un lector o un espectador, ha de estar mediado por la ética en su pluma. De modo que, quien no asume el compromiso ético del acto de escribir ante un lector, es esclavo de otras decisiones poderosas que le obligan o le hacen escribir lo que no es suyo, en una especie de autocensura. Aplicado a nuestro presente, a nuestro contexto, nos dice Kierkegaard. “Substancialmente, he vivido como un escribiente en su *comptoir*. Desde el principio he sido como si estuviera arrestado y en cada instante he percibido que no era yo quien interpretaba el papel de amo, sino que otro era el amo” (Kierkegaard, 1972, 89).⁵

Para Kierkegaard, el escribiente ha de hacer lo que debe hacer con su pluma reflexiva, frente a una época presente cargada de miseria espiritual, de frivolidad, de mentira, de la cual la prensa, para Kierkegaard, es coautora o responsable, y de un público que también es garante de esta situación; no es un mero ente pasivo, eludiendo su responsabilidad ética como política. “Que nadie diga que en este caso le es posible a la “verdad”, mediante la ayuda de la prensa, obtener beneficios de las mentiras y los errores” (Kierkegaard, 1972, 133).

Finalmente, la “verdad” de la que habla el escritor en sus diversas formas y manifestaciones, se dirige exclusivamente al lector en su soledad y singularidad. Tal como lo dice

Nietzsche: “De un libro uno se entera en su soledad” (Nietzsche, 2008, 445). No a la multitud que es mera abstracción vacía, como ya se dijo. En efecto, quien escribe ha de conocer, respirar y vivir la época que vive, para interrogarla, cuestionarla éticamente por medio de su pluma. “Y de aquí que todo aquel que verdaderamente quiera servir a la verdad es *eo ipso*, de un modo o de otro, un mártir” (Kierkegaard, 1972, 131).

Notas

1. El presente artículo fue presentado y aprobado como ponencia en el segundo foro nacional de profesores de filosofía y en el simposio de filosofía política. Universidad del Quindío. Armenia-Colombia. 8-10 de mayo de 2019. Deseo agradecer a la PhD en filosofía María Fernanda Gil C., a la Magister en literatura Marga Janeth Fernández y al Licenciado en Artes escénicas Julián Eduardo Molano por sus valiosas observaciones al presente escrito.
2. Al respecto Foucault en *¿Qué es un autor?* (Foucault, 1987) resalta que quien escribe pierde su “autoría” en el anonimato de los lectores, en la que no importa quién es el autor. Este hace parte del texto. Lo que se discute es la función autor, como destaca Agamben en su libro *Profanaciones* en su capítulo *El autor como gesto* (Agamben, 2005).
3. Meschonnic, refiriéndose al acto poético, como un ejercicio de escritura o un ejercicio oral, nos dice en su texto *Ética y política del traductor* (Meschonnic, 2007), que es un acto ético, el cual transforma a quien escribe y transforma a quien lee; lo cual sería la transformación del sujeto, que lleva a una poética de la sociedad.
4. Como ya lo destacaba el joven Marx. “La *censura es la crítica oficial*; sus normas son normas críticas, las menos indicadas, por tanto, para sustraerse a la crítica que ellas mismas proclaman” (Marx, 1982,149). Censura que se extiende al mundo de la vida cotidiana, como lo vemos en la novela *1984* de George Orwell (2015). La censura, es el miedo a la verdad más que a la mentira. Un ejemplo clásico de ello, lo vemos en la amonestación realizada al filósofo alemán Kant por el gobierno prusiano.
5. En este sentido, Kierkegaard se refiere a Dios, pero que nos sirve para nuestro propósito.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Dostoiewski, F. (2009). *Humillados y ofendidos*. Barcelona: Editorial Juventud.
- . (2011). *El adolescente*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Foucault, M. (1987). *¿Qué es un autor?* *Revista Bogotá*. Volumen II. # 11. Marzo de 1987. Universidad Nacional.
- Gil Claros, M.. (2012). *Las artes de la existencia: Un asunto de orden pedagógico y político*. Madrid: S&S editores.
- Guerrero, L. (2004). *La verdad subjetiva. Sören Kierkegaard como escritor*. Universidad Iberoamericana.
- Jaspers, K. (1933). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Labor.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar.
- Marx, C.; Engels, F. (1982). Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura. En *Marx. Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meschonnic, H. (2007). *Ética y política del traductor*. Buenos Aires: Leviatán.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. 1885-1889*. España: Tecnos.
- Orwell, G. (2015). *1984*. Bogotá: Penguin Random House.
- Unamuno, M. (1984). *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Ediciones Orbis.

Mario Germán Gil Claros (mariogil1961@gmail.com). PhD en filosofía. Catedrático universitario. Coordinador Humanístico de la Fundación hispanoamericana Santiago de Cali-Colombia. Líder del grupo de investigación Redipe: Educación, Epistemología y Filosofía. Clasificado por colceincias- Colombia.

Recibido: 24 de mayo de 2019
Aprobado: 20 de marzo de 2020

Pedro Ignacio Urtubey

Sobre las implicancias de la crítica platónica a la escritura. Un análisis para repensar fundamentos y objetivos del paradigma de la Escuela platónica de Tubinga

Resumen: *Se intentará postular que las críticas a la escritura presentes en los «auto-testimonios» de los diálogos platónicos traen aparejada una caracterización concomitante sobre lo que la filosofía «es». A partir de eso, intentaremos problematizar la perspectiva interpretativa que la Escuela platónica de Tubinga ha tenido sobre la llamada «doctrina secreta» de Platón.*

Palabras clave: *Platón. Hans Krämer. Doctrina secreta. Escuela de Tubinga.*

Abstract: *We attempt to postulate that the criticisms of writing present in the “self-testimonies” of the Platonic dialogues deploy a concomitant characterization of what philosophy “is”. From here, we will try to problematize the interpretative perspective that the Tübingen School of Plato’s studies has had on Plato’s so-called “secret doctrine”.*

Keywords: *Plato. Hans Krämer. Secret doctrine. Tübingen School of Plato’s studies.*

«En cambio, los que no son verdaderamente filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones, como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quemados por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender, el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el régimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan más esfuerzos» (Carta VII, 340 d7-341 a2)

Introducción

Desde mediados del siglo XX, la filosofía de Platón comenzó a ser estudiada desde una nueva perspectiva¹. Hans Krämer, representante de la Escuela platónica de Tubinga, puede ser considerado² como pionero de una «nueva interpretación de Platón», desarrollada en perspectiva



crítica con respecto a ciertos presupuestos fundamentales de la hermenéutica platónica gestada por Friedrich Schleiermacher³. Con la Escuela platónica de Tubinga, tales presupuestos pasan a ser reinterpretados desde un paradigma diferente (Krämer, 1993, 94-97), articulado fundamentalmente en torno a la contemplación de la existencia efectiva de doctrinas no escritas por parte del propio Platón, a las que podríamos acceder a partir de lo que se acuerda en llamar «tradicción indirecta»⁴. De esta manera, el quehacer filosófico y oral que Platón desempeñara en la Academia, expresaría una dimensión jerárquicamente superior respecto de la dimensión filosófico-literaria que representan los «diálogos», es decir, la obra *escrita* del filósofo.

El núcleo problemático que propicia la oposición entre el schleiermacherismo y la Escuela platónica de Tubinga viene dado por el hecho de que, desde la óptica de esta última, los presupuestos fundamentales del primero serían inconsistentes⁵ y, debido al papel hegemónico que tal perspectiva mantiene aún ante las críticas recibidas, cimentarían la imposibilidad de pensar y leer a Platón por fuera de los límites que tales presupuestos determinan (Krämer, 1993, 107-110). De esta manera, nos encontramos ante las dos vertientes de la crítica al schleiermacherismo planteada por la Escuela platónica de Tubinga: en primer lugar, la necesidad de poner de manifiesto el reconocimiento de los denominados «autotestimonios» del propio Platón (presentes en la *Carta VII* y en *Fedro*), oficia como punto de partida para la consideración de que la mentada autarquía de los diálogos platónicos sostenida por el schleiermacherismo acaba por ser un punto analítico inconsistente con las propias consideraciones de Platón en lo que se refiere a la relación entre escritura y filosofía: a partir de testimonios del filósofo ateniense, quedaría evidenciada la férrea oposición a transmitir, por medio de la escritura, el núcleo fundamental de sus disquisiciones filosóficas. Inexorablemente, esta cuestión debería llevar, a su vez, al reconocimiento de que cualquier pretensión por comprender cabalmente la filosofía de Platón en la que el prejuicio schleiermacheriano de la «autarquía de los diálogos platónicos» siga ejerciendo su influjo, resultará ser un proyecto sesgado: se arroja así

un interrogante radical sobre el sentido mismo de los diálogos platónicos, no exento de controversias (Krämer, 1996, 26). En conexión con esto, el segundo punto, propositivo, que el enfoque de la Escuela platónica de Tubinga ofrece ante este estado de la cuestión, radica, en primer lugar, en la pronunciación de ciertos elementos que, desde el fondo mismo de los diálogos platónicos, operarían como llamados de atención para destacar la insuficiencia deliberada que estos escritos presentan a la hora de dar o presentar resoluciones últimas sobre los temas tratados: se intenta poner de manifiesto así que el propio diálogo platónico es una suerte de alusión constante a la dimensión oral y, en este sentido, *quizás* una alusión constante a las doctrinas netamente orales que Platón impartiera en la Academia (Slezák, 1997). Esta doble vertiente de la crítica deriva finalmente en un estudio doxográfico, cuyo objetivo es plantear que las doctrinas no escritas de Platón no son mito ni fantasía, sino más bien la referencia (Krämer, 1996, 32), que, aunque intermitente, persiste, en la Antigüedad a la hora de aludir de modo cabal al pensamiento propiamente filosófico de Platón. Tal referencia habría sido pasada desapercibida debido al influjo que los presupuestos de la hermenéutica schleiermacheriana detentaron, cercando un horizonte de «lecturas posibles» sobre Platón⁶. Desde la Escuela platónica de Tubinga, entonces, se plantea una reconstrucción de las doctrinas no escritas, que encuentra en el libro de Krämer *Platón y los fundamentos de la metafísica* uno de los primeros puntos de consolidación de ese proyecto. La recepción en gran medida negativa que esta perspectiva novedosa tuvo por parte de los y las especialistas en el filósofo ateniense ameritó que, en el año 1993, Conrado Eggers Lan tuviese la iniciativa de recopilar una variedad de artículos sobre el tema, con el objetivo de lograr, al menos, iniciar una verdadera discusión académica en torno a la mentada problemática:

Pero la cuestión se toma muy distinta cuando entra en juego la tesis de que la verdadera filosofía de Platón solo fue expuesta por él oralmente, y que los diálogos se limitan a aludirla o a cumplir una mera función prodréptica o propedéutica en relación con ella.

Es en torno a la segunda de las modalidades mencionadas donde el tópico de las enseñanzas orales reclama perentoriamente algún tipo de elucidación –sea para justificar la mencionada tesis o para refutarla, en cualquier caso para examinarla–, si no en forma previa a toda investigación que se haga sobre aspectos particulares de la filosofía de Platón, al menos en alguna instancia de ese estudio. Si se me permite una comparación exagerada, sucede algo similar al caso hipotético de que, a partir de determinados testimonios, se pusiera en tela de juicio la existencia histórica misma de Platón (tal como ha sucedido, por ejemplo, con Pitágoras y con Sócrates). Tal duda podría ser descartada tras un rápido examen que desacreditara los testimonios aducidos o la interpretación hecha de los mismos, o bien merecer un análisis concienzudo de dichos testimonios, inclusive llegar a exigir un prolongado estudio que subordinara todas las otras cuestiones a las conclusiones que se obtuviera. Lo que no parece que fuera metodológicamente lícito hacer sería ignorar el planteo, por frágil que fuese su apariencia. (Eggers Lan, 1993, 5-6)

Es necesario remarcar que esta nueva corriente interpretativa no está exenta de polémicas⁷. En primer lugar, debido a que la lisa y llana caracterización de los diálogos platónicos como escritos «sin demasiada importancia» (*Fedro* 277 e5-8), amerita ser determinada en la profundidad de sus significancias posibles; en segundo lugar, la posibilidad de reconstruir las doctrinas no escritas resulta ser un proyecto problemático si se lo analiza sin perder de vista las tesis mismas que lo sustentan y, al parecer, lo solicitan⁸.

En el presente trabajo, nuestra intención será enfocarnos en el primero de esos puntos controvertidos, es decir, analizar las implicancias que el punto de vista que Platón sostiene respecto de la relación entre escritura y filosofía. Fundamentalmente, se intentará postular que las críticas a la escritura presentes en los «autotestimonios» traen aparejada una caracterización concomitante sobre lo que la filosofía «es». Este primer paso tendrá como objetivo sustentar las bases de lo que podría ser, de modo incipiente, un enfoque posible para pensar aquél segundo

punto controversial señalado en el párrafo anterior: en qué medida, desde la propia crítica a la escritura efectuada por Platón –pero, también, desde aquella concomitante caracterización de la filosofía– las doctrinas no escritas podrían adquirir un papel determinante en la comprensión del pensamiento de este filósofo, tal como parece explicitarlo la perspectiva que inaugura la Escuela platónica de Tubinga.

La crítica a la escritura en *Fedro*

Si nos urge ir en busca de los fragmentos fundamentales del *corpus* platónico en los que la visión de Platón sobre la escritura se encuentra presente de modo manifiesto, debemos arribar, como primera instancia obligada de esa búsqueda, al *Fedro*. Este diálogo se desarrolla en una conversación que Sócrates y Fedro mantienen en las afueras de la ciudad y a los pies de un árbol, cerca del río Iliso. El encuentro entre ambos propicia una conversación sobre las reflexiones que el solitario Fedro mantuviera, en su paseo y durante todo el día, en torno a un discurso de Lisias acerca del amor. El interés de Sócrates por estas reflexiones conduce, a su vez, a la indagación conjunta respecto de la posibilidad que existe, en un discurso oral o escrito, de manifestar la verdad, el objeto último de la cuestión que se pretende tratar. En 268 b, Sócrates reflexiona en torno al arte de los discursos, intentando delimitar el elemento central que permite alcanzar la excelencia en este ámbito. De modo fundamental, puesto que el objeto del arte retórico remite a la persuasión del alma, resulta preciso que el retórico, antes que las generalidades de tipo ornamental, más bien conozca con exactitud la naturaleza del alma, y el influjo que las distintas formas de discurso producen en ella según, también, el tipo de alma a la cual se esté dirigiendo (271 d). El problema aquí es, sin embargo, que tales conocimientos no alcanzan un verdadero grado de comprensión sino bajo la articulación que un precepto, de carácter más general, posibilita: el conocimiento del alma –en relación con el influjo que los discursos ejercen sobre ella– requiere del conocimiento de aquello que determina cuándo es preciso hacer uso del

arte (y de qué modo) y cuándo no. La solución a esto es que el verdadero dominio del arte (274 a) quedará evidenciado en quienes lo utilicen con arreglo a las cosas que agradan a los dioses, y no, por el contrario, en quienes lo utilicen para complacer o lisonjear «a compañeros de esclavitud» (274 b). Encontramos aquí una cuestión fundamental: este pasaje se concatena con la presentación de un interrogante, en torno a la conveniencia o inconveniencia de la escritura. Tal como Sócrates pregunta a Fedro: «¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen?» (274 b11-13).

Creemos necesario destacar el énfasis repentino que abre la distinción entre escritura y oralidad. Nada determinaría de antemano, a ciencia cierta, que la indagación en torno a los discursos «más y menos agradables a los dioses» sea tematizada a partir de aquella distinción. Desde nuestra óptica, lo esperable sería, más bien, una tematización abocada al *qué* del discurso: *qué tipo de indagación* es aquella que resulta agradable a los dioses. Pero el hecho de que contrariamente a esto Sócrates se oriente hacia el trazado de la distinción entre escritura y oralidad, parece evidenciar, desde el entramado mismo del diálogo (y ya de modo incipiente, previo al tratamiento explícito que acaece con la recuperación del mito de Theuth más adelante), la consideración de que lo que agrada a los dioses resulta ser algo inaprehensible por la escritura, ajeno a aquella dimensión, y que circunda solamente en la esfera de la oralidad.

Hemos visto, entonces, que la excelencia del arte retórico consiste en el aprendizaje de los objetos que dicho arte implica en su práctica, en un conjunto de aspectos que se hallan regulados, a su vez, por el reconocimiento de los fines –determinados por «lo que agrada a los dioses»– a que dicho arte *debe* obedecer. Si el ornamento o la mera persuasión no suponen de por sí el arte, el aprendizaje de tales cuestiones responderá entonces a un momento posterior, que se hallará determinado por la «captación» de lo que es «grato a los dioses»: el *qué* del discurso antecede al *cómo*, determinándolo, articulándolo (273 e8-10), y a su vez, este factor sólo resulta factible de ser aprehendido en la oralidad. De todas maneras, aunque ese pasaje deja en

claro quién domina en verdad el arte de los discursos, ciertamente cabe señalar que, a su vez, deja vacante, por otro lado, la respuesta al interrogante en torno a la conveniencia o inconveniencia de la redacción de los discursos, en aquella cuestión que había tenido lugar –nos referimos al repentino énfasis en la escritura– ante la distinción socrática entre discursos más y menos agradables a los dioses (274 b11-13), ya repetidas veces destacada. Al decir de Reale:

En otros términos, Platón plantea *el problema de si la escritura puede o no sustituir in toto a la oralidad, o bien, si el ámbito de la escritura y el de la oralidad deben permanecer bien diferenciados y, si así fuere, por qué razones tales diferencias son insuperables.* (2002, 125-126)

Las diferencias entre oralidad y escritura son tematizadas por Sócrates a partir de la narración de un mito⁹: el dios Theuth le entrega al rey Thamus de Egipto un conjunto de artes por él descubiertas, respecto de las cuales el rey, ante cada ofrecimiento, comienza a preguntar acerca de sus respectivas utilidades. Llegado el momento de la escritura, tal arte es destacado por Theuth, aduciendo que ella es «un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (274 e8). La respuesta de Thamus constituye el punto central del mito que Sócrates trae a colación: la escritura no es un fármaco tal, sino que ella misma induce al olvido antes que a la memoria, en tanto introduce un medio externo para propiciar el recuerdo, descuidando así la memoria que busca «desde dentro», es decir, desde el alma. Por otro lado, la escritura propicia más bien apariencia de sabiduría antes que verdadera sabiduría, en la medida en que posibilita el acceso a «muchas cosas», pero sin aportar una didáctica que promueva un verdadero aprendizaje. Antes de aclarar esto último, cabe destacar que este fácil acceso a las cosas pero sin verdadero aprendizaje, conformaría una estirpe de «sabios aparentes» en verdad ignorantes y «dificiles de tratar», debido a que aquella «apariencia de sabiduría» sería para ellos verdadera sabiduría (275 b), es decir, sembraría en ellos una férrea ilusión que los volvería obstinados en su ignorancia.

La cuestión de la falta de una didáctica en la escritura radica en el hecho de que, según Sócrates, si bien los caracteres de la escritura aparentan tener «vida» (275 d7), en verdad no dicen nada para «ayudar» a la comprensión de aquello que está escrito: no tienen capacidad para discriminar lectores; caen en manos tanto de interesados en el tema versado como de críticos despiadados que ni siquiera se esfuerzan en comprender. Ligado a esto último, *por sí mismos* los escritos son «huérfanos», y no pueden defenderse ante las críticas, sino que necesitan de su padre —el «autor»— (275 e5) para que los defienda: como dijimos anteriormente, ellos mismos son incapaces de ampliar su mensaje o, del mismo modo, de decir más de lo que dicen. Es más fácil comprender ahora el hincapié de Sócrates en la diferenciación que discrimina entre «discursos más y menos agradables a los dioses»: el discurso que es fruto del aprendizaje y que mediante la didáctica —como veremos a continuación, eminentemente ligada al método dialéctico— se imprime en el alma de quien aprende, puede ser auxiliado por su «dueño» cada vez que sea necesario, ya que éste no estará meramente repitiendo «cosas», sino más bien exponiendo algo aprendido «con ciencia» (276 a5). Del mismo modo, el discurso inscripto en el alma sabrá bien, por su dueño, discriminar entre oyentes aptos y no aptos, como así también cuándo hablar o cuándo callar, dependiendo el momento y el interlocutor de turno¹⁰.

A la pregunta sobre la conveniencia o inconveniencia de la escritura, Sócrates responde finalmente de modo explícito en 276 d-e: siguiendo lo dicho anteriormente, la escritura, ubicada en un plano inferior a la oralidad, es entendida como un «divertimiento», algo «sin demasiada importancia», en tanto el que ya ha realizado el camino necesario para alcanzar el dominio del arte (en un aspecto que señalamos más arriba, en lo que se refiere al conocimiento del objeto de los discursos, es decir, el alma y el influjo de cada tipo de discurso en ella) indefectiblemente habrá comprendido que un discurso escrito resulta por sí mismo incapaz de labrar con ciencia la verdad en las almas; por ello, la escritura no será sino una suerte de «juego» cuyo fruto —el escrito— alcanzará a ser *no más que un recordatorio para*

el alma que ya tiene en sí la ciencia de aquel discurso escrito (277 e5-7) y a servir, en tiempos de la vejez, como herramienta con la cual oponerle al olvido que acaece en esa etapa de la vida, una apoyatura sobre la cual *recordar* lo que el alma, antaño, hubiera ya aprendido. Solo a quien obra de esta última manera cabe llamar, según Sócrates, *filósofo* (278 d9-14): aquél que lleva en sí, consigo, las «cosas de mayor mérito» (*τιμιώτερα*) como producto de un largo aprendizaje, en contraposición a quien meramente construye escritos, pretendiendo establecer en ellos un significado último y verdadero y desconociendo así, por tanto, la dimensión y los procesos propios del camino de la filosofía.

Siguiendo lo dicho en el párrafo anterior, cabe destacar que la crítica a la escritura presente en *Fedro*, en la medida en que traza una distinción entre el plano de la palabra oral y el de la palabra escrita, sitúa de modo concomitante a la primera en el ámbito de la seriedad (*σπουδή*) y a la segunda en el ámbito del juego o pasatiempo (*παιδιά*) (Kahn, 1996, 376). Reflexivamente, cabe decir que el llamado de atención de Platón respecto de las propias limitaciones de la escritura tiene asidero sobre esta distinción. En este sentido, sería errado despachar prontamente aquella caracterización de la escritura como *παιδιά*, si tenemos en cuenta que en el mismo *Fedro* ella es desarrollada de manera sugerente en relación con la noción de imitación (*μίμησις*) —tan cara a las consideraciones de Platón en torno a la pedagogía. En 275 d4-6 Sócrates explica a Fedro que el núcleo problemático de la escritura (*γραφία*) es el mismo que presenta la «pintura de seres vivos» (*ζωογραφία*). Además de que etimológicamente la escritura y la pintura se prestan a la comparación, ambas formas de expresión se identifican, según Sócrates señala, en el hecho de que el producto de cada una carece de «vida». En efecto, la misma diferencia que podemos advertir entre un ser vivo «real» y la pintura de ese ser vivo, es la misma que, como vimos más arriba, Sócrates señala que existe entre la palabra hablada y la palabra escrita: se trata de una reproducción en apariencia idéntica que, sin embargo, al ser interrogada, devela su alejamiento respecto del «original» (el ser vivo o la palabra hablada). Si por un lado advertimos que la pintura del ser

vivo no produce sonidos ni tiene movimiento, en el caso de la escritura ocurre que ella, como vimos, es incapaz de darse a sí misma solo a quienes son aptos para los temas que trata y, fundamentalmente, es incapaz de dar razón sobre lo que ella misma dice e incapaz de recibir preguntas y de responder, esto es, de propiciar un verdadero aprendizaje: en el mejor de los casos, la escritura solo es capaz, en tanto tal, de ser una ayuda-memoria.

La caracterización de la escritura como una «imagen» del discurso hablado (276a9-11) se encuentra conectada con la valoración crítica que Platón hace sobre la poesía y la pintura, al concebirlas como *μίμησις* en el afamado capítulo X de *República*. De manera más que plausible podemos admitir dicha conexión si tenemos en cuenta que tanto en aquel capítulo de *República* como en el citado pasaje de *Fedro*, la perspectiva crítica que, respectivamente, Platón ofrece –en el primer caso– sobre la pintura y la poesía y –en el segundo caso– sobre la escritura, se encuentra desarrollada con miras al camino preparatorio para la dialéctica¹¹. En efecto, en *República* X, 597e, se define al imitador como aquel que elabora un producto que está alejado tres veces de la realidad, lo que es lo mismo que decir que la *μίμησις* no es Forma (*εἶδος*) ni tampoco es el objeto sensible en primer grado, sino más bien imagen de este último. Sin embargo, cabe decir que esto no constituye el *quid* de la crítica de Platón al arte mimético. Un paso más allá de aquella definición inicial del imitador, en el mentado diálogo Sócrates esgrime el núcleo de la crítica: el imitador no imita lo real en sí, sino lo aparente tal como se le aparece, es decir, desde una perspectiva parcial y determinada que, al no ser objetiva, no puede constituir un verdadero conocimiento de la cosa representada (598b-599a6). La conclusión a la que Sócrates arriba es la siguiente: «Así, en efecto, según parece, estamos básicamente de acuerdo en que por un lado el imitador no sabe nada relevante respecto de aquello que imita, sino que la imitación es un juego y no algo serio» (602b6-9). Como podemos observar en la cita precedente, la noción

de *μίμησις* habilita nuevamente la distinción entre el juego (*παιδιά*) y lo serio (*σπουδή*), no como una mera adjetivación superficial, sino como una caracterización que no pierde de vista lo que en última instancia es el objeto último de la cuestión. Según se dice, pues, respecto de este último, o bien podemos abordarlo como si se tratase de un «juego» o bien podemos encararlo con la «seriedad» que este exige para su plena aprehensión intelectual. Tal como vimos en el caso particular de *Fedro*, esto último implica las «cosas de mayor mérito» (*τιμιώτερα*). En palabras de Slezák:

(...) el logos «de más valor» o «de más alto rango» [*τιμιώτερα*] debe ser también más científico y más riguroso. De aquí se hace comprensible por qué el dialéctico ve su «parte seria» en su filosofar oral, mientras que en el escribir para un público necesariamente mixto y no formado científicamente, ve su «parte lúdica». Lo escrito en comparación con lo hablado es *φαῖλον*, «defectuoso»; lo cual debe ser entendido aquí (*Fedro* 278c7) en la bien documentada significación de «no especializado», «no técnico». (Slezák, 1997, 80-81)

Como hemos visto hasta aquí, la distinción y profunda diferenciación entre el ámbito de la palabra hablada y el ámbito de la palabra escrita conllevaba la respectiva caracterización de «seriedad» (*σπουδή*) y de «juego» (*παιδιά*). Desde el mismo *Fedro* (275d4-6; 276a9-11) pudimos observar que el núcleo de la crítica de Platón a la escritura (*γραφία*) se encontraba, por su parte, emparentado con las mismas deficiencias que el filósofo ateniense detectaba en la pintura (*ζωογραφία*). A su vez, esta misma red de relaciones tenía asidero, como vimos, en la noción de «imitación» (*μίμησις*), que nos permitía comprender el carácter gnoseológico, epistemológico y también didáctico de la crítica de Platón a las artes imitativas. Ahora bien, cabe decir que este recorrido que hemos realizado aún no encuentra su punto de llegada, puesto que si bien hemos comprendido la asociación entre «juego» e «imitación» como propio de una producción o elaboración carente de conocimiento (o como Slezák señala: «no especializada», «no técnica») queda

por cierto establecer la relación que, en la dimensión contraria, articula «seriedad» y «dialéctica» (*διαλεκτική*)¹².

En *Fedro* 265c5-266d, Sócrates analiza «científicamente» el método dialéctico que, hasta aquí, había sido empleado «por azar» en su discurso improvisado sobre el amor. Con este objetivo, Sócrates señala que lo dicho en su discurso había sido el resultado de dos procedimientos distintos pero complementarios. Por un lado, la primera fase del método dialéctico queda constituida por la noción de *συναγωγή*, «reunir en una única forma, gracias a una visión de conjunto, lo que está diseminado aquí y allá, de modo tal que al definir cada cosa se logre poner en claro aquello sobre lo cual se quiere, en cada caso, impartir una enseñanza» (265d2-6). Lo que esta primera fase permite es tanto la claridad del discurso –debido a su visión holística– como la capacidad pedagógica. Por otro lado, la segunda fase del método dialéctico queda constituido por la noción de *διαίρεσις*, que, de modo inverso a la *συναγωγή*, consiste en «dividir por formas» (265e) aquella unidad con el fin de aprehender las relaciones –similitudes y diferencias entre la unidad subyacente– de las partes componentes. No obstante, cabe decir que el método dialéctico presentado en *Fedro* no es en verdad un instructivo tal que pueda ser seguido de manera automática o mecánica. Por el contrario, Sócrates mismo se encarga de advertir que es por este proceso dialéctico de reuniones y divisiones que él puede tanto hablar como, antes que nada, pensar. En este sentido, el método dialéctico supone una actitud activa orientada hacia la neta comprensión del objeto sobre el que se discurre. En palabras de Dixsaut:

Merece el nombre de dialéctico aquel que, cualquiera que sea el contexto, el objeto y la finalidad del *logos*, se esfuerza por efectuar correctamente el entrelazamiento de lo uno y de lo múltiple. Si en todos los primeros diálogos el examen podía recaer en cierto momento en el problema de lo uno y de lo múltiple (en particular en lo concerniente a la virtud), este pasaje del *Fedro* es el primero en determinar explícitamente el trabajo del dialéctico como la búsqueda

de la unidad de una multiplicidad. *Pensar* una unidad implica multiplicarla, es decir dividirla, *pensar* una multiplicidad es necesariamente conducirla a su unidad, no hay ninguna regla que aplicar, esta estructura indisoluble de lo uno y de lo múltiple es la misma del *logos*. (2004, 17)

Ciertamente, aquellas dos características iniciales del método dialéctico –*συναγωγή* y *διαίρεσις*–, en la medida en que no constituyen un instructivo pasible de ser seguido mecánicamente, tienen anclaje en el contexto particular –netamente oral– en que discurren, por lo cual implican siempre, además del habla, el pensamiento y la reflexión activa en torno al qué del objeto del discurso. Por otro lado, más adelante en el diálogo, Sócrates agrega ciertas características propias de este método dialéctico¹³, –que ya mencionamos sintéticamente antes– en lo que se refiere a la dimensión propiamente dialógica de aquel: es preciso que, debido a que el discurso tiene como objetivo seducir al alma, aquel que tiene en mente convertirse en orador conozca tanto la multiplicidad de almas como la multiplicidad de discursos que existen. De esta manera, el orador tendrá conocimiento de qué clase de discurso es óptimo para seducir al alma de tal o cual manera, como así también qué forma discursiva es la que en verdad conviene para propiciar cierta enseñanza en un alma determinada. Además de esto, fundamentalmente el orador deberá aprender a identificar el momento y el auditorio propicio para sus discursos, es decir, deberá saber de modo eminente cuándo hablar y cuándo callar (27110-272b). La aclaración de Sócrates respecto de estas condiciones mencionadas, es de una relevancia superlativa: «Pero si alguien, al hablar, enseñar o escribir, carece de alguna de esas condiciones y afirma que habla con arte, quien no haya sido persuadido sacará ventaja» (272b2-4).

A partir de lo dicho hasta aquí, podemos comprender de qué manera y en qué sentido es que, contrariamente a la dimensión en la cual «juego» e «imitación» se asocian como propios de una producción o elaboración carente de conocimiento, en la dimensión contraria, quedan articuladas la «seriedad» y la «dialéctica»

como expresiones de «las cosas de mayor valor» que definen propiamente al filósofo. Tal como dijimos anteriormente, la escritura, ubicada en un plano inferior a la oralidad, es entendida como un «divertimiento», algo «sin demasiada importancia», en tanto el que ya ha realizado el camino necesario para alcanzar el dominio del arte (íntimamente relacionado con el método dialéctico en lo que se refiere al conocimiento del objeto de los discursos, es decir, el alma y el influjo de cada tipo de discurso en ella) indefectiblemente habrá comprendido que un discurso escrito resulta por sí mismo incapaz de labrar con ciencia la verdad en las almas. En palabras de Reale:

La escritura, en realidad, implica una gran parte de juego, mientras que la oralidad implica notable empeño y seriedad. En la escritura prevalece en gran medida el «mito», mientras que en la oralidad prevalece el «arte dialéctico» mediante el cual se comunican con ciencia discursos que se dirigen a almas de hombres idóneos para recibirlos y, por tanto, capaces de defenderlos de manera adecuada cuando fuese necesario.

Platón evoca, pues, de manera sintética, las tres reglas del discurso correcto (...), pero confirma que, en todo caso, es decir, aun produciendo escritos según las reglas del arte, sería errado creer que en ellos pueda haber «solidez» y «claridad», en cuanto *en los escritos faltan aquellos fundamentos del discurso a los que solamente se puede llegar en el ámbito de la oralidad dialéctica: aun los mejores escritos no han de considerarse más que como medios para traer a la memoria de quien ya sabe aquellas cosas sobre las que ellos versan.* (Reale, 2002, 126-127)

Crítica a la escritura en *Carta VII* (o sobre la insólita pretensión de Dionisio II)

El motivo de *Carta VII* no es, en principio, «la escritura». Platón escribe a viejos amigos

de Siracusa con el fin de relatar reflexiones sobre el accionar del tirano Dionisio II y sobre el aprisionamiento y muerte de Dión¹⁴, a partir de las variadas impresiones que él tuviera a lo largo de sus tres visitas a la corte. Platón relata en la carta uno de aquellos viajes en el que había sido invitado personalmente por Dionisio. Las noticias que lo inducen a aceptar la invitación en ese entonces son, en primer lugar, el hecho de que, en caso de viajar, Dionisio estaría dispuesto a conversar con Platón acerca de Dión, y a aceptar sus resoluciones sin mayores inconvenientes. En caso de no ir, nada de esto sucedería. En otro orden de cosas –aunque también ligado a esta primera cuestión–, las noticias de que el tirano comenzara a demostrar un profundo y sincero interés por la filosofía, casi que obligan¹⁵ a Platón a viajar a Sicilia, para ver qué había de cierto en aquel rumor. El aspecto que nos interesa resaltar aquí –de cara a la crítica a la escritura que Platón pone de manifiesto en esta carta– se refiere a la figura de Dionisio y a aquel supuesto interés suyo por la filosofía (interés que suscitara en Platón interesantes reflexiones). De hecho, cabe decir que el epígrafe¹⁶ que abre este trabajo expresa un «antídoto» contra el engaño, propuesto por Platón para descubrir si el interés que una persona tiene por la filosofía es un interés genuino o no: Platón narra su modo de comportarse al llegar a la corte del tirano, diciendo que «ni le di explicaciones completas ni él tampoco me las pidió, ya que hacía como que sabía muchas cosas y las más importantes, y presumía de estar ya bastante informado gracias a las mal entendidas enseñanzas recibidas de otros» (341 a8-13). Este Dionisio «ligeramente quemado por el sol» (340 d9-10) conecta con la caracterización socrática del «sabio aparente», tematizada en el apartado anterior (*Fedro* 275b). Tal actitud presuntuosa adoptada por el tirano, culmina de modo significativo con el señalamiento por parte de Platón (341 a13-17) de que Dionisio incluso *habría escrito un tratado de «filosofía»*, atribuyéndose a sí mismo aquel «saber» que no sería sino materia de las explicaciones de Platón y otros filósofos asiduos a la corte. El ejemplo de Dionisio da pie para lo que quizás sea la expresión del punto más fuerte de la crítica platónica a la escritura. Lee-mos en 341 c6-12:

(...) no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.

¿Qué importa, sin embargo, que la verdad «como la luz que salta de la chispa» crezca espontáneamente en el alma? En realidad, eso no impediría, de por sí, la transmisión de tales cuestiones mediante la escritura. De hecho, podría considerarse, además, que el repentino acaecimiento de la verdad en el alma sería en realidad el fundamento mismo de la escritura: el *qué* del escrito. Pero es necesario remarcar que la negativa de Platón no apunta de modo radical a una incapacidad propia de quien escribe¹⁷, sino que, más bien, lo que su perspectiva no pierde de vista es la naturaleza misma de la escritura. En efecto, Platón mismo nos dice unas líneas más abajo: «Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo» (341 d1-4). El escrito de Dionisio viene a ser, entonces, poco más que una anécdota introductoria «de cara a la crítica platónica de la escritura» con la cual se intenta señalar, más bien, el absurdo subyacente en aquella pretensión insólita del tirano. A los oídos de Platón, es la sola mención de la existencia de un escrito sobre su filosofía lo que motiva verdaderamente, de raíz, sus disquisiciones sobre la escritura (341 c5-6). En este sentido, la posición de Platón no debería ser catalogada como «elitista»¹⁸, debido a que no se trata aquí de un ocultamiento caprichoso: más bien de un límite infranqueable, que la filosofía misma determina inexorablemente: «¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?» (341 d6-e). Pero la filosofía misma impide esto. Es *desde* la filosofía y *por* la filosofía que la crítica platónica a la escritura tiene lugar: se critica a la escritura para poner de

manifiesto el prejuicio que ella misma determina en torno a la concepción de la Verdad.

El argumento más sólido (342 a6) que Platón da en la carta para sustentar esta última cuestión, se halla tematizado en una breve pero densa fundamentación teórica: el conocimiento es un «cuarto elemento», que tiene lugar sobre la base de los primeros tres elementos que constituyen el nombre, la definición y la imagen, cuando se da una efectiva alusión de los tres primeros respecto del quinto elemento: «el objeto en sí, cognoscible y real» (342 b). El cuarto elemento es el que se encuentra más cerca del objeto en sí, y se halla presente en el alma. Por otro lado, los tres primeros elementos son representaciones sensibles que se refieren a objetos. El acceso al quinto elemento ocurre cuando existe una «participación perfecta» (342 e3) de este último en conjunción con el ensamble armónico de los cuatro elementos restantes. Lo que Platón pone de manifiesto aquí es que el acceso al «objeto en sí» sólo nos está permitido *por medio* de tres elementos, que son de naturaleza contraria al objeto en sí (el nombre y la definición de un mismo objeto pueden variar o modificar su referencia; del mismo modo la imagen, al ser sensible, presenta a la vez que una rudimentaria expresión del objeto al que alude, aspectos ajenos al objeto en sí y, por tanto, contrarios a él). En este sentido, el alma se ve obligada, en búsqueda del conocimiento del ser, a officiar con «herramientas» que no expresan sino cualidades, *aproximaciones* del objeto en sí, pero que, a la vez, por esto mismo, acaban por refutar toda consideración incipiente que esté orientada a la contemplación de lo «en sí» (343 c2-7), debido a la ceguera de los sentidos.

En un aspecto que recuerda al elogio socrático del *Fedro* (278 d9-10), en el que el filósofo –al ser quien lleva en sí las «cosas de mayor mérito»– es quien puede responder, dar cuenta del propio discurso, Platón afirma respecto de lo dicho anteriormente que aun estando mal preparados para la búsqueda de la verdad, en tanto búsqueda, nos cabe la posibilidad de preguntar y re-preguntar, de analizar y corregir aspectos de los cuatro elementos (343 c7-d). Por otro lado, la dificultad surge, más bien, a la hora de tener que *dar cuenta* de aquél quinto elemento: por más que el discurso intente acercarse a alguien al

«quinto elemento», si ese alguien carece de «afinidad espiritual» (344 a10) en términos de dominio de los cuatro elementos bajo la dirección del quinto, entonces no se le podrá «hacer ver» el objeto en sí (344 a3-6), y aún peor, incluso el más versado en la filosofía parecerá a este tipo de oyentes un ignorante cualquiera, al que considerarán extravagante por exponer cuestiones que, para ellos mismos, resultan incomprensibles (Colli, 2000, 111-121). La advertencia de Platón oscila siempre dentro del mismo radio:

«(...) estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para que quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos». (342 e4 - 343 a4)¹⁹

Como puede verse, la tematización que Platón hace sobre la escritura abre nuevas puertas o, mejor dicho, su crítica a la escritura no resulta ser una reflexión que nace y persiste dentro de la sola dimensión que la escritura abarca. Contrariamente a esto, entendemos que, a partir de lo dicho anteriormente, es necesario remarcar que las reflexiones platónicas sobre la escritura se hallan intrínsecamente ligadas a una caracterización *positiva* sobre lo que la filosofía «es» y respecto de la cual, continuamente, a la par que se justifica el detenimiento en las características de la escritura a la hora de reflexionar en torno a la Verdad, se ofrecen descripciones o aproximaciones. Esto, a su vez, se halla íntimamente ligado con las reflexiones de la sección anterior en torno a *Fedro*. El eje esencial que articula las reflexiones de *Fedro* y *Carta VII* bien puede quedar sintetizado en las siguientes palabras de Kahn:

«(...) para lograr el conocimiento y la comprensión, debemos alcanzar un principio universal que se encuentre más allá o detrás de todos los supuestos. Platón debe tener en el *Fedro* algo de esto en mente, cuando afirma que el filósofo que es autor de un tratado político, 'si tiene conocimiento de la verdad, podrá defender sus escritos cuando

sea desafiado a una prueba, y por sus propios argumentos podrá demostrar que lo que ha escrito es inferior' a la práctica oral de la dialéctica, porque posee 'algo más valioso que sus escritos' [τιμιώτερα] (278 c-d), a saber, su dominio dialéctico del tema en cuestión». (1996, 378)²⁰

La idea de «filosofía» que acompaña a la crítica platónica de la escritura

A partir de los dos apartados anteriores pretendemos poner de manifiesto la caracterización de la filosofía que, en ambos «autotestimonios», subyace a las consideraciones de Platón respecto de la escritura.

En primer lugar, hemos visto que en *Fedro* las reflexiones en torno a la escritura nacen fundamentalmente con la introducción de la distinción socrática entre discursos «más y menos agradables a los dioses». Tal como señalamos en su momento, aquella distinción retardada, de alguna manera, la inminente tematización del tipo específico de discurso que «agrada a los dioses», en tanto se responde a esa cuestión con una nueva distinción: entre discursos «hechos» y discursos «dichos». De este modo, el diálogo continuaba desarrollando los aspectos que fundamentan esa demarcación *imprevista*, siendo el mito de Theuth la culminación de ese desarrollo. Siguiendo esta línea, el énfasis en la didáctica —como elemento central de aquella demarcación— es lo que determina el correlato directo que, en última instancia, explicita la relevancia de los modos y procesos propios de la filosofía, como sustento y *móvil* de la crítica de Platón a la escritura: la escritura como «fármaco de la memoria» pone de manifiesto que, si bien ella misma permite el acceso a una infinidad de cuestiones, el mero contenido o el mero discurso, por sí mismo, no constituye una genuina posibilidad de acceso a la Verdad. Si, en efecto, el *qué* del discurso antecede a la ardua dilucidación del *cómo* (propriadamente: la técnica discursiva), tenemos que el ámbito de la oralidad es por excelencia la instancia inexorable en la cual puede *habitar* la búsqueda de la Verdad, las «cosas de mayor mérito». El camino del *filósofo*

es este y no otro: la oralidad se asegura para sí la posibilidad efectiva de propiciar un «dueño» del discurso; la tenue caracterización de este camino no es, en *Fedro*, una treta platónica, sino en verdad una limitación deliberada, o más bien contemplativa de la ineluctable modalidad constitutiva de la dimensión oral, inasequible, paradójicamente, en la escritura, aun la del diálogo mismo que Platón escribe.

En conexión con lo anterior, la *Carta VII* ahonda en lo que nosotros convenimos en denominar como «el camino» –proceso y modos– propio de la filosofía. La actitud de Dionisio representa allí las antípodas del filósofo, *lisa y llanamente* por su sola pretensión de haber *escrito* filosofía. De modo conexo a este punto, el camino del filósofo aludido en el párrafo anterior aparece deliberadamente expuesto en esta carta, a partir de la consideración del modo en que la Verdad se revela en el alma: «como la luz que salta de la chispa», dice Platón. Por otro lado, el «camino» previo a ese instante en que la Verdad «surge de modo espontáneo», apenas es aludido por Platón, siendo lacónicamente referido: *convivir* con el problema, *intimar* con él, hasta que «de repente» surja de modo espontáneo la Verdad. Siguiendo a Kahn:

El error de la interpretación esotérica respecto de Platón es suponer que las «doctrinas no escritas» podrían escribirse sin perder su ventaja sobre lo que encontramos en los diálogos. En la declaración de los primeros principios, como en las otras declaraciones, la escritura priva al pensamiento filosófico de su vida y movimiento naturales, de su oportunidad de clarificación, corrección y justificación continuas. Una vez que Aristóteles escribe las doctrinas no escritas, lo que escribe es solo un boceto inadecuado más, una imagen más insatisfactoria de la meta y el objetivo de la vida filosófica. (1996, 388)²¹

Tanto en *Fedro* como en *Carta VII* hemos visto que el factor que se destaca como distintivo de la dimensión oral, es el de la efectiva posibilidad de darse allí una didáctica del discurso. En *Fedro* esta cuestión se presentaba en términos de la discriminación entre oyentes «aptos» y «no aptos», mientras que en *Carta VII*, de modo más directo, lo mismo se expresa al aludir a la necesidad de una «afinidad espiritual» con el objeto en

sí, como condición necesaria para la inmersión en aquella didáctica que la filosofía promueve. Esto conecta nuevamente con el epígrafe que abre este trabajo: el camino del filósofo se halla signado por un aprendizaje intenso, un arduo esfuerzo y, fundamentalmente, una «moderación en el régimen de vida cotidiano», sin la cual no habría verdadero camino de la filosofía. La oralidad es una dimensión que emerge, desde la crítica de Platón a la escritura, como el ámbito genuino en donde esta auto-determinación radical, capaz de fundar y orientar el camino de la filosofía, se enseña en su poderío, demarcando fuera de sí todo modo de vida no filosófico. En este último caso, las meras opiniones, incorporadas al modo de una capa superficial de barniz, constituyen el sustento de aquella «sabiduría aparente», que reniega de esfuerzos, de la propia ignorancia y de la autodeterminación del modo de vida que el filósofo, según el dictamen de las «cosas de mayor mérito» que ha aprendido, sigue como a una estela radiante.

Conclusión

Nuestra intención ha sido destacar, en los «autotestimonios» que constituyen *Fedro* y *Carta VII*, que las críticas de Platón a la escritura, de modo concomitante, expresan una perspectiva sobre lo que la filosofía «es». Esta intención encuentra su razón de ser, para nosotros, en la expectativa de poder explicitar que el móvil de la crítica de Platón no representa un mero ensañamiento para con la escritura, sino más bien un llamado de atención o un recordatorio, orientado a señalar el ámbito, los modos y los procesos que signan de modo inexorable la búsqueda filosófica y el efectivo acceso a la Verdad. Tal como hemos intentado explicitar en este trabajo, se trata, en esa vertiente propositiva que acompaña a la crítica a la escritura, de especificar que la dimensión estrictamente filosófica es la de la oralidad y, en conexión con esto, que la radical postura de Platón en su crítica a la escritura no se funda en una incapacidad propia de quien escribe –en una falta de dominio de la técnica de la escritura– sino en una convicción más fuerte que todas, que es la convicción de

concebir cierta naturaleza propia, ineluctable, de la didáctica filosófica: la afinidad espiritual con el objeto en sí, la posibilidad efectiva de ser dueño del discurso, el preguntar y el re-preguntar propios de la dialéctica filosófica; todos aspectos que la escritura por sí misma no promueve en su total cabalidad. En este sentido, el énfasis en aquella concepción de la filosofía –que acompaña a la crítica a la escritura– podría poner de manifiesto que la empresa teórica gestada por la Escuela platónica de Tubinga –orientada a la reconstrucción de las doctrinas no escritas a partir de la «tradición indirecta»– lleva en sí el mismo germen achacado al schleiermacherismo: la inconsistencia entre la perspectiva que se pretende establecer sobre el *corpus* platónico en su totalidad y los «autotestimonios» del propio Platón manifestados en *Fedro* y *Carta VII*. A partir de los tres segmentos centrales que constituyen este trabajo, esperamos que pueda quedar aclarada nuestra perspectiva, de modo inicial o introductorio, respecto del hecho de que la inconsistencia que atravesaría al enfoque de la Escuela platónica de Tubinga vendría dada, tanto a partir de la explícita oposición de Platón a admitir que su filosofía pudiera jamás ser puesta por escrito como, en conexión con esto, también a partir de la idea de filosofía que subyace a la crítica a la escritura. Con este último punto, queremos decir: la inconsistencia estaría en la pretensión de estar recuperando, por medio de lecturas de la Antigüedad (los filósofos que conforman la «tradición indirecta») el sentido último de la filosofía de Platón, desconociendo así el camino que el filósofo ateniense deslinda como propio de la filosofía en la búsqueda efectiva de la Verdad.

Notas

1. El final del prefacio escrito por Giovanni Reale para la tercera edición italiana del libro de Hans Krämer da cuenta de lo que, desde la óptica analítica iniciada por la Escuela platónica de Tubinga, es un punto de inflexión prometedor en los estudios platónicos: «Mi libro (...) junto con el de Krämer (...) dan un cuadro preciso, en sentido global, de la enorme fecundidad del nuevo proyecto, y hacen ver bien cómo el paradigma romántico, impuesto sobre todo por Schleiermacher, se ha disuelto ya, y cómo un paradigma postromántico, que se centra en la reconstrucción del pensamiento de Platón basada en la lectura de los diálogos a la luz de las doctrinas no escritas y en la comprensión exacta de los nexos estructurales entre escritura y oralidad en Platón, se está ahora imponiendo de manera notable» (Reale en Krämer, 1996, 19).
2. Ciertamente, no se trata de una intervención aislada. Al nombre de Krämer se le deben sumar los de Konrad Gaiser –en conjunto con el primero, también él representante de la Escuela de Tubinga–, Giovanni Reale (de vital importancia en el incentivo para que Krämer plasmara por escrito los primeros lineamientos del nuevo paradigma) y Thomas Szlezák (que destaca por los estudios de lo que él denomina «pasajes de silenciamiento» en los diálogos platónicos, donde la interrupción de indagaciones centrales no sería algo casual sino en verdad una referencia explícita al ámbito de la oralidad, en donde tales cuestiones *pueden* ser tratadas).
3. Entre los puntos fundamentales de la hermenéutica schleiermacheriana que Krämer sintetiza, destacamos dos posicionamientos fundamentales: a) la forma de diálogo es, en Platón, la forma adecuada de comunicación filosófica: la filosofía de Platón se encuentra expuesta de modo consistente y definitivo en los diálogos platónicos, de modo que ellos deben ser comprendidos en sí mismos y por sí mismos, sin alusiones o puntos de apoyo en referencias externas (autarquía de los diálogos platónicos); b) los diálogos platónicos constituyen un sistema, es decir, se hallan desarrollados en un plan progresivo, esencialmente didáctico, que tiene como fin la paulatina introducción del *lector* en la filosofía, con el fin de propiciar en último término y a modo de culminación de esa didáctica, la captación espontánea y definitiva de la Verdad que la sistematicidad de los textos, en conjunto, expresa. El factor que articula estos dos posicionamientos fundamentales viene dado por el enfoque propiamente hermenéutico de Schleiermacher: la forma artística del diálogo, en tanto expresión mimética de la oralidad constitutiva del filosofar, da pie a una necesaria actitud atenta, alerta, por parte del lector, quien deberá estar necesariamente orientado a dilucidar la relación entre las partes del diálogo

(es decir, cada pasaje, proposición, pregunta, respuesta o giro) teniendo como marco de fondo la escenificación propiamente dramática, en tanto guiño o referencia explícita y deliberada a la oralidad (Krämer, 1996, 37-49).

4. La «tradición indirecta» constituye, en primer lugar, las enseñanzas netamente orales que Platón impartiera en la Academia. Al tratarse de «doctrinas no escritas», el acceso a tal tradición nos es dado por medio de testimonios de los antiguos, en sus comentarios en torno al pensamiento de Platón. El testimonio fundamental que Krämer retoma en su tratamiento de la «tradición indirecta» es el de Aristóteles, especialmente extraído de pasajes de la *Metafísica* (Krämer, 1996, 421-443).
5. Hablamos de «inconsistencia» para referirnos a lo que puede considerarse como el momento inicial de la crítica de Krämer al paradigma schleiermacheriano, en el cual advierte una inconsistencia fatal entre la teoría del diálogo desarrollada por Schleiermacher y las propias consideraciones («autotestimonios») de Platón sobre la relación entre escritura, oralidad y filosofía. Al decir de Krämer: «El postulado desarrollado por él [Schleiermacher] contra el texto explícito del *Fedro*, a saber, que Platón debe necesariamente haber desarrollado su enseñanza escrita de un modo ‘lo más posible’ parecido al oral, pasa por alto igualmente las tesis decisivas del mismo *Fedro*, según el cual esta aproximación es precisamente imposible justo en el punto fundamental –o sea, en la fuerza de comunicación del escrito–, y que todo tipo de escrito, en este punto, es sustancialmente diferente con respecto al diálogo real» (Krämer, 1996, 41).
6. Es por demás sugerente e impactante la reflexión que Krämer ofrece, ante las violentas y sarcásticas críticas recibidas, para explicar la posible causa última, si no de la incapacidad para aprehender el enfoque de la Escuela platónica de Tubinga, al menos de la negativa a reconocer la discusión necesaria que exige la posibilidad de plantear un cambio de paradigma en los estudios sobre Platón: «Si a pesar de la debilidad argumentativa y de la creciente improductividad científica del paradigma del romántico se intenta una y otra vez, con gran despliegue y con ingenio casi inagotable, aferrarse a la vigencia de su prestigio y defenderla contra todas las innovaciones, con ello se confirma no solo la experiencia notoria de que los paradigmas de investigación desarrollan una propia fuerza de inercia (con los

motivos conservadores del auto-proteccionismo, de la incapacidad de cambiar su orientación o del temor de haber trabajado ‘en balde’). Con las imágenes que uno se hace de un clásico filosófico se conecta con frecuencia, más bien una necesidad de la propia identidad, que a veces puede caer en una obsesión ideológica, incluso existencial, y que entonces también se resiste a la racionalidad de una investigación autocrítica de la historia de la filosofía.» (1993, 109)

7. Guthrie considera que la perspectiva de la Escuela platónica de Tubinga merece ser referida solo desde un punto de vista meramente historiográfico en lo que hace a los estudios sobre el *corpus* de Platón. Como contrapartida, considera que su tratamiento, desde el punto de vista de la comprensión filosófica, «solo sembrará confusión y empañará la vívida impresión» de la lectura de los diálogos platónicos (1992, 435). En este último sentido, considera por demás objetable la propuesta de Krämer teniendo en cuenta varias cuestiones, cuyo punto fuerte consiste en atacar la objetividad de las fuentes indirectas que permitirían, desde el enfoque de la Escuela platónica de Tubinga, reconstruir mediante un estudio doxográfico la mentada «doctrina de los principios» (que representaría el núcleo de las enseñanzas orales de Platón en la Academia). De este modo, consideramos necesario recalcar tres puntos destacados de la perspectiva de Guthrie: en primer lugar, la consideración de que Aristóteles es «una fuente de información inestimable» (1992, 438), por cuanto sus reflexiones y recuentos sobre las perspectivas y temáticas de la filosofía previa a él (fundamentalmente, Platón y los presocráticos) es usualmente reconstruida desde los propios fundamentos de la filosofía del estagirita; en segundo lugar, Guthrie no acepta los «autotestimonios» de *Fedro* y *Carta VII* en lo que se refiere a la caracterización de todo tipo de escritura como un mero «juego» (*παιδιά*), ya que, tomando el uso que en diversos diálogos se hace de esta noción (*Leyes* 819b-c; *República* 536e; *Timeo* 59c-d y otros) intenta argumentar en favor del cariz pedagógico que Platón le da a esta noción (respondemos a este punto en particular en la nota 12 del presente trabajo); en tercer lugar, rescata el carácter autárquico de los diálogos de Platón sobre la consideración (propiamente schleiermacheriana) de que, al imitar el plano oral, reclaman un papel activo por parte del lector, existiendo de este modo la posibilidad de

- conducirlo, aun por medio de la lectura, por las sendas de la dialéctica (1990, 67).
8. Al respecto, dice Reale: «(...) lo que constituye el objeto de las doctrinas no escritas puede ser dicho en cualquier momento y puede también ser escrito. Pero lo que lo contra-distingue es esto: que no ofrece la garantía de poder ser sin más comprendido y asimilado a través de lo escrito. Esta garantía puede surgir sólo de un largo ejercicio, en coloquios orales y mediante una larga y continua asimilación, que puede tener lugar solamente en una constructiva relación entre maestro y discípulo. En resumen: hay doctrinas que pueden ser confiadas a la escritura y comprendidas a través de la misma, mientras hay otras que pueden en efecto ser escritas, pero sin garantía de que puedan ser del mismo modo adecuadamente comprendidas. La doctrina de los principios supremos definitivos pertenece a estas últimas, y por tal motivo precisamente Platón se rehusó siempre de manera categórica a fijarlas por escrito y las reservó para su enseñanza oral (...)» (Citado en Krämer, 1996, 25). En efecto, la problematicidad de esta perspectiva, anclada en ciertas oposiciones entre escritura y oralidad, será tematizada en la próxima sección de este trabajo, con el fin de indagar en qué medida los «autotestimonios» de Platón se ajustan a dicha perspectiva.
 9. Este pasaje tiene lugar inmediatamente después de aquel fragmento de 274 b11-13 citado en la página anterior, y Sócrates, luego de haber preguntado allí por la jerarquía entre los discursos «hechos» (escritos) y dichos, responde él mismo trayendo a colación algo que había oído de los antiguos. La multiplicidad de sugerencias que este pasaje del diálogo arroja es también destacada por el traductor en un comentario a pie de página, quien señala allí el influjo de algunos aspectos subyacentes que atraviesan el pensamiento de Platón: la sabiduría como algo que «habita» en el pasado; la esencia oral del *lóγος*, que se traduce en la memoria de lo dicho y lo oído; la verdad que se devela en eso dicho y oído, lo cual remite a los antiguos, quienes «tenían» la sabiduría. Platón. «Fedro», en *Diálogos III*. (1988, 401, nota 150).
 10. Szlezák explicita de modo claro y conciso lo que, según su parecer, constituye aquella intrínseca relación entre oralidad dialéctica, crítica platónica de la escritura y posible acceso a las cosas de «mayor valor» (de agrado para los dioses): «El suceder de los interlocutores queda explicado a partir de la crítica de la escritura. El dialéctico puede seguir transmitiendo a discípulos apropiados (*Fedro* 276e-277) la capacidad de ayudar al *logos* y con ello también al autor de tal *logos*. Si se interroga a Gorgias y a dos de sus seguidores, ello significa que con lo mismo Gorgias es sometido a prueba para saber si es el verdadero maestro filosófico, quedando claro que ni el maestro ni los discípulos están en situación de prestar a su *logos* una defensa filosóficamente fundamentada» (1997, 130).
 11. En efecto, la diferencia de tres grados que para Platón distancia a las Formas del producto de las artes miméticas supone de por sí tanto el plano ontológico como el plano gnoseológico del «símil de la línea», presente en *República* 509d-511e.
 12. Guthrie (1990, 67) se opone férreamente a admitir de manera concluyente esta asociación entre «seriedad» y «dialéctica». En efecto, sugiere como contra-ejemplos algunos pasajes de los diálogos, entre los cuales se destacan *Leyes* 819b-c (donde se dice que los niños pueden aprender aritmética mediante juegos) y *Político* 268d-e (donde el extranjero de Elea dice «Prestad atención ahora a mi relato como niños»). Como puede verse, la postura de Guthrie consiste en recuperar la noción de «juego» como herramienta recomendable y efectiva para el aprendizaje de los niños, tal como Platón propone en varios pasajes de su *corpus*. Por nuestra parte, debemos decir que los argumentos de Guthrie nos parecen objetables. En primer lugar, si bien es cierto que dentro del *corpus* platónico puede encontrarse la noción de «juego» ligada al aprendizaje de los niños, es preciso considerar que dicho aprendizaje se refiere «a los estudios preparatorios para la dialéctica», como el mismo Guthrie reconoce. En este sentido, su postura es objetable por cuanto las palabras de Sócrates en *Fedro* sitúan de modo explícito a la «seriedad» y no al «juego» dentro del ámbito del aprendizaje del método dialéctico.
 13. Para la noción de una «retórica filosófica» en *Fedro*, ver Santa Cruz (2007, 22-29).
 14. El primer viaje de Platón a Siracusa, realizado con el fin de aconsejar al tirano Dionisio I en la reforma de leyes, le brindó al filósofo ateniense su primer encuentro con Dión, un joven –cuñado de Dionisio– interesado en la filosofía. Esa entrañable amistad se extenderá hasta el momento en que Dión muere asesinado a manos del régimen de Dionisio II, debido a su oposición a este.

15. «(...) al reflexionar lleno de dudas sobre si debía ir o qué debía hacer, lo que hizo inclinar la balanza fue la idea de que, si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, éste era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes. Con esta disposición de ánimo me aventuré a salir de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas (...).» (Platón 1992, 328 b9- c11)
16. «En cambio, los que no son verdaderamente filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones, como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quemados por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender, el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el régimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan más esfuerzos». (Platón, 1992, 340 d7-341a2)
17. En la nota 8 hemos expuesto aquellas palabras de Reale en las que el filósofo italiano rescata este punto de la crítica de Platón. En efecto, señala allí que las doctrinas no escritas pueden ser de hecho puestas por escrito, en tanto la crítica platónica no atenta contra una capacidad propia de quien escribe. La conclusión fundamental –afin en ese sentido al proyecto de Krämer de escribir las doctrinas no escritas tomando como punto de apoyo las referencias de la tradición indirecta– que Reale presenta en esa cita representa una diferencia mínima, aunque sustancial, respecto del tratamiento que nosotros intentamos dar en el presente trabajo a la crítica platónica de la escritura.
18. «Elitista» en el sentido de considerar que la postura de Platón pudiera representar una suerte de segregación voluntaria, forzada.
19. En la nota 17 habíamos aludido sintéticamente a la conclusión que en sintonía con la Escuela platónica de Tübinga Reale extrae de la crítica platónica a la escritura: las doctrinas no escritas sí pueden ser puestas por escrito. Respecto de un pasaje que le sigue al fragmento que nosotros hemos citado aquí, Reale remarca que la insensatez de Dionisio, en su pretensión de escribir y divulgar la filosofía platónica, obedece a la falta de respeto para con aquellos temas de suprema importancia (344d). Siguiendo esta línea y apelando a un pasaje de 345b, Reale señala que en tanto Platón, en su condena a Dionisio por «insensato», compara a éste con la sensatez propia de sus discípulos –quienes sí habrían comprendido su filosofía–, resulta que los testimonios de los discípulos de Platón (y de ahí, la tradición indirecta en general) pueden ser tomados legítimamente en consideración, de cara a una aproximación genuina de las doctrinas no escritas (2002, 146-147). Tal como hemos señalado en la cita 14, nuestra intención apunta más bien a indagar en torno a aquella supuesta necesidad que existe entre la crítica platónica de la escritura y la máxima que orienta hacia una reconstrucción de las doctrinas no escritas.
20. La traducción es nuestra. Cita original: «(...) to achieve knowledge and understanding we must reach a universal principle that lies beyond or behind all assumptions. It must be something of this sort Plato has in mind in the *Phaedrus* when he claims that the philosopher who is author of a political treatise, 'if he has knowledge of the truth, will be able to defend his writings when he is challenged to a test, and will by his own arguments be able to show that what he has written is inferior' to the oral practice of dialectic, because he possesses 'something more valuable than his writings' (278 c-d), namely, his dialectical mastery of the relevant subject matter».
21. La traducción es nuestra. Cita original: «The mistake of the esoteric interpretation of Plato is to suppose that the 'unwritten doctrines' might be written down without losing their advantage over what we find in the dialogues. In the statement of first principles as in the other statements, writing deprives philosophic thought of its natural life and motion, of its opportunity for continued clarification, correction, and justification. Once Aristotle writes down the unwritten doctrines, what he writes down is just one more inadequate sketch, one more unsatisfactory image of the goal and target of the philosophic life».

Bibliografía

Arana Marcos, J. R. (1998). *Platón. Doctrinas no escritas*. Bilbao: Antología.

- Colli, G. (2000). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Dixsaut, M. (2004). «Metamorfosis de la dialéctica: el método expuesto en *Fedro* 265c-266c», en *Universitas Philosophica*. n° 42. 11-37.
- Eggers Lan, C. (1993). «Introducción», en *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*. Suplemento para países de habla hispana VI. 5-10.
- Guthrie, W. K. C. (1990). «Estatus filosófico: Juego y Seriedad», en *Historia de la filosofía griega, VI. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos. 63-72.
- . (1992). «La metafísica 'no escrita' de Platón», en *Historia de la filosofía griega, V. Platón Segunda Época y la Academia*. Madrid: Gredos. 435-459.
- Kahn, Ch. (1996). «Phaedrus and the limits of writing», en *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge University Press. 371-391.
- Krämer, H. (1993). «La imagen antigua de Platón y la nueva», en *Méthexis. Revista argentina de filosofía antigua*. Suplemento para países de habla hispana VI. 93-110.
- . (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Platón. (1992). «Carta VII», en *Diálogos. Vol 7*. Madrid: Gredos. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.
- . (1998). «Fedro», en *Diálogos III*. Madrid: Gredos. Traducción de E. Lledo Iñigo.
- . (2005). *República*. Buenos Aires: Losada. Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico.
- . (2007). *Fedro*. Buenos Aires: Losada. Traducción de María Isabel Santa Cruz.
- Reale, G. (2002). *En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.
- . (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.
- Santa Cruz, M. (2007). «Introducción», en *Fedro*. Buenos Aires: Losada.
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza.

Pedro Ignacio Urtubey (urtubey.pe@gmail.com) es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente, como licenciando en Filosofía, se encuentra en etapa de escritura de la tesina «Hermenéutica bíblica y deísmo en la Historia Ecclesiastica de Isaac Newton». Es adscripto de la cátedra Filosofía Moderna (FaHCE, UNLP). Colabora en el proyecto de investigación «Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo» (IdHICS, UNLP) y participa del grupo de estudios «Magia, Ciencia y Brujería en el renacimiento» (CIEFI, FaHCE, UNLP).

Recibido: 20 de marzo de 2020
Aprobado: 18 de junio de 2020

Raúl Reyes Camargo

El acontecimiento político en la obra de Alain Badiou. Una reflexión a partir de los acontecimientos de la Revolución francesa

Resumen: *Alain Badiou considera al acontecimiento político como una subversión que es equiparable con una Revolución. Muchas veces, el ejemplo que ilustra su filosofía es la Revolución francesa sobre todo en algunos momentos importantes de 1792 a 1794. El problema que se observa es que el “acontecimiento político” se abstrae del contexto histórico y socio-económico. Lo que se argumenta es que debido a la sustracción del acontecimiento de su contexto no se observa que ocurre a la vez en los ámbitos de los cuales fue arrancando. El ejemplo de la Revolución francesa parece abonar a la hipótesis señalada, en las secuencias históricas entre 1792 a 1794 existe un “tras-acontecimiento” cuyos efectos van más allá del ámbito meramente político. Lo allende son los terrenos de lo económico, lo histórico y lo social.*

Palabras clave: *Filosofía política. Acontecimiento. Igualdad. Libertad. Revolución francesa. Haití.*

Abstract: *Alan Badiou considers the political event as a subversion equivalent to a Revolution. In his philosophy, the most illustrative example of this condition is the French Revolution, particularly some important moments between 1792 and 1794. The problem that can be pointed is that the “political event” is separated or abstracted from its historical and socio-economical context. My argument maintains*

that, due to this abstraction from its context, the happening of the event cannot be observed within the moment from which it was separated. The example of the French Revolutions enriches this hypothesis, because what occurred between 1792 and 1794 is a “trans-event” whose effects transcend the mere political sphere. Beyond this, we find the economical, historical and social spheres.

Keywords: *Political Philosophy. Event. Equality. Freedom. French Revolution. Haiti.*

Introducción

El presente trabajo tiene como principal tema de exposición la crítica positiva al acontecimiento político y procedimiento de verdad propuesto por Alain Badiou¹, misma que se diferencia de la crítica anti-Badiou, que en realidad niega los postulados de la filosofía desde otra filosofía frente a la cual la obra badiouana aparece como una ficción, tal y como lo postula François Laurelle; o Medhi Belhaj Kacem que en un sentido similar apunta a una crítica que niega la validez de la mayoría de los postulados de Badiou, colocándolos dentro del circuito del discurso neurótico y obsceno; tampoco se empata con la crítica de Žižek que trata de desmontar los postulados de Badiou desde los planteamientos de su interpretación basada en el psicoanálisis



lacaniano². Aquí, se toman como válidos los mismos ejemplos que Badiou usa para ilustrar el acontecimiento político y se cuestionan desde la historia, es decir, se consideran las secuencias históricas de la Revolución francesa para plantear una reflexión en torno a su propuesta.

El problema consiste en que Badiou mediante el uso de formalismos conceptualiza como un acontecimiento político y un procedimiento de verdad, algunas secuencias provenientes de hechos históricos, extrae lo que considera lo político de hechos históricos. Lo que da pie a sostener que también ocurren sucesos excepcionales en los ámbitos económicos, históricos y sociales. Por ello, quizá un acontecimiento político está suturado con cambios económicos e históricos, planteamiento elaborado a partir del análisis de la propuesta badiouana con la historia de la Francia revolucionaria.

Los sucesos históricos que Badiou nombra como acontecimientos políticos son subversiones y revoluciones de gran importancia para la humanidad, y de ellos extrae lo que considera meramente su aspecto político. Lo que conlleva a desanclarlos de sus elementos históricos, económicos y sociales. Pareciera que se evoca la vieja disputa entre Marx y Hegel, donde se sostiene que el autor de la *Fenomenología del espíritu* elaboró su filosofía con elementos meramente idealistas, despegados de los aspectos materiales, mientras que Marx sería el que parte de lo económico, social e histórico para elaborar su crítica a la economía política de su tiempo que estaba mistificada al justificar la explotación desmedida del hombre por los dueños capitalistas. Y de ahí que Marx diga que la filosofía se realiza aboliéndola (Marx, 1982, 502), porque es necesario desmitificarla, es decir, concebir al hombre como realmente es y no mediante elementos metafísicos que no tienen nada que ver con las condiciones materiales de su existencia.

A diferencia de la crítica marxiana a la obra hegeliana, aquí no se acusa a la obra badiouana en ningún sentido de ser metafísica, pues aunque abstracta dicha filosofía trata de materializar sus conceptos, lo que se dice es que su propuesta deja de lado los elementos que sí podrían estar suturados con el acontecimiento político³.

El problema que se vislumbra es que al sustraer el elemento político de sus diferentes

circunstancias ya no se sabe si únicamente el elemento político conforma un acontecimiento, o si existe un acontecimiento de carácter histórico, otro de carácter económico, y un último de carácter social, o los cuatro en su conjunto conforman lo que sería un transacontecimiento⁴. Es decir, un acontecimiento que incurre en otros terrenos y presenta todas las características de un acontecimiento y que plantea interdependencias singulares en diferentes ámbitos, es decir, el acontecimiento político es a su vez económico e histórico y social, lo es así porque existe alguna relación entre ellos. Pero sin ir tan lejos se podría sostener que un acontecimiento político, en realidad implica un acontecimiento, histórico, económico y social.

Entonces, es necesario afirmar las siguientes tesis:

1. Se considera completamente coherente a la filosofía de Alain Badiou, pero desde el ámbito histórico es posible encontrar ciertas grietas teóricas en su mismo *corpus*.
2. Si se acepta que la filosofía de Alain Badiou es coherente no se niega “la postulación del acontecimiento político, ni de su proceso de verdad”. Sino más bien, se dice que la historia de la Revolución francesa revela las grietas que presentan su sistema filosófico, pero éste podría fortalecerse si se postula la idea de tras-acontecimiento.
3. Para que lo que se plantea sea postulado como una crítica positiva, es necesario contemplar los argumentos de Badiou en su mayor coherencia, incluso considerar la presente crítica como posiblemente errada. Esto quiere decir, encontrar la mayor racionalidad posible del acontecimiento político, y si en esta máxima coherencia se encuentran las mismas grietas, es posible que la crítica aquí postulada sea pertinente.

Para el primer planteamiento es necesario tomar en cuenta que Badiou ejemplifica su noción de acontecimiento político en la mayoría de su obra publicada con algunos aspectos de la Revolución francesa. Es decir, sólo considera algunos sucesos históricos de un gran suceso histórico –un subconjunto de un conjunto, para utilizar sus propios términos de *L'Être et l'événement* (*El ser y el acontecimiento*)– mismos

que constituyen el núcleo político de dicho evento. Por ello, uno de los primeros pasos consiste en plantear que se entiende en la obra badiouana por Acontecimiento y procedimiento de verdad político, para señalar las dificultades de sus propios planteamientos⁵.

Así se puede transitar, al segundo punto, donde se procede mostrar las grietas de su filosofía, es decir, se argumenta por qué el acontecimiento político realmente estaría suturado necesariamente con hechos históricos, sociales y económicos, pero esos elementos que no son postulados en el corpus son los que forman sus grietas teóricas. Las cuales son señaladas por dos elementos: uno consiste en que lo que estuvo en debate en la Revolución francesa fueron las bases jurídicas del capitalismo; y la segunda, en el que los ideales de “igualdad” y “libertad” estuvieron en disputa entre los “radicales” que su concepción era derivada del derecho natural y los “moderados” de veta intelectual liberal inglesa. En referencia al primer punto, en la Revolución francesa lo que estuvo en juego fueron las bases jurídicas del capital mediante la noción de propiedad privada ilimitada⁶, concepto que necesariamente estaba atravesado por la pugna contra el mundo feudal, mientras que el ala radical a la que Badiou emplaza como elemento de un acontecimiento político apela por limitar la propiedad privada, y según Florance Gauthier en la Revolución en el ala radical se plantea una “economía política popular” más justa que la capitalista, misma que se contrapone al decadente sistema de producción feudal y al del capitalismo en pleno ascenso (2014). El planteamiento de un sistema de producción diferente al feudal y al burgués capitalista sería relanzado con las propuestas de Marx. A diferencia de Gauthier, Marc Bouloiseau argumenta que el gobierno revolucionario impuso una “política económica” que creó un descontento en el mismo pueblo que se buscaba proteger, pero que logró salvar milagrosamente a la república jacobina (1980, 139-162).

El tercer momento es complejo porque se instala en una polémica tesis de Badiou, pues él sostiene que los principios de igualdad, provienen de un acontecimiento político que desemboca en un procedimiento de verdad que defiende una invariante comunista, pero lo problemático es que la Francia revolucionaria está interconectada con la Revolución de Haití y podría ser el evento que ejemplifica

de una forma óptima el acontecimiento de linaje político, porque tal como lo señala el grueso de autores, en la Revolución francesa lo que triunfó fue la contrarrevolución de origen burgués que intercambiaba los derechos naturales con los derechos que se desprenden del libre mercado. Sí, la libertad era entendida como libre comercio por la burguesía, aunque con ello no se dice que en Francia no hubo un ala izquierda que defendió los derechos naturales del hombre, al contrario, esta ala izquierda fue una fuerte aliada de los esclavos haitianos que buscaban emanciparse. Pero aun este caso donde pudiera encontrarse un ejemplo sólido del acontecimiento político de Badiou no deja de desquebrajarse por las fuertes grietas que se presentan.

La libertad de los esclavos además de ser un elemento político puso en jaque a la principal fuente de enriquecimiento de la burguesía marítima de la Francia revolucionaria, lo que llevaría sostener que un acontecimiento político realmente está suturado con elementos históricos, económicos y sociales o con eventos de otras latitudes. Cuestión en la que todavía hay una suma polémica, pero que se plantea que por lo menos la idea de trasacontecimiento sería la que mejor contribuiría a sostener un acontecimiento, debido a que en ambas latitudes del planeta (Francia y Haití) se muestra la sutura entre el poder económico y el poder político ante lo cual se opusieron los principios del derecho natural. El liberalismo burgués se reflejó en una estructura social jerárquica y vertical en la que se organizó tanto Francia como en su colonia, aunque con una diferencia muy grande, la esclavitud en la Colonia fue concretada el poder económico, político y militar de los blancos propietarios ricos.

I. El acontecimiento político y la Revolución francesa en la obra de Badiou

I.1 El acontecimiento político en *Théorie du sujet*

En *Théorie du sujet* (*Teoría del sujeto*) se repite una y otra vez la palabra Revolución, en efecto,

ella se equipara con el acontecimiento político del que surge el efecto de sujeto, y cuyo ejemplo más cercano es la “Comuna de París”. La Revolución cultural y la Revolución de octubre son otros dos grandes eventos que se identifican como acontecimientos políticos en dicha obra. De hecho,

Nada tuvo lugar más que la Revolución. Es un acontecimiento imposible, como todos los verdaderos acontecimientos, y entonces, en consecuencia, el marxismo asegura la garantía subjetiva por la retroacción de su concepto/ “Comuna de París” “17 de octubre”, “Revolución cultural” no son configuraciones empíricas de cualquier historiador “marxista” que propusiera lo relatado. Estos son conceptos del marxismo, para que se vislumbre en el pensar la relación de sujeto político con lo real, es decir, con la imposibilidad existente de las revoluciones. (Badiou, 1982, 146)⁷

Es decir, en *Théorie du sujet* el acontecimiento es político y se define por su propio imposible, el cual consiste en que una Revolución no se explica internamente desde los recursos de la propia situación sino en relación a un sujeto que va a la zaga de “lo real”. Éste localiza desde aquello que no es detectable con los recursos internos de la situación, mientras que sí es localizable externamente. Internamente, se localiza desde que hay un efecto de sujeto que opera sus consecuencias en el terreno de los sucesos políticos, que se quiera o no, tienen un lugar excepcional en la historia y cuya existencia escapa a lo simbólico se describe con el nombre de “lo real”. Dichos eventos excepcionales reciben un nombre aunque su ser permanezca como no simbolizable, como lo es la Comuna de París y la Revolución de Octubre.

Cuando se postula un imposible, esto quiere decir que conceptualmente también es problemático dar cuenta de su existencia. Por ello, la formulación conceptual del acontecimiento político y del sujeto en dicha obra queda emplazada entre teorías que postulan lo imposible, o rondan los terrenos de lo paradójico. El psicoanálisis, el marxismo, la dialéctica hegeliana y ciertas ramas de las matemáticas como la teoría de conjuntos,

son los lugares teóricos donde se emplaza la teoría del sujeto que procede un acontecimiento porque en ellas se acepta la existencia de lo que no puede pasar por el efecto consistente de lo simbólico (Badiou, 1982).

En dichos emplazamientos es notable que pese a que se sostiene una multiplicidad paradójica es equiparable la revolución y el acontecimiento político, o podría decirse que *el ser de una Revolución es el de un acontecimiento político*, el cual es detectable a partir de que hay un “sujeto” político que soporta dicho proceso. Los ejemplos que da Badiou en dicha obra son aquellos que aportan principalmente la acción sujeto revolucionario como se encontraría en la Comuna de París 1792-1794, en la Revolución Cultural china y la Revolución rusa de 1917, acontecimientos conectados con eventos completamente históricos y que tuvieron consecuencias económicas y sociales no antes vistas y que a su vez fueron sostenidos por colectivos organizados a los que en cierto modo empataría Badiou con el sujeto de una revuelta.

1.2 *El acontecimiento político en L'Être et l'événement*

El camino del acontecimiento político daría un nuevo giro, pues posteriormente se elabora la noción de su ser a partir de lo que se escribe en *L'Être et l'événement*, ya que a diferencia de *Théorie du sujet*, no se parte de una base meramente política que se sustenta en las trenzas teóricas que elabora con la incorporación del psicoanálisis, la dialéctica hegeliana y el materialismo histórico, sino que elabora una ontología y una meta-ontología que da cuenta del ser-en-tanto-que-ser, el ser del acontecimiento, el ser de la verdad y el ser del sujeto. En dichos desarrollos el punto arquimédico lo constituye pensamiento el concepto de “lo genérico”, el cual sostiene que se pueden extraer elementos de lo indiscernible de una “situación”, en este caso el múltiple paradójico aportan múltiples indiscernibles que pueden ser extraídos. Al extraer los elementos indiscernibles estos son nombrados y puestos a circular en la situación por el procedimiento de verdad genérico que es sostenido por

un sujeto. A partir de un acontecimiento, surge un proceso del cual se extraen los indiscernibles de la situación, sustracción realizada por el sujeto que únicamente emerge a partir de un acontecimiento y permanece fiel a un procedimiento de verdad⁸. Lo que ocurre en cuatro procesos: la ciencia, el arte, el amor, y política. Ella, ya no es el centro como en *Théorie du sujet*, sino que el núcleo es la postulación del acontecimiento. En el mismo nivel y con la misma importancia que el acontecimiento, el concepto de lo genérico permitiría emplazar el sujeto y la verdad en un nuevo terreno conceptual, de ahí su importancia.

Así, se replantea la definición del proceso político generado por un acontecimiento de la siguiente forma.

Las situaciones colectivas —donde lo colectivo se interesa a sí mismo— La política (si ella existe como política genérica, es decir la que se ha llamado, durante largo tiempo, política revolucionaria y para la cual es necesario hoy encontrar otra palabra) es también un procedimiento de fidelidad, cuyos acontecimientos son esas cesuras históricas en las que se convoca el vacío de lo social a falta del Estado, sus operadores son variables, sus producciones infinitas son indiscernibles (en particular, no coinciden con ninguna parte nombrable según el Estado), no siendo más que “Cambios” de la subjetividad política en la situación y sus indagaciones son la actividad militante organizada. (Badiou, 1988, 375)

Es decir, existe un acontecimiento político que da lugar a un procedimiento de verdad en el que se articula un sujeto que soporta y produce dicho procedimiento. En el cual las indagaciones que realiza el sujeto, son las actividades militantes organizadas, no los actos atomizados y sin ningún sentido. Es por ello que sólo son algunos eventos y algunas secuencias de algunos actos revolucionarios o subversivos que constituyen un proceso de verdad, porque sin un sujeto que los sostenga no es posible su proceso.

La cuestión que es latente en esta obra es si los procedimientos de verdad, que son cesuras históricas y sociales, serán políticos si ellos se equiparan con una política Revolucionaria. Por ello,

en *Conditions —obra en la cual se piensa a partir de la nueva metaontología y ontología desarrollada en *L'Être et l'événement*—* se siguen proponiendo como ejemplo los grandes eventos de la historia, como la Revolución francesa de 1792, pero con un gran énfasis en el sector del ala izquierda que se congregaban en el Club Jacobino: *Sans culottes*, Los montañeses, Saint Just y Robespierre (Badiou, 1992, 234-235). Ellos son importantes porque son los sectores radicales en los que se encuentran las proclamas igualitarias y libertarias que percibe Badiou como universales, pero incluso se polemiza y se sostiene que quizá históricamente las máximas igualitarias que describe el filósofo francés en su obra⁹, resaltan con peculiaridad en la lucha por la libertad de los esclavos de la entonces colonia francesa de Haití, que fue un evento completamente interconectado con la Revolución francesa. Más adelante se argumentará el porqué.

Otro ejemplo de un procedimiento de verdad lo desarrolla en referencia a la secuencia de los momentos históricos que protagonizó el sector bolchevique en la Revolución rusa, aquellos momentos en los que los bolcheviques se organizaron en pos de un ideal de verdad y de su concreción. El punto es que en esta obra se piensa la política como proceso de verdad y las Revoluciones en al menos sus situaciones excepcionales reportan que existió la política porque sostuvieron en un sitio concreto “de la historia” una idea de verdad.

En *Abregué de métapolitique (Tratado de Metapolítica)*, continua la descripción iniciada en *L'Être et l'événement* y en *Conditions (Condiciones)*. Esta vez, aunque el punto arquimédico declarado en esta obra era lo indiscernible (lo genérico) se complementa por el de infinito, un acontecimiento político invoca tres infinitos: el del Estado, el de la situación¹⁰ y el que hace frente al poder del Estado. En *Abrégué de métapolitique* se define así al procedimiento político:

[...]la numericidad del procedimiento político. Está compuesta por tres infinitos: el de la situación, el (indeterminado) del estado de la situación, y el de la prescripción, que interrumpe la indeterminación y permite la

distancia frente al Estado. Y ella culmina con el 1, parcialmente engendrado por la función política en las condiciones, resultantes ellas mismas de esta función, de la distancia al Estado. El 1 es la cifra de lo mismo y de la igualdad.

La numericidad se escribe: σ , ε , $\pi(\varepsilon)$, $\pi(\pi(\varepsilon)) \Rightarrow 1$.

Lo que singulariza el procedimiento político, es que va del infinito al 1. Hace advenir como verdad universal del colectivo el 1 de la igualdad, mediante una operación prescriptiva sobre el infinito del Estado, operación mediante la cual construye su autonomía, o su distancia, y puede efectuar allí su máxima. (Badiou, 1998,162)

Desde una visión del infinito se renueva el concepto de acontecimiento político, desde un emplazamiento teórico donde pueden existir infinitos más pequeños o grandes que otros, donde el discurso de lo que es ya no es, es decir, eclosiona el discurso de lo Uno del ser, mediante la categoría de acontecimiento, el ultrauno, se describe una situación paradójica en el ámbito de la política, pues convoca el infinito de la situación, mismo que se representa como σ .

El primer infinito que se narra en la cita, hace alusión a la ontología del acontecimiento, donde se declara que cualquier ontología de la presencia o de lo uno ya no es vigente bajo el pensamiento de lo múltiple puro —para Badiou una ontología de la presencia la construiría Heidegger, pues el ser no se “presenta” de forma deductiva mediante el matema, sino que se alude a su presencia mediante el poema—, por lo tanto ya no se habla de entes, sino de situaciones locales infinitas, lo múltiple sin uno es lo que posibilita, que el “Todo y lo Uno no sea”.

La situación política se dice que es infinita, por el simple hecho de que ninguna situación es total y al ser así está compuesta de múltiple de múltiples. El otro componente que la conforma es la infinidad del Estado, que para Badiou, el Estado político es aquel que cuenta por uno a los miembros que lo conforman, y en esencia,

el Estado que cuenta a sus elementos es más grande que sus subconjuntos. Este infinito se anota como ε .

El ultrauno, el acontecimiento, es el que da paso a un procedimiento en el cual un sujeto colectivo logra hacer contrapeso a la potencia infinita del Estado. El infinito propio de un procedimiento de verdad político es el contrapeso del Estado que se inaugura por una “política de emancipación”, que convoca el infinito de la situación que le hace frente a la potencia represora del Estado, por ello la fuerza liberadora se anota $\pi(\varepsilon)$. Cuando circula una política que hace contrapeso al Estado tiene como prescripción instaurar el uno de la igualdad y la libertad sin que esta deba ser entendida como libertad de libre mercado que se sustenta en el capitalismo mundial, *sino como igualdad y libertad como principios comunistas que en sí mismos son universales* (Badiou, 2009b; 203)¹¹.

Es por esta descripción que un acontecimiento político se equipara con una Revolución que sigue fines universales y no sólo favorables a un sector de la sociedad, como lo fueron los beneficios obtenidos por la burguesía marítima francesa y los plantadores blancos después de la Revolución a partir de la constitución del año III, es decir, de 1795 (James, 2003, 111). Es por ello, que sólo ciertos sectores de 1792 a 1794 sean tomados por el mismo Badiou como correlato de un procedimiento de verdad generado por un acontecimiento político, pero él no iguala todo el trayecto de la Revolución francesa, como tampoco lo hará con la Revolución cultural y la Revolución rusa, sino que con ciertos aspectos muy marcados. De ahí que en *Conditions* escriba

La política de emancipación existe por secuencias, bajo el azar acontecimental que rige su prescripción. No es nunca la encarnación, o el cuerpo histórico, de una categoría filosófica transtemporal. No es el descenso de la Idea, ni una figura teleológica del ser. Es un trazado de lo singular donde se ilumina la verdad de una situación colectiva. Pero ese trazado no tiene ningún principio de enlace con los que los han precedido. Se dirá también: hay una historia de los Estados, pero no hay una historia de las políticas.

Por ejemplo, si nos atenemos a los dos últimos siglos, y siguiendo una vez más las investigaciones de Sylvain Lazarus, identificamos claramente cinco secuencias de existencia de la política, articuladas en torno a acontecimientos singulares, y desarrolladas en dispositivos intelectuales con los cuales se relacionan nombres propios y escritos: –la secuencia de la Convención montañesa entre 1792 y el 9 termidor, firmada por Robespierre y Saint-Just.¹² (Badiou 1992, 234-235)

El argumento señala que la “política de emancipación”, la que se genera por un proceso de verdad, existe por secuencias, porque se origina a partir de un múltiple suplementario en una situación, y que escapa a la lógica de la misma situación, por ello, no se localiza en el cuerpo histórico, porque éste se dirime según Badiou desde la misma situación, tal y como lo señala en las meditaciones nueve y dieciséis de *L'Être et l'événement* (Badiou, 1988,193-212)¹³. El acontecimiento para Badiou, en efecto, puede suceder en una situación histórica, pero no tiene su origen en dicha situación puesto que el acontecimiento es una multiplicidad singular, paradójica, que no es cotidiana, ni forma parte de un proceso, cuando la historia se puede pensar como un proceso, en todo caso el acontecimiento es suplementario mas no complementario. En su arista política su proceso de verdad ocurre, por ello no hay una historia total de las políticas, si se entiende que la política se teje en la emancipación colectiva. En este sentido las subversiones que tienen un lugar en la historia y de las cuales Badiou extrae sucesos para colocarlos como ejemplos del acontecimiento político.

Por eso, la subversión política de la Revolución francesa, para Badiou, no se conjura como proceso histórico, sino que alrededor de puntos muy concretos se localiza una máxima igualitaria, de la cual se tienen reportes (indagaciones) en las obras de los pensadores de la Revolución, Saint Just y Robespierre, y el sector de la montaña como principales actores que se diferenciaron de las proclamas burguesas¹⁴.

Es decir, que se puede sostener que en esta etapa de su pensamiento un acontecimiento político genera un procedimiento de verdad, en el cual

está involucrado un sujeto. Este procedimiento de verdad se equipara históricamente con hechos muy concretos de la Revolución francesa, hechos históricos que Badiou nombra como secuencias políticas, ahí donde la política es detectable, sea por un sujeto, o porque hay rastros de la idea igualdad, libertad y justicia¹⁵. Y el sujeto, es la militancia que operó las consecuencias de los enunciados de la igualdad, la libertad y la justicia, pero siempre demarcados de toda idea de mercado, por ello, quizá que la Revolución francesa sea sobre todo denominada como una subversión burguesa a final de cuentas, pero lo que ha de considerarse es el ala izquierda en la que Badiou pone el acento.

1.3 El acontecimiento político en *Logiques des mondes*

Logiques des mondes (Lógicas de mundos) complementa la perspectiva del planteamiento de *L'Être et l'événement* sin eliminar los aportes que ya se habían elaborado en dicha obra y en pasadas. Si se hablaba del ser del acontecimiento, del ser de las situaciones, del ser de la verdad, del ser de sujeto, en *Logiques des mondes* se pasa al terreno del existir, es decir, cómo puede afirmarse que un acontecimiento político existe. Para pasar del ámbito del ser al aparecer(existir) se comienza con el átomo, pues éste sutura el ser y el existir, ya que constituye los existentes, los entes, que a su vez sólo son posibles en un mundo –siendo el correlato del concepto de situación (ser del múltiple), porque mundo es el existir del múltiple– que tiene medidas trascendentales de existencia, el cual plantea que hay una intensidad de existencia mínima y una máxima. Aunque dicho libro es complejo, lo que quiere decir es que lo que es, existe; los múltiples sostienen su existencia a partir de sistemas trascendentales de aparición, por tanto de una interrelación de un existente con las medidas de existencia que proporcionan los otros entes, mismos que disponen “un sistema de medidas del aparecer” que serán trascendentales, y éstas serán denominadas como conjunto: “mundo”, del cual existe una infinidad, pero a final de cuentas no están aislados unos de otros, lo que hay son mundos distantes en los

cuales aparecen diferentes existencias según sus propias medidas trascendentales, y la mayoría de entes pueden ser trasmundos.

Debido a los operadores trascendentales se puede saber que las verdades iniciadas por un acontecimiento que proceden en un mundo testifican una intensidad de existencia máxima que no existía en los mundos¹⁶. En *Logiques de mondes* la intensidad máxima de un procedimiento político es denominada entusiasmo. Si en *L'Être et l'événement* se habla del ser del sujeto, en esta obra se sostiene que en el existir de un procedimiento de verdad es sostenida por el cuerpo organizado del sujeto colectivo que relanza una o varias máximas igualitarias, para tal ejercicio el sujeto necesita un cuerpo, mismo que procede con una existencia máxima, la que es ejemplificada con un cuerpo revolucionario que logra imponer el "uno" el de la igualdad.

Lo que resulta muy interesante para nuestros propósitos es la teoría de los puntos que postula en esta nueva obra: ella se aplica para un sujeto fiel, el que sostiene las consecuencias de una verdad y que su subjetividad es sostenida por un cuerpo, que se concreta en el mundo. Éste cuando procede una verdad dispone una suerte de "pruebas" trascendentales que filtran el infinito del mundo (pues los mundos en su ser son situaciones infinitas, y en su existir presentan una infinidad de grados de intensidad de existencia. Los puntos filtran el infinito en la forma de la decisión 1 y 0 (sí o no), en un proceso de verdad, no solamente se enfrenta a una decisión sino a una serie de decisiones que plantean la fidelidad al sujeto incorporado a un proceso de verdad. De tal suerte que en un momento político, en una subversión, el colectivo entrará en algún momento en la secuencia de la elección, donde estará en juego la intensidad de existencia y el proceso de verdad mismo, pues en realidad es un todo o nada.

Con esto queda delimitado, más o menos, el procedimiento político, y con lo cual pueden comprenderse las razones por las cuales Badiou nombra ciertos elementos de la Revolución francesa, entre 1792 y 1794, como un procedimiento de verdad político que al menos existe como secuencias históricas, en la cuales se localizan algunos momentos en los que se sostuvo

un proceso de verdad, donde que un sujeto se enfrentó al momento del Dos de la decisión, y tuvo que habérselas con el infinito, con lo indiscernible del ser del procedimiento y los múltiples grados de existencia. Aunque sean secuencias separadas por lo azaroso, éstas pueden ser contrastadas con la historia de dichos eventos.

II. El acontecimiento político y sus grietas según la historia de la Revolución francesa

La cuestión se vuelve interesante si se constata la narrativa de Alain Badiou con la que sostienen al menos historiadores como Peter Mcphee o Marc Bouloiseau, que detectan lo siguiente:

1. Grupos organizados de la Revolución francesa de 1792-1794 tienen como objetivo los ideales de la República: libertad, igualdad, y justicia. Como lo son los *Sans-culottes* y los montañeses, los cuales trataron de hacer presentes los ideales igualitarios en la situación Francia revolucionaria (Mcphee, 2007,143), los medios que ocuparon fueron de diferente índole, aunque todos apuntaban a conseguir la concreción de sus ideales (Bouloiseau, 1980, 49-58), incluso fueron de los pocos sectores que se pronunciaron contra la esclavitud. Por lo que se puede sostener al lado de Badiou que estos grupos son los que se pronunciaron por alguna idea universal, para la cual tuvieron que organizarse y llevar al terreno de la efectividad las consecuencias de postular la igualdad. Florance Gauthier (2014) sostiene que el ala izquierda fue la que sostuvo el derecho natural que proponía la igualdad y libertad universal de los hombres.
2. Dichos grupos organizados siguieron las consecuencias militantes que implicaban sostener sus objetivos, contra el mote de que la Revolución francesa fue un movimiento meramente burgués; Carlos Marx vería en la Revolución de 1789 a 1805 como el triunfo de la clase burguesa (2003, 34) algo muy

similar sostendría Hobsbawn aunque el historiador marxista lo que concluye es que lo que triunfa es el sistema capitalista (2015, 8-25). En este punto que es polémico entra la figura de la potencia de la subversión, es decir, el uso de la fuerza que plantea la legitimidad de la defensa soberanía de la libertad y la igualdad. Mismo problema que trató Robespierre.

3. La intensidad de existencia descrita en *Logiques des mondes* quedaría atestiguada por el fervor revolucionario de estos grupos y su increíble inflexibilidad, es decir, que nunca intercambiaron sus ideales por otros mientras que el sector girondino se escudó en las ideologías liberales y logró camuflar su liberalismo como valores republicanos.
4. En las obras de Saint Just y Robespierre, tal y como lo notifica Florance Gauthier (2014) y Georges Labica (2005), se encuentran ideas muy avanzadas para su época en torno a la naturaleza de la Revolución, los derechos del hombre y del ciudadano. La mayoría orquestados por las directrices de igualdad, libertad y justicia.

Pero aquí, es el punto donde el esquema de Badiou se vuelve polémico. Hay que hacer notar que la polémica es una característica inmanente del espíritu crítico sin el cual la filosofía no sería parte de un espíritu libre y por lo tanto si la filosofía abdica de su papel crítico deviene una práctica religiosa.

El primer punto polémico, el mismo filósofo lo declara en *Abrégé de métapolitique*, los acontecimientos políticos están suturados a procesos históricos. La primera afirmación es que los eventos históricos constituyen también eventos políticos, es decir, que la secuencia histórica es indisoluble de la secuencia política, en todo caso se puede encontrar claramente que a lo largo de la obra de Badiou hay una tendencia a considerar a la política en un primer plano y a la historia como una consecuencia necesaria pero prescindible. El problema es que no solamente la secuencia política e histórica están suturadas, sino que el aspecto económico y social lo están también. La prueba es que incluso en las grandes revoluciones, como las que él señala se plantea

una estructura social diferente que era inexistente en la situación en la que ocurrió. Por ejemplo, en la Revolución francesa, la igualdad de los hombres era inexistente, lo que llevo a plantear la igualdad de los hombres y el derecho a la propiedad, pero se plantearon formas novedosas que no se empataban con el surgimiento del capitalismo (Gauthier, 2014). Algo similar pasó con la Revolución rusa, donde la igualdad de los hombres incidía directamente en crear un nuevo sistema de producción con una organización social que no existía en la historia, lo que no quiere decir que no existan antecedentes importantes.

El sujeto político que sostiene un procedimiento de verdad, de igual manera está suturado con las condiciones económicas e históricas de la situación en las que emerge.

Por ejemplo, el concepto de libertad, aunque se pueda encontrar un claro trasfondo civil, es decir, una libertad política, también se encontraba un trasfondo de un sector que luchaba por la libertad comprometida con el liberalismo económico (McPhee, 2007, 98). Peter McPhee y Eric Hobsbawn sostienen que el desenlace de la Revolución francesa consistió en otorgarle un marco legal al capitalismo. Es decir, el marco jurídico quedó elevado y representado en la constitución de 1795, con lo que aparentemente se puede caer en la trampa de sostener que la Revolución francesa fue completamente burguesa, tal y como lo señaló también Marx. Pero las secuencias históricas de los sectores congruentes (Jacobinos, los *sans culottes*) que definen un proceso de verdad para Badiou, no solo tenían como estandarte a la igualdad, la justicia y la libertad civil, sino que sus demandas implicaban un cambio en el modo de producción e intercambio propios del mundo feudal, pero que tampoco se empataban del todo con la economía de mercado. Por ello, para Badiou es importante la Comuna de París.

Aunque el momento que señala Badiou claramente es el de 1792-1794 en el cual se funda la República jacobina, y en el que se vivieron los momentos que más se tornaron hacia los *sans culottes* y los sectores populares. Su lucha quedó completamente suturada con cuestiones completamente económicas tal y como lo muestra Marc Bouloiseau.

El ejemplo lo ofrecen dos conceptos: igualdad y derecho a la propiedad, pues si los hombres son iguales, tienen el mismo derecho a poseer. El problema y uno de los núcleos de la Revolución francesa es el que se tejió en torno a la disyunción, propiedad privada limitada o ilimitada o aún mejor pueden pensarse que la libertad, la igualdad y la justicia tendían hacia una justicia social, por el lado de los *Enragés*, *San culottes* y los jacobinos, y por el lado de la Gironda y otros sectores conservadores eran interpretados bajo la lógica de mercado, signo del liberalismo decimonónico¹⁷ se orientaban más a hacia la libertad entendida como libertad de mercado, la igualdad, como posibilidad de condiciones de comerciar y el derecho a la propiedad privada ilimitada como llave para generar grandes capitales y que estos no fueran expropiables por algún poder. La disyunción que se traza entre la Gironda y los sectores radicales en cuanto el tema de la propiedad privada van directamente a una de las bases que Marx consideraría como fundadoras del capitalismo, pues éste necesita de la propiedad privada ilimitada para justificar las grandes acumulaciones de riqueza que se darían a lo largo del siglo XIX y que estas pudieran quedar en manos de los burgueses sin que el mundo feudal ni nadie pudiera confiscárselas.

III. La Revolución francesa y Haití

Aunque Badiou reconoce la lucha de Haití como un acontecimiento político, no reconoce todo el alcance de esta insurrección, pues en la lucha de la independencia y revolución de Haití se muestra límpidamente lo que Badiou podría nombrar como un proceso de verdad. La subversión de Haití es donde podría ilustrarse con mayor claridad el proceso de verdad tanto en su ser como en su aparecer, pero eso sería lugar para otro trabajo, por el momento el foco de interés es cómo la Revolución de Haití¹⁸ en cuanto que muestra una gran grieta: la complejidad del acontecimiento, pues este evento incluso está suturado con la Revolución francesa. Hablar de la Revolución francesa implica hablar de la subversión haitiana. Suceso de cause complejos, pero por lo menos declarados.

Como se había mencionado uno de los presentes objetivos consiste en establecer una crítica positiva al acontecimiento político de Alain Badiou. Para ello, es necesario subrayar la correlación casi ignorada por la historia europea entre la Revolución francesa y la subversión de Haití, dicha sutura puede ilustrarse mediante la relación de las riquezas generadas por la colonia francesa de Santo Domingo, Haití, y su relación con la Francia revolucionaria¹⁹, lo que significa que el telón de fondo es el crecimiento de los capitales basados en la esclavitud, a lo cual se oponían los ideales iusnaturalistas, mismo telón que interconecta ambas subversiones. El problema es que de las grandes riquezas que se generaban en la Colonia francesa de Santo Domingo ni siquiera se puede estimar el valor de las ganancias calculadas en la actividad comercial de las toneladas de los productos exportados de la isla porque el valor generado por el trabajo esclavo no se reducía a la agricultura ni a la producción de los productos exportados, también eran espoliados en una gran variedad de servicios, lo que generó riquezas descomunales que dieron paso a la acumulación de capitales, tanto que no se reducen a la estimación de las ganancias de lo exportado por la colonia francesa. Las grandes riquezas de Francia desde Luis XIV, e incluso hasta la Francia revolucionaria, fueron fuertemente impulsadas por los recursos extraídos del trabajo esclavo en las colonias francesas, que curiosamente los esclavos eran propiedad privada de la burguesía marítima. Lo que resulta sintomático porque la propiedad privada ilimitada era un concepto del liberalismo europeo que posibilitaba las grandes acumulaciones de posesiones, lo que daría paso a la producción capitalista que algunas décadas más tarde denunciaría Marx.

C.L.R. James en su libro *Los jacobinos negros* narra cómo sólo algunas valiosísimas excepciones en la Francia revolucionaria apoyaron la abolición de la esclavitud en las colonias, incluso cuando fue abolida en la constitución de 1794 –Florance Gauthier documenta que hubo sectores durante la Revolución francesa que apoyaron constantemente la liberación de los esclavos y se pronunciaron contra el colonialismo–, Napoleón no tardó en reestablecer la esclavitud en Santo Domingo, lo que no fue permitido por

los ex esclavos de la Colonia. Las excepciones que proponían la abolición de la esclavitud en las colonias francesas se daban sobre todo en el ala izquierda del movimiento jacobino, en la que los sectores populares en su perspectiva limitarían dicho enriquecimiento al limitar la propiedad privada y al favorecer la liberación de los esclavos negros de las colonias, no por nada la burguesía marítima y el sector de la Gironda siempre hizo lo posible por conservar la esclavitud, los famosos moderados de la historia tenderían a conservar una injusticia descarnada.

Lo que señala esta hipótesis es que en la Francia revolucionaria no se siguió hasta las últimas consecuencias la postulación que todos los hombres nacen libres, es decir, si la postulación de que la libertad y la igualdad de los hombres son universales la consecuencia inmediata es la liberación de los esclavos en las colonias francesas, suceso que fue muy oscuro en la misma Francia revolucionaria. Lo que fuertemente contrastaría con las hipótesis de Badiou de que en la Revolución francesa hubo un procedimiento de verdad puesto que no hubo un cuerpo que sostuviera las consecuencias de una verdad universal como lo es libertad e igualdad, pues los esclavos negros son los que se liberaron por sí mismos, incluso en un destiempo de la Revolución francesa. La rebelión de los esclavos sí entendió el valor universal de la libertad e igualdad de los hombres, tanto que se atrevieron a plantear la disyunción libertad o muerte. El sí o no planteado en la teoría de los puntos en *Logiques des mondes*, estos tensan la existencia y son una disyunción exclusiva cuya decisión implica seguir las consecuencias de la elección. En este sentido, los esclavos recién liberados por sus propias fuerzas, eligieron mantener su libertad, de lo contrario, preferían morir.

Pero lo que se muestra es que la emancipación de los esclavos también significó un evento de carácter socioeconómico porque atentaría contra las bases de protocapitalismo que buscaba a toda costa poner en un marco jurídico las bases de su crecimiento: la esclavitud y el derecho a la propiedad privada.

Este tránsito entre la libertad política y civil a la libertad de libre mercado se puede corroborar en las constituciones de 1793 y 1795.

IV. El ideal de igualdad de los hombres y libertad confrontado con la historia de la propia Revolución francesa

Uno de los resultados de la filosofía de Alain Badiou es que solamente algunos sectores de la Revolución francesa llevaron a la práctica la igualdad universal de los hombres. Él proclama que fueron los sectores más radicales los que portaron estos ideales, y la historia de la misma Revolución francesa parece confirmarlo por lo expuesto, pero a la vez, también la misma historia de la Revolución francesa parece dar razón a la idea de que el acontecimiento quizá sea un transacontecimiento.

El punto fuerte del argumento es lo expuesto por C.R.L. James y Eric Williams, en cuanto a la relación entre la idea igualdad y abolición de la esclavitud en Haití –no hay que perder de vista que aquí se consideran interconectadas ambas subversiones, el punto fuerte que permite dicha afirmación es que los mismos intereses de orden capitalista burgués operaban en ambas latitudes de la historia y del mundo para favorecer sus propios beneficios– y su conexión con la creación de inmensas fortunas de capital que terminaban en la República francesa. Sí, la Francia revolucionaria explotaba a los esclavos de las colonias, sólo algunos elementos de los sectores radicales franceses lograron abrazar la causa de la igualdad de los hombres y la liberación de los esclavos en las colonias. Pero, las consecuencias de sostener la igualdad y la libertad de los hombres fueron llevadas a cabo en su integridad por los esclavos negros de Santo domingo.

La idea de que los hombres son iguales por naturaleza, aunque tiene su historia en el iusnaturalismo francés, como Rousseau, y que esto es una máxima universal, sólo se realizó a cabalidad por la insurrección de los esclavos de Haití que lograron imponer un propio régimen político. C.R.L. James narra perfectamente cómo solamente unos cuantos jacobinos franceses del ala radical se pronunciaron a favor de la abolición de la esclavitud –lo que es sumamente sintomático porque la abolición de la esclavitud implica el reconocimiento de que los hombres son iguales y

por lo tanto de que es una idea universal— mientras que muchos sectores revolucionarios en el ala burguesa y girondina, que representaba sobre todo a la burguesía marítima y a los del antiguo régimen, trataron de posponer siempre el tema de la esclavitud para no abolirla, es decir, a los sectores burgueses les interesaba seguir generando jugosas ganancias que provenían del comercio de esclavos y lo que su trabajo generaba en los más diversos servicios, e incluso en los que satisfacían las pasiones de los propietarios blancos.

En realidad, la lucha concreta y real por la igualdad universal de los hombres, tal y como la describe Alain Badiou pudo quizá haberse sólo dado en el proceso Revolucionario que iniciaron los esclavos “negros” de Santo Domingo y algunos mínimos puntos en el ala radical de los jacobinos franceses. Mientras que el mismo proceso muestra que el advenimiento de la igualdad de los hombres venía acompañado con la abolición del Régimen feudal, pero la restauración de la misma esclavitud era inherente a la nueva burguesía y más que nada con el proceso de capitalización que aportaba el trabajo esclavo en las colonias tal y como lo demuestra Eric Williams (1964).

La razón para ubicar el acontecimiento político prioritariamente en Haití y no en la Francia revolucionaria, es que en dicha colonia francesa fue el único lugar donde el proceso de lucha Revolucionaria tenía como estandarte el de la igualdad y la libertad universal de los hombres, pues sólo concibiéndola cabalmente es necesario postular la esclavitud como una práctica inaceptable. La libertad de los esclavos, otra máxima universal, es inherente a una idea del hombre realmente libre por naturaleza, donde ninguno puede ser privado de su libertad mientras sea hombre no importando, “raza, condición social, estamento”. Aunque en Haití, la lucha por la libertad e igualdad tenía como huella el color de piel de los esclavos traídos de África y vendidos al mejor postor, lo que los sutura es el proceso de declive del viejo sistema feudal de producción y el creciente nacimiento del capitalismo, pues la esclavitud representaba un gran activo en la producción de ambos sistemas, pero la idea de libertad logró oponerse a ambos momentos, el feudal y el burgués, y dicha idea de libertad fue

sostenida heroicamente por los ex esclavos de Santo Domingo. Badiou reconoce el proceso de Haití como un acontecimiento verdad que fue sostenido por un sujeto claramente delimitado, el cual forzó elementos indiscernibles a la situación, pero con la salvedad que no solamente eran políticos, sino económicos y sociales.

Entonces, el problema cobra vigencia: los esclavos negros se sublevan realmente por un momento político o porque fueron orillados a la subversión por la presión de un modo de producción que implica lo económico y social. En el siglo XIX todavía el capitalismo estaba basado en la esclavitud, lo que presionó a los esclavos hasta lo realmente insoportable que de una vez por todas buscaron la libertad y una vez conquistada, jamás permitieron que volviera. El estandarte de los esclavos no era otro que el de la libertad, la igualdad y la fraternidad, es decir, los ideales sostenidos en la República Francesa de 1792 en el ala radical de los jacobinos, que más precisamente, los montañeses y los *enrânges*.

Tanto en Francia como en sus colonias, lo que estuviera en juego eran las bases jurídicas y filosóficas del capitalismo, así como la lucha por el valor desmesurado que se creó por el trabajo esclavo y que sirvió de catapulta para el acendramiento del capitalismo. Por lo cual aún en la Convención Nacional los diputados que representaban el interés de los burgueses siempre trataron de acallar la abolición de la esclavitud en las colonias. La subversión de los esclavos en Haití realmente implicó un cambio político con los valores universales señalados, pero a su vez implicó un cambio social, lo cual es muy fácil de mostrar, desde que Toussaint logró la victoria muchos hombres de color lograron invertir la pirámide social establecida con cadenas y mediante el uso del “Terror blanco” y a su vez, socavaron las bases del protocapitalismo que se estaba gestando.

Conclusiones

Se sostiene que a partir de la ontología, la meta-ontología, la lógica trascendental desarrollada por el mismo Badiou da pie a sostener la idea que hay alguna grieta importante. Pues a

final de cuentas en su obra, las características primordiales por los cuales se pronuncia por cuatro tipos de acontecimientos con sus correlacionados procedimientos de verdad, son decididos por Badiou, o por el refuerzo de la lectura de Silvain Lazarus, pero no hay una forma de demostrar que tiene que ser así. Badiou simplemente sostiene que en los campos de la política, el arte, la ciencia y el amor ocurre un acontecimiento, porque son los que reporta un proceso de verdad, pero en ningún momento el acontecimiento emite un deber ser de su ser, ni de la verdad, ni del sujeto,

No hay un deber ser del ser indiscernibles, ni un deber ser del acontecimiento, de ahí que no se pueda concluir que el acontecimiento sólo da lugar a formalismo que implica lo político, es que estos no necesariamente están postulados como sólo de un carácter, sea político o amoroso en la ontología de Badiou. Ni tampoco las condiciones de la filosofía se reducen a cuatro, por ejemplo, la misma antifilosofía podría entenderse como una condición.

En el caso de acontecimiento político y que desencadena un proceso de verdad, y que Badiou lo ejemplifica con la Revolución francesa da pie a pensar que, la categoría de acontecimiento y proceso de verdad político, no son suficientes, pues la misma Revolución francesa tiene una enigmática relación con Haití, mismo problema que relanza a otros campos como lo económico, la histórico y lo social. Entonces, esto constituiría las grietas del planteamiento de Badiou, pero no se niega la existencia del acontecimiento político, sino que se cuestiona su especificidad que propone el filósofo francés. Lo que da la idea de que un acontecimiento y su proceso de verdad puede traer a la luz elementos que en sí mismos implican los otros. Estos son la historia misma, en ella se muestra, por ejemplo, cómo el capital se gestó en sinergia con el trabajo esclavo y este hecho le dio un impulso no reconocido. Lo que da lugar a sostener como efecto colateral que es posible plantear la idea de trasacontecimiento.

La misma relación de Francia revolucionaria en su ala izquierda con la libertad de los esclavos y su postura anticolonialista, dan muestra de que ambas revoluciones estuvieron interconectadas. De ahí que sostenga que quizá el mejor ejemplo

de un procedimiento de verdad sea en la revolución y proceso de independencia de Haití, pero a su vez también puede ser trasmundo y tener características que el mismo Badiou no contemplaba. Lo que refuerza esta hipótesis es que los flujos del capital tenían un destino y estos mismos fueron los que impulsaron tanto en Haití como en los debates en la Convención Nacional, el mantenimiento de la esclavitud y el colonialismo, y a su vez, estos mismos flujos de capital emplazaban al sector de derecha en una posición privilegiada que tenía como meta establecer las bases jurídicas de su actividad económica, misma que se centraba en oponerse la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* y a las ideas iusnaturalistas de libertad e igualdad. Esta ala derecha impulsada por el creciente capital siempre trató de imponer en la *res*-pública la *res*-privada y comercial. Y por el otro lado, el ala radical siempre mantuvo su apoyo a las proclamas de los esclavos. Lo que marcaría una seria relación entre ambas revoluciones.

El trasacontecimiento es una posibilidad que nace de la presente crítica y permitiría mostrar que un acontecimiento implica otros elementos de otro orden, como lo es la sutura en lo político, lo económico, lo social y lo histórico. No obstante, los formalismos badiouanos no necesariamente se empatan del todo con la naturaleza de sus propios ejemplos. En este caso, no se sostiene que Badiou crea un formalismo abstracto y que lo aquí dicho apuntaría a considerar las bases materiales, pues de lo que trata su filosofía es de materializar lo abstracto, el problema en realidad es que solamente no considera otros factores que sí formarían parte de un acontecimiento. Al menos el caso de la Revolución francesa como lo postula Badiou no puede separarse del caso Haití.

Notas

1. Por crítica no se entiende que se realizará una negación de la filosofía de Alain Badiou. Quien sí realiza una crítica en el sentido de negar la filosofía de Alain Badiou es François Laruelle en su libro *Anti-Badiou* (2011), para él la filosofía de Badiou ha de negarse porque se parte de

principios diferentes que no son reconciliables entre sí. En este caso la filosofía de Badiou se constituye mediante una Philo-fiction (Filoficción) que deja de lado la materialidad de los aspectos importantes. En este, sentido las matemáticas de las que parte Badiou no hacen sino encubrir los aspectos materiales, de ahí que este autor niegue la ontología del vacío, punto central que le permitiría a Badiou emplazar teóricamente el concepto de acontecimiento y articular, por ejemplo, la sustracción de lo genérico. A diferencia de este autor, no se niega la filosofía de Badiou, sino que mediante la crítica positiva se señala cómo podría funcionar de mejor manera el concepto acontecimiento político y procedimiento de verdad político.

2. Slavoj Žižek propone una crítica a la teoría del sujeto desde su postura psicoanalítica, la cual podría resumirse así: Desde una crítica de la concepción paulina de Badiou de su procedimiento de verdad en cuanto articulación del sujeto, se deduce que el sujeto no es que soporte el acontecimiento y su ultrauno, por el contrario el sujeto sería el Fundamento del ser (1999, 137-179).
3. La filosofía no es un tribunal, más bien un acto filosófico cuestiona la coherencia de los argumentos que pretende criticar. En este caso la obra badiouana es una de las propuestas más novedosas de la época contemporánea, y se pretende exponer un problema inherente a sus planteamientos, es un avance, en el campo de la filosofía, además, es una forma de relanzar su filosofía.
4. Mehdi Belhaj Kacem, en su libro *Après Badiou (Después de Badiou)* realiza una profunda crítica al acontecimiento político en su capítulo “Le Sinthome politique” (El síntoma político) en el que haciendo ecos del concepto de *anthiphilosophie* (antifilosofía) del mismo Badiou pone en circuito una argumentación compleja que podríamos describir de la siguiente manera: Se cuestiona el papel que tienen las matemáticas de las que se sirve Badiou para elaborar su ontología, pues en realidad terminan en un ámbito idealista que se despega del ámbito materialista, incluso el intento de *Logiques des mondes* de establecer un materialismo sería vano. En resumidas cuentas las categorías filosóficas más primordiales como la de acontecimiento, no serían más que el concepto del milagro laicizado y las operaciones que describe como el forzamiento, la sustracción, de igual forma no sería más que categorías de la teología religiosa pero laicizadas.

De igual forma, el acontecimiento político y su verdad, más bien mediante las matemáticas no describirían un Estado y su relación con la subversión, sino el sujeto fiel sería la ficción de una epopeya heroica en el rescate de una verdad universal, que en realidad es una verdad reciclada que no necesariamente es universal. De igual forma Para Kacem, los procedimientos de verdad de Badiou, los requisitos de lo que es un acontecimiento político y lo que no lo son, más que provenir de las consecuencias de los argumentos de la filosofía de Badiou provienen de su decisión autoritaria. En fin, aquí aunque se plantea una crítica a la filosofía de Badiou no se hace desde la operaciones de escritura que señalan la incrustación de elementos teológicos, heroicos, metafísicos ni de las psicosis o los síntomas que denuncia Kacem, pues esta “enfermedad mental de Badiou” influiría de forma significativa en una construcción neurótica de una teoría de ahí que el título se denuncie como “Le Sinthome politique” (2011, 206-419). En este trabajo lo que se pretende es que desde los trabajos de los historiadores se pueden encontrar grietas significativas en la obra de Badiou, pero que estas lejos de imposibilitar podrían ampliar la propuesta del acontecimiento a un terreno más efectivo.

5. Oliver Marchart, señala que Badiou al construir su concepción del acontecimiento político y su procedimiento de verdad lo hace desde una postura antipositivista y desde una que rechaza la objetivación, pues tienen como consecuencia que la política se piense en función la relación del Estado con el aspecto económico, con el del Lazo social por lo que se producen dos ficciones, una del lazo social y la de la representación, así democracia y totalitarismo para Badiou son versiones de lo político y no de la política que se funda en el surgimiento singular de la verdad que escapa de los hechos. Cuando funda su filosofía política en el terreno de lo singular, lo pone del lado de lo abstracto, pues tiene primacía lo ontológico. Pero a final de cuentas, cuando trata de dejar de lado lo óntico —en el cual Badiou ubicaría al multiculturalismo por tratar con la diferencias sociales y culturales— es cuando más recurre a la política como singular proceso de la verdad, pero que requiere de una ética para operar en el mundo de los hechos (lo óntico), pues se necesita extraer el nombre de lo innombrable y ponerlo a circular en la situación, lo que sirve de guía serían las ideas de justicia e igualdad como

- directrices y no como un programa político, pues éste estaría objetivado (2009,147-178).
6. Hobsbawm sostiene que “La gran revolución de 1789-1848 fue el triunfo no de la «industria» como tal, sino de la industria «capitalista»; no de la libertad y la igualdad en general, sino de la «clase media» o sociedad «burguesa» y liberal; no de la «economía moderna», sino de las economías y estados en una región geográfica particular del mundo (parte de Europa y algunas regiones de Norteamérica), cuyo centro fueron los estados rivales de Gran Bretaña y Francia” (2015, 9). Mientras que Groethuysen, reconoce que la propiedad privada no fue repartida conforme los derechos naturales (1989,18). Jean Clément Martin considera que los ideales de la libertad republicana se fusionaron con la del liberalismo inglés que se basaba en la independencia personal basada en la propiedad (2012, 58).
 7. Las traducciones al español del original en francés de Badiou son mías. Si se llega a utilizar algún texto en español, será señalado en la bibliografía.
 8. El sujeto fiel no es el único tipo de sujeto que dispone un procedimiento de verdad. A partir de *Logiques des mondes* se puede sostener que hay cuatro destinaciones de subjetivas, las cuales se definen según su posición frente dicho procedimiento. Estos son 1.- el sujeto fiel que produce un presente 2.- el sujeto fiel que produce una resurrección de una verdad, 3.- el sujeto reactivo niega el presente producido por el sujeto fiel, 4.- el sujeto oscuro oculta el presente y sus componentes: huella del acontecimiento, huella y presente (Badiou, 2006a, 65-74).
 9. Lamentablemente no se puede dar todo el argumento que sostiene esto: el hecho histórico en donde podría encontrarse un ejemplo para cada uno los elementos teóricos que conlleva un acontecimiento político –incluyendo lo desarrollado en *Logiques des mondes*– es la subversión de los esclavos negros en Haití. Por ejemplo, como se verá más adelante, la proclama libertad e igualdad de los hombres o muerte realizada por la subversión organiza (el sujeto libertador) sería la que más se adecua con la teoría de los puntos, tal y como lo muestra los trabajos de C.R.L. James, se podría decir que la independencia de Haití es la que más muestra el testimonio de la intensidad de existencia no solo del Funtor trascendental sino del cuerpo que lucha por su autoliberación, pues aún caído Toussaint L’ouverture el pueblo negro luchó contra la esclavitud, prefiriendo la muerte bajo la egida del Terror Blanco que volver a sus cadenas.
 10. Ya desde el *L’Être et l’événement* se hablaba del infinito en su meditación trece, pero esto es llevado de un modo singular en el procedimiento político hasta el *Tratado de metapolítica*.
 11. El rechazo a la idea de que los ideales comunistas puedan ser confundidos con los impuestos por el capitalismo también se encuentra (Badiou-Žižek, 2010, 14).
 12. Secuencia que vuelve nombrar en *L’hypothèse communiste* como ejemplo donde se da una idea universal de igualdad (Badiou, 2009b, 183) y en (Badiou, 2009c, 160).
 13. Badiou a final de cuentas reconoce que incluso en las situaciones históricas no se puede establecer “Una Historia”, sino que se habla de múltiples históricos (1988,196) que son presentados en situaciones, por lo que habría historia de las multiplicidades.
 14. Badiou nombra Toussaint L’ouverture y la Revolución de Haití como una reactivación del concepto de libertad e igualdad de los hombres pues eligen la disyunción libertad o muerte. (2006a, 72), Mientras que en *Théorie du sujet* reconoce que hay una paradoja entre lo antiguo y lo nuevo, pues lo nuevo implicaba la destrucción de lo viejo, esto sería la destrucción del sistema esclavista y la aristocracia de la piel, e implica la instauración de una “república” basada en el derecho natural. Toussaint y Dessalines, nunca desearon la destrucción total de lo antiguo, De hecho, se planteó la coexistencia entre los ex esclavos y los ex aristócratas de la piel, los cuales para no perder sus privilegios hicieron uso de la violencia descarnada. Haití, separado de la República Francesa por miles de kilómetros, fue unido por el fenómeno revolucionario que proclamaba la igualdad y la libertad descendientes del derecho natural. En este sentido Florance Gauthier sostiene con todas sus letras que la Revolución francesa y la de Haití sí están interconectadas, sin sostener en algún momento que una depende de la otra (2014, 364-371).
 15. Badiou a estas ideas las llamará casi durante toda su obra como “invariantes comunistas” (Badiou, 2006a 85) y en (Badiou, 2009b-182-205). Mientras, por ejemplo, los ideales de igualdad, libertad y justicia Florance Gautier señala que vienen del derecho natural (2014, 345ff).
 16. El concepto de mundo es un correlato del concepto de situación.

17. Florance Gauthier (2014) no deja de señalar que el derecho a la propiedad privada no es propio del derecho natural que sí podía sostener el derecho a la igualdad y a la libertad. Se señala que los sectores de derecha con intereses claramente burgueses y anudados en el liberalismo apoyaron la postulación de la propiedad privada ilimitada.
18. El caso Haití no debe de tomarse a la ligera para nada, ni mucho menos la hipótesis que señala que hay una relación directa entre la Revolución francesa y la Revolución de Haití que culminaría con su independencia. Se debe entender bien el argumento, si el acontecimiento político está suturado con condiciones históricas, económicas y sociales, dicho evento singular está suturado con las consecuencias de pertenecer a diferentes ámbitos. Ejemplos de los argumentos que se muestran aquí hay muchos. Se puede ilustrar muy bien la relación de la Colonia con la burguesía francesa y la nobleza desde Luis XIV, e incluso más atrás, los flujos del “protocapital” que se generaban en las colonias y terminaban en manos de la burguesía francesa. Lo que era posibilitado por las “regulaciones” necesarias para mantener la esclavitud en la colonia por parte de la nobleza y de la burguesía francesa trazan una relación bicondicional entre ambos lugares de la tierra. El poder económico empodera al poder político para preservar sus fines. En este caso el poder de la dominación. Son hartas recurrentes las historias de cómo se aceptó moralmente la esclavitud, e incluso filósofos como John Locke justificaron la esclavitud desde el corazón de su filosofía, (Locke, 1824) más el hecho de que él tenía acciones en una compañía que se dedicaba a la trata de esclavos. Lo que está incluso a discusión es que la Revolución de Haití no fue la hija de la Revolución francesa, para C. L. R. James, al contrario, fueron los esclavos liberados los que dieron el ejemplo a la Francia revolucionaria, es decir, la liberación de los esclavos, inflamó de entusiasmo a los sectores “congruentes” (radicales de los Jacobinos). Por su parte Florance Gauthier señala que hubo una relación entre la Francia revolucionaria y el proceso de independencia de Haití, la cual consistió en que en la Francia revolucionaria en el ala izquierda “radical” se consolidó una corriente antiesclavista y anticolonialista que se basaba en el derecho natural del hombre. Mientras que Mario Ruiz Sotelo sostiene que la Revolución de Haití no tiene como paternidad a la Revolución francesa (2016, 238). Por otra parte Susan Buck
- Morrs señala que comprender la Revolución y el proceso de independencia en Haití es necesario para comprender la Revolución francesa, además de que hubo un espíritu mundial que tenía como estandarte la igualdad y la libertad (Buck Morss, 2005, 39-41). En todo caso el argumento más fuerte que se observa que teje una relación entre ambas subversiones es que ambas estaban suturadas por la opresión ejercida por las mismas fuerzas: “*la creciente burguesía colonialista y los privilegiados del antiguo mundo feudal*”. *Negar este hecho sería negar todas las inconmensurables riquezas que se produjo con el trabajo esclavo y beneficiarios ilegítimos tenían representaciones tanto en la Asamblea Nacional como en la Convención Nacional y siempre trataron mediante todos los medios posibles de conservar la esclavitud y de negar la independencia de las colonias francesas.*
19. Se puede sostener con toda certeza que las riquezas generadas por el trabajo esclavo, no solamente en Haití, sino en el conjunto de colonias europeas en América, incluyendo el trabajo esclavo de los Estados Unidos, contribuyó al desarrollo económico de los grandes capitales que hoy en día se sustentan como un capital acumulado sin precedentes. Incluso, podríamos sostener que el trabajo esclavo podría ser una de las causas de las riquezas de las naciones. El argumento central en el que coinciden Marx y Smith es que lo que genera valor es el trabajo, el cual fue usurpado desde el siglo XV al XIX, el trabajo esclavo fue un eje fundamental en el desarrollo de las naciones que fueron adoptando el capitalismo, pues el valor extraído, el beneficio, ha sido ignorado como una fuente de creación de “riqueza”, incluso como bien denuncian James y Williams, el beneficio para el esclavista era máximo por cuanto se “invertía en cada esclavo”, cuestión que ha sido ignorada por los economistas, salvo el trabajo de Eric Williams, que trata de establecer una relación entre el trabajo esclavo y el surgimiento de la esclavitud, pero pese a su importancia no se ha iniciado un estudio que emplace como se sostuvo economía mundial basada en la esclavitud. Este fenómeno ni siquiera ha sido considerado por los economistas que tratan de la causa de las riquezas. Por ejemplo, tenemos al mercantilismo como ideología económica en los siglos XVI, XVII y XVIII, cuyo supuesto fue que el Estado debe ejercer un control estricto sobre la industria y el comercio, con fin de aumentar el poder de cierta nación al promover que las exportaciones

superen en valor a las importaciones. Además, consideró la posesión de metales preciosos como signo característico de riqueza, y por ello el máximo objetivo económico de un país era incrementar sus reservas de metales preciosos (Deyon, 1976). Mientras que los fisiócratas sostuvieron que la riqueza era generada por el cultivo del campo aunado a la idea de que las leyes de la naturaleza son inmutables, tal como lo pensaría François Quesnay en su *tableau économique* (1969, 305-339). Por ejemplo, Thomas Hobbes precursor de los clásicos argumentaría que interés personal el individuo es el motor del progreso económico (Hobbes, 2000, 50-60). O Adam Smith que considera que la mano invisible y *laissez faire* en el libre mercado sin la intervención del gobierno serían lo que llevaría a la generación de grandes riquezas.

Bibliografía

- Badiou, A. (1976). *Théorie de la contradiction*, París, François Maspero,
- _____. (1982). *Théorie du sujet*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (1984). *Peut-on penser la politique?*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (1988). *L'être et l'événement*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (1989). *Manifeste pour la philosophie*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (1992). *Conditions*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (1997). *Deleuze, Le clamour de l'être*, París, Pluriel.
- _____. (1997). *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France.
- _____. (1998). *Abrégé de métapolitique*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (1998). *Court traité d'ontologie transitoire*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (2003) *On Beckett*, ed., trad. e introd. por Nina Power y Alberto Toscano, posfacio, Andrew Gibson, Manchester, Clinamen Press Limited.
- _____. (2006a). *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (2006b). *Petit Panthéon portatif*, París, La fabrique.
- _____. (2007). *Concept de modèle*, 2ª edición aumentada, París, Fayard.
- _____. (2009a). *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous.
- _____. (2009b). *Éloge de l'amour*, (Collab. N. Truong), París, Flammarion.
- _____. (2009c). *Second Manifeste pour la philosophie*, París, Flammarion.
- _____. (2009b) *L'hypothèse communiste*, París, Lignes.
- _____. (2010a). *La philosophie et l'événement*, París, Germina.
- _____. (2010b). *Le fini et l'infini*, París, Bayard.
- _____. (2011). *Entretiens 1. 1981-1996*, París, Nous.
- _____. (2011). *Le réveil de l'histoire*, Francia, Lignes.
- _____. (2012). *La République de Platon*, París, Fayard.
- _____. (2012). *Les années Rouges*, París, Éditions du Seuil.
- _____. (2012). *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, París, La fabrique.
- Badiou A. y Cassin B. (2010). *Il n'y pas de rapport sexual. Deux Leçons sur L'Étourdit de Lacan*, París, Fayard.
- Badiou A. y Žižek S. (2010). *L'idée du communisme*, France, Nouvelles Éditions Lignes.
- _____. (2011). *L'idée du communisme*, Vol. 2, Clemence, Nouvelles Éditions Lignes.
- Badiou A. y MILNE, J-C. (2012). *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, París, Éditions du Seuil.
- Badiou A. y Roudinesco E., (2012). *Jacques Lacan, passé, présente*, París, Éditions du Seuil.
- Badiou, A. et al. (2011). *L'idée du comunisme*, vol, 2, Clemency, Lignes.
- Balmes, F. y Badiou A. (1976). *De l'idéologie*, París, François Maspero.
- Bouloiseau, M., (1980). *Nueva historia de la Revolución Francesa. La República Jacobina. 10 de agosto 1792~ 9 termidor año II*. Barcelona, Ariel.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y esclavo. Una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires: Norma.
- Cerdeiras, R. J. (1998). "Una política de la no representación" en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, núm. 15, Argentina, Ediciones la escuela porteña, mayo.
- _____. (2003). "Las políticas de emancipación", en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, núm. 26, Argentina, Ediciones la escuela porteña, noviembre.

- Deyon, P. (1976). *Los orígenes de la Europa Moderna: el mercantilismo*, Barcelona: Península.
- Hobsbawm, E. (2015). *La era de la Revolución 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, México: Paidós-Bocket.
- Hobbes, T. (2000). *De cive*, Madrid: Alianza.
- Gauthier, F. (2014). *Triomphe et Mort de la Révolution des droits de L'homme et du citoyen-1789-1795-1802*. París: Syllepse.
- Groethuysen, B. (1989). *Filosofía de la Revolución francesa*, México: EFE.
- James, C. L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Madrid: EFE-Turner.
- Kacem, M. B. (2011). *Après Badiou*, París: Grasset.
- Labica G. (2005). *Robespierre. Una política de la filosofía*, Madrid: El viejo topo.
- Laurel, F. (2011). *Anti-Badiou. Sur la introduction du maoïsme dans la philosophie*, París: Editions Kimé.
- Locke J. (1824). *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London: Rivington (12th ed.). Vol. 9.
- McPhee, P. (2007). *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia*. Barcelona: Crítica.
- Marchart, O., (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México: EFE.
- Martin, J. C. (2012). *La Revolución francesa*, Barcelona: Crítica.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*, México, EFE.
- . (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Siglo XXI.
- Quesnay F., (1969) *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Nueva York, Burt Franklin.
- Ruiz Sotelo, M. (2016). Haití: “espacio simbólico de liberación” en J. G. Gandarilla (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía simbólica para discutir la modernidad* (225-253), México: AKAL.
- Smith A. (1958). Investigación sobre la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones, México: EFE.
- Tulard J. et Et. al., (1984). *Historia y diccionario de la Revolución Francesa*, Madrid: Crítica.
- Williams, E. (1964) *Capitalismo y Esclavitud*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Žižek, S. (1999). *El Espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Madrid: Paidós.

Raúl Reyes Camargo (raulreyesca84@gmail.com) Doctor en filosofía. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad (UAM) Iztapalapa. Entre sus publicaciones recientes están: (como coordinador) *Escritos sobre filosofía política de György Lukács*, México, Bonilla-UAM-Izt, 2019. ISBN:978-607-8636-11-2 (Bonilla Artiga); 978-607-28-1565-0 (UAM I). También elaboró la introducción y el capítulo “*Lukács y la dialéctica hegeliana*”. Tradujo con Susana Bercovich el artículo “Amor y psicoanálisis” en el libro *Alain Badiou. El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, trad. Susana Bercovich y Françoise Ben Kemoun), México, Siglo XXI y FFyL UNAM, 2008.

Recibido: 19 de diciembre de 2019
Aprobado: 8 de abril de 2020

II.
DOSSIER

UNIVERSIDAD Y
NEOLIBERALISMO

EDITOR INVITADO:
MSC. ROBERTO FRAGOMERO CASTRO,
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Presentación de dossier

Universidad y neoliberalismo

Este texto nació antes de la pandemia, antes de las cuarentenas. El COVID 19 se ha convertido en el único lugar de enunciación. Todo lo que ocurre y todo lo que se dice es COVID. No hay adentro, ni afuera. Todo tiene la misma cara como la cinta de Moebius.

Y si bien estoy en desacuerdo con este monismo discursivo, admito que las construcciones teóricas y las reflexiones que podemos hacer desde ciertas tradiciones, tienen que ajustarse a nuevas situaciones porque están constituidas y mediadas por la historia.

Cuando la tecno-ciencia hacía gala de su capacidad para organizar la producción, la distribución y el consumo; cuando organizaba simples acciones cotidianas (como waze); cuando al controlar la información se creía lograr el control sobre las cosas; apareció el virus y el transhumanismo del Silicon Valley y la ambigüedad moral de los posmodernos rodó por el suelo. En estos déficits de la tecnociencia y en este malestar en la cultura es donde la pandemia les ofrece otra oportunidad a las políticas neoliberales contra la universidad.

Convencidos/as de que las universidades públicas latinoamericanas están bajo ataque para ser reemplazadas por las formas

neoliberales de producción, distribución y consumo del conocimiento; convencidos/as de que el trabajo académico prospera allí donde hay libertad de pensamiento, de expresión y de crítica (de sí mismo y de lo que interpreta) y que conocemos los procesos y debilidades de las universidades pero también sus enormes potencialidades, presentamos este texto producido por tres académicos/as de la Universidad de Costa Rica; un académico del Instituto Tecnológico de Costa Rica y dos académicos de la mexicana Universidad de Guanajuato.

Pero está en la historia de la Universidad pública latinoamericana que aquí se ha defendido el derecho a estudiar con acompañamiento pedagógico y financiado con fondos públicos. Ese acompañamiento se hace en determinadas condiciones y con determinados recursos pero los neoliberales nos tratan como si fuésemos restos de un pasado anterior y externo a la región. Por eso, estoy convencido que cuando despertemos del sueño pandémico, el monstruo del neoliberalismo todavía seguirá allí. Afuera y adentro de la Universidad.

Prof. Roberto Fragomeno Castro
Editor invitado



Roberto Ayala

Neoliberalismo, salto autoritario y universidad pública

Resumen: *El gobierno inaugurado en mayo de 2018 ha acelerado y profundizado la puesta en marcha de las llamadas políticas neoliberales. No se trata solo de la política económica. El proyecto neoliberal busca imponer una reestructuración social en profundidad. Quiere cambiar la estructura social, el marco cultural, las mentalidades. El neoliberalismo trae aparejado un giro autoritario, que responde a o anticipa un incremento del malestar y la conflictividad social. En ese marco general, colocamos el análisis de los ataques a la Universidad Pública. Porque lo que pasa en la Universidad, es una expresión de lo que pasa en el país.*

Palabras clave: *Neoliberalismo. Democracia. Crisis civilizatoria. Universidades públicas.*

Abstract: *The government inaugurated in May 2018 has accelerated and deepened the implementation of the so-called neoliberal policies. It's not just about economic policy. The neoliberal project seeks to impose a deep social restructuring. It wants to change the social structure, the cultural framework and the mentalities. Neo-liberalism brings with it an authoritarian turn, which responds to or anticipates an increase in unrest and social conflict. In this general framework, we place the analysis of the attacks on the Public University. Because what happens at the University is an expression of what happens in the country.*

Keywords: *Neoliberalism. Democracy. Civilizational crisis. Public Universities.*

“El viejo mundo se muere, el nuevo tarda en aparecer, y en ese claroscuro surgen los monstruos” ... Una ligera modificación en la célebre máxima o fórmula de Gramsci aporta el marco general histórico-social y político-cultural en el que me parece que el tema a desarrollar puede hacerse razonablemente comprensible. Vivimos un momento o período de crisis civilizatoria. El mundo en el que vivimos, el capitalismo, no tiene futuro, no merece tenerlo, porque no puede dar lugar a un orden social justo. Las perturbaciones y desequilibrios se multiplican y agravan. Desde el avance y agudización de los niveles de desigualdad social, que está en la base más o menos mediada del enorme malestar que recorre las más distintas y distantes sociedades, y que preanuncia explosiones de descontento, verdaderos estallidos sociales, en la línea del protagonizado por los chilenos desde el último tercio de 2019, hasta las recurrentes y cada vez más frecuentes y gravosas manifestaciones del cambio climático en curso, que pone en evidencia y desnuda la suicida miopía política de sectores decisivos del poder económico y político en el mundo capitalista.

Podríamos hacer referencia a los procesos migratorios descontrolados, el cada vez mayor poder de las mega-corporaciones o los conflictos militares y las centenas de miles de vidas humanas perdidas en las maniobras geopolíticas



desplegadas por las grandes potencias y sus intereses y rivalidades; el recrudecimiento de la xenofobia y el racismo, o el empobrecimiento y profundización de la dependencia de las sociedades del capitalismo periférico, el deterioro de los estándares sociales entre los europeos y en el mundo capitalista avanzado en general, etc..

Pero el factor decisivo de lo que podemos llamar crisis civilizatoria es la ausencia aparente de una salida histórica, de un proyecto social alternativo claro. La degeneración burocrática y final derrumbe de las experiencias de sociedades postcapitalistas del siglo XX ha provocado una enorme confusión político-cultural y un catastrófico retroceso en la conciencia social de clase de los explotados y oprimidos. El hecho de que el enorme malestar se combine con incertidumbre y escepticismo respecto del futuro, la ausencia para la gran mayoría de una opción social que aparezca como viable, la falta de salida político-social creíble, así como las insalvables limitaciones de y recurrentes frustraciones con las diversas variantes de neo-desarrollismo, ‘nacional-popular’, crea una situación extremadamente peligrosa, susceptible de ser arrastrada por cantos de sirena, monstruos que abrirán vías falsas de salida, creando condiciones para involuciones catastróficas o evoluciones distópicas, la ‘barbarie’ sobre la que alertaba Rosa Luxemburg.

Vivimos una situación en que el escapismo individual, el cinismo, el indiferentismo social y elementos de regresión en lo cultural, se amalgaman con importantes procesos de protesta social que buscan, a tientas, una salida progresiva, más intuitiva que concebida, ampliadora de las posibilidades de realización humanas, enriquecedora de la vida. Una situación histórica con rasgos paradójicos, en que, por un lado, se van reuniendo condiciones y se suman elementos para un gran salto adelante, en los más diversos planos, en el proceso de la autoconstitución humana. Por otro lado, la crisis del proyecto emancipatorio, la incapacidad para encontrar una salida superadora del capitalismo, da lugar a la proliferación de eventos y dinámicas que apuntan en un sentido regresivo.

Hay que insistir en este punto, clave para abordar movimientos contradictorios y comportamientos desconcertantes que se multiplican

en la última década, para ir más allá de todo el impresionismo fenomenista imperante: la sobrevida del capitalismo provoca un aumento tendencial de las tensiones y elementos de desequilibrio en el sistema social de conjunto y en sus distintos niveles, desde los planos más amplios hasta los meandros de la vida cotidiana de millones de individuos. La inseguridad del presente y la incertidumbre respecto del futuro están produciendo todo tipo de movimientos amenazantes, desde la proliferación de sectas religiosas conservadoras y el fortalecimiento de movimientos políticos de ultraderecha, incluso filofascistas, hasta movimientos de repliegue en la intimidad y de huida hacia lo privado y un feroz individualismo que busca gratificaciones compensatorias en la cultura de consumo como factor decisivo de status y de la autoestima (en realidad, las tensiones contemporáneas no hacen sino profundizar rasgos inherentes a la sociedad burguesa, que tiende a disolver los vínculos tradicionales entre los seres humanos, dando lugar a una socialidad degradada de individuos atomizados, que viven para ocuparse de sus intereses particulares).

Puesto de manera muy resumida, este es el marco histórico-social en que tenemos que abordar el tema de la situación que vive el país, si no queremos reincidir en la trampa del excepcionalismo local. El gobierno inaugurado en mayo de 2018 ha acelerado y profundizado la puesta en marcha de las llamadas políticas neoliberales. En pocas palabras, estamos ante el gobierno más ‘neoliberal’ de los últimos 30 años. No cabe dudas de que la aplicación de este tipo de políticas, contra la opinión de algunos comentaristas, viene de hace décadas, polémica de la que me ocuparé sintéticamente en breve. Pero tampoco parece controvertible el señalamiento del gobierno encabezado por el sr. Carlos Alvarado como el momento de una ofensiva sin precedentes contra derechos y conquistas de los trabajadores y los sectores populares.

Neoliberalismo

Tomando los términos de Callinicos, “el neoliberalismo intenta sujetar todos los aspectos de la vida social a la lógica del mercado y hacer

de todo una mercancía” (2006, 1). Una concepción-política que realiza una forma particularmente pura de la lógica del capital. Se trataría de un importante reforzamiento del poder de clase, que ha llevado a una redistribución masiva de los ingresos y la riqueza a favor de las élites. Tal transferencia de riqueza lleva por su parte a una mayor concentración de poder social (‘la riqueza y el poder se engendran mutuamente’, Locke), capacidad para incidir en la dinámica de la vida social, y a partir de ahí derrama efectos sobre el conjunto de la sociedad. Esto incluye por supuesto las Universidades públicas.

Para Harvey (2007), el neoliberalismo es una teoría de las prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las habilidades empresariales del individuo. El papel del Estado, sintetiza Harvey, es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de la propiedad privada, mercados libres y libertad de comercio. Por supuesto, como sabemos, cualquier licencia sobre estos estrictos límites, y sobre todo la execrable intervención en los mercados, debe ser enérgicamente rechazada, por su inevitable efecto: cuestionar, distorsionar, violar, las ‘leyes naturales’ del orden económico. Smith concluía, en su planteamiento general, pero no sin unas cuantas llamativas inconsistencias o contradicciones, que lo mejor sería ‘dejar que las cosas sigan su curso natural’.

La elaboración y el debate sobre las políticas neoliberales, ha sido considerable. Pese a ello, con cierta frecuencia se pueden encontrar en los medios, y en alguna mesa de debate, quien asuma la desconcertante postura de negar que el término haya alcanzado un contenido preciso. Los que cuestionan las políticas neoliberales, estarían usando una voz desprovista de un significado elementalmente delimitado. De esta, algo desesperada, manera, se intentaría restar todo sentido y valor a las críticas y los análisis sobre los efectos económicos y sociales generales de las políticas neoliberales.

Se ha alertado sobre el hecho de que usualmente los que cuestionan la pertinencia actual de la convencional distinción ‘derecha/izquierda’, distinción política, ideológica y cultural, suelen

ser de derechas. Algo similar parece ocurrir con el término ‘neoliberalismo’. Una nota publicada en la página electrónica del Instituto Mises, recurre en esta línea al argumento de que una forma de evidenciar la vacuidad intelectual del término, es que en realidad ‘prácticamente nadie se identifica como neoliberal’. Es decir, el cuestionamiento del ‘neoliberalismo’ carece de objeto pues ‘nadie’ se reivindica de tal denominación¹. La razón del abandono obviamente es el profundo desprestigio del marbete. Más de 40 años de políticas asociadas a la noción, y los efectos socioeconómicos producidos, han llevado a sus promotores a buscar autodenominaciones alternativas.

Pero casi todos tenemos una idea al menos aproximada de lo que el término connota. La crisis del keynesianismo en el contexto de los años 70, la incapacidad de las técnicas convencionales para resolver la crisis de bajo crecimiento e inflación, derivada en buena medida de la internacionalización y del libre flujo de capitales, con la consiguiente pérdida o erosión de las condiciones de aplicación eficiente de las políticas keynesianas, llevó a las élites políticas a lanzar un ataque frontal contra los salarios, condiciones de vida de los trabajadores y su capacidad de organización y resistencia. Elevar la tasa de explotación para recuperar la tasa de ganancia. La retirada del Estado de la regulación económica y la agresiva poda (cuasi desmantelamiento, en algunos casos) del llamado estado de bienestar, se combina con un retorno, ideológico o instrumental, a políticas, valores y actitudes conservadoras, incluyendo una fuerte regulación restrictiva de las condiciones legales de los movimientos de trabajadores. Desde Thatcher y Reagan, esta orientación conservadora se expresa en una combinación variable de aspectos como la defensa de la familia tradicional, el ataque a derechos y libertades sociales o la escenificación de un patriotismo militarmente agresivo, la promoción del nacionalismo cultural (la campaña del *english only*, en los 80, es una ilustración) y elementos, más bien de fachada, de moral victoriana, hasta el violento ascenso de la derecha cristiana y, no casualmente, de un papado militantemente conservador, con K. Wojtyła².

En este desplazamiento ‘neo’ conservador radicaría la especificidad de la posición neoliberal de conjunto respecto de la tradición liberal de corriente principal. La que, por otro lado, ha sido objeto de algún coloreado. Una confusión frecuente es asociar liberalismo con apoyo a la democracia como forma política. Pero el registro histórico muestra que los liberales, en su gran mayoría, han albergado fuertes aprensiones, cuando no una actitud de abierta oposición elitista, respecto de las formas democráticas de organización. Para no pocos liberales la democracia política es vulnerable a, y ha dado recurrentemente muestras de estar inherentemente inclinada a, lo que denominan ‘populismo’; es decir, ser proclive, particularmente susceptible a las ‘formas demagógicas’ de actividad política, hecho posible por el resentimiento mediocre y el bajo nivel cultural característico de la plebe (el clásico prejuicio aristocratizante de las élites). De ahí la gran resistencia a abandonar el voto censitario, así como la inclusión desde el principio de mecanismos como una ‘cámara alta’, inspirada en la conservadora cámara de los lores británica, o la renovación solo parcial y en distintos momentos de las asambleas representativas, para evitar que coyunturas particularmente agitadas, de polarización social o radicalización política, provocaran vuelcos importantes en el equilibrio de poder y las instituciones. Hay que contar también entre estos mecanismos de prevención de los temidos ‘desbordes’ de la democracia, pese a todas sus constitutivas restricciones formales y delegativas (representación), un poder judicial, una banca central y un ente contralor, colocados más allá del más elemental control político democrático³.

Para los liberales, la libertad económica ha estado siempre por encima de las libertades políticas, o la segunda subordinada a la suerte de la primera, junto a la exclusión de los derechos sociales del concepto de derechos humanos y de los atributos de la ciudadanía; la libertad individual por encima de los derechos sociales (sin los segundos, los primeros se tornan retóricos y ornamentales para la gran mayoría), la libertad negativa (ausencia de restricción), por encima de la libertad positiva (las condiciones sociales de posibilidad de los individuos de

ejercer efectivamente sus derechos y libertades individuales). En síntesis, el liberalismo, en su corriente principal, ha sido una falsa defensa de la libertad individual, subordinada al mecanismo ciego, ‘natural’, del mercado, y una defensa de una falsa libertad, la del mercado y de la propiedad privada de los medios de generación de riqueza, a la cual solo tiene acceso una pequeña minoría.

El hecho es que las luchas por las grandes reformas sociales y políticas de fines del siglo XIX y primera mitad del XX, contaron sin dudas con la participación relevante de grupos liberales (los ‘liberales sociales’), pero fueron sobre todo impulsadas por diversas expresiones del socialismo y del movimiento obrero, desde la extensión del derecho de voto hasta los derechos sociales. Estas luchas sociales, que demandaron enormes sacrificios, que tuvieron que enfrentar despiadados embates represivos, no pocas veces de gobiernos liberales, finalmente obligaron a las élites liberales a tolerar concesiones limitadas, que buscaban calculadamente contener el desarrollo de los movimientos anticapitalistas y la radicalización de amplios sectores subordinados. De esta manera rendían tributo a la prudente recomendación de Burke: ‘hay que reformar para preservar’...

La diferencia relativa de las expresiones neoliberales es el vuelco conservador. Específicamente en sus versiones latinoamericanas, y haciendo a un lado la brutal experiencia de las dictaduras militares, los gobiernos surgidos de los regímenes electorales, han combinado políticas de retirada del estado, en lo económico-social, con un apoyo en la iglesia católica o en grupos evangélicos, junto a una creciente bonapartización de la institucionalidad, es decir, el refuerzo de los mecanismos represivos y de judicialización de la protesta social. Así, las políticas que han transformado a América Latina en *la región más desigual socialmente del mundo*, se han visto combinadas, en la mayor parte de los casos, con un persistente conservadurismo en materia de valores y normas, junto a un amezquinamiento de las reglas e instituciones de la democracia formal. Esta es la postura prevalente entre las élites (los sectores dominantes). Si en el terreno político-social se puede dar

cuenta de algunos avances y logros, es debido a los esfuerzos y determinación de diversos movimientos sociales, grandes expresiones de protesta, con participación de sindicatos y movimientos de estudiantes, mujeres, campesinos, ambientalistas, población autóctona, LGTBI o la izquierda política, en sus diversas expresiones y pese a su debilidad general.

La multitud de expresiones de lucha social y la magnitud de la resistencia social, en condiciones adversas, incluso de violencia mortal (Colombia, Honduras, Guatemala, p. ej.), muestra con rotundidad, contra la peregrina pretensión de ciertos publicistas de derecha, que muchos ya identifican con suficiente claridad a que remite el término neoliberalismo, así como los efectos sociales que provoca. No solo en la periferia sino en el capitalismo avanzado, donde los niveles de desigualdad se ensanchan constantemente, desde hace varias décadas.

Pero nunca estará de más recordar que la noción tiene también un respaldo histórico-teórico. Un aspecto decisivo es que, como reconocen historiadores liberales del pensamiento económico, la teoría económica en el siglo XX experimentó una deriva crecientemente practicante. Desde Keynes hasta el presente, lo que caracteriza a los discursos teóricos y a las políticas económicas es su inclinación ecléctica y de ingeniería de mercado, en el marco del acervo liberal más amplio. De modo que en la noción y prácticas del neoliberalismo se acomodan de forma poco orgánica elementos provenientes del giro neoclásico-marginalista de fines del siglo XIX (Marshall, Jevons, Menger, Walras), con elementos de la Escuela de Austriaca (von Mises, von Hayek) y, final y destacadamente, con un marco general de actualización aportado por los monetaristas de la Escuela de Chicago (Friedman, Stigler y otros).

En el debate sobre las políticas neoliberales, un recurso menos frecuente, pero más osado, es poner en cuestión, o minimizar, la aplicación del ideario neoliberal en el país. Es difícil imaginar un criterio igual de contrafáctico. Si bien en la comparación con otras sociedades de la región, resulta claro que la agenda del Consenso de Washington, hasta hace unos años, no alcanzaba en el país el mismo ritmo y la extensión

de aplicación, la afirmación referida resulta sorprendente. Sin necesidad de abundar, en el país se vienen aplicando políticas neoliberales en forma consistente, desde los años 80, a partir de la profunda crisis del inicio de la década. Más que medidas de coyuntura, conviene recordar cambios estructurales en el modelo de acumulación y crecimiento: fuerte reducción relativa del empleo público; ‘independencia’ del Banco Central (con una Ley Orgánica que impone una concepción más liberal que la de la FED norteamericana); aumento de más de 10 puntos del índice de Gini, manifestando el enorme ensanchamiento de la desigualdad en el ingreso y la riqueza; la ley de ‘protección’ del trabajador, orientada fundamentalmente a reforzar el mercado local de capitales creando un gran fondo de recursos a disponibilidad; una política cambiaria, sostenida por años, de sobrevaluación del colón, como mecanismo de ajuste y purga de la economía.

Más recientemente, el proyecto de legalización, no de introducción, de la jornada laboral, denominado por la prensa de derecha ‘4x3’, o más precisamente, 4x12, 12 horas diarias, 4 días a la semana, iniciativa presentada y argumentada como de interés para la atracción de inversión extranjera (uno de los dos objetivos centrales de la política económica proclamados por la propaganda neoliberal; el otro sería mantener baja la inflación, la gran justificación en todas partes de los ajustes contra los salarios y los derechos de los trabajadores), en la versión digamos honesta. En la versión cínica, se llega a decir que ‘este tipo de jornada permitiría a los empleados atender gestiones y realizar trámites necesarios o urgentes’, o incluso que les permitiría descansar más, estar con la familia o hacer turismo. La realidad es totalmente otra. Una jornada de 12 horas, más, al menos para la mayoría, 2 horas de ida y retorno del trabajo, más el tiempo de preparación previa a la salida, más las 8 horas recomendadas de sueño, le dejarían a los trabajadores, alrededor de 1 hora para todos los efectos domésticos, aparte de un quinto día lastrado por la fatiga física y mental, y que no se puede descartar que también sea laborable, como ya ocurre en aquellos sectores donde la jornada 4x12 ya es practicada. Y esto viniendo de sectores que gustan presentarse como defensores de la familia (tradicional, claro).

En breve, las políticas económicas neoliberales remiten a tres componentes fundamentales: privatizaciones, mediante las cuales se transfiere al sector privado empresas y funciones públicas; desregulación de la economía, derivando a la lógica del mercado amplios sectores del funcionamiento económico (reconocidamente, la desregulación financiera, desempeñó un importante papel en la génesis de la crisis económica del 2008); apertura al mercado internacional y promoción del ‘libre comercio’, ignorando las profundas asimetrías entre los participantes de la economía mundial y el sesgo a favor de los centros metropolitanos de las regulaciones comerciales y de flujo de capitales internacionales. Desde aquí se sigue todo un elenco de políticas sectoriales específicas.

Pero el neoliberalismo no se restringe al ámbito de las políticas económicas. Es un modo de gobernar y concebir la sociedad. No es solo un conjunto ya muy identificable de medidas económicas: es el intento de una reestructuración social en profundidad, que busca inducir, dirigir, un cambio cultural decisivo, que se vuelque sobre las mentalidades. Y al cambiar las subjetividades, acomodar el sentido común, el pensamiento ordinario, y las prácticas, a las necesidades del despliegue, de reproducción, en lo cotidiano, en lo micro, de las estructuras e instituciones promovidas por la concepción neoliberal. Es una operación de ingeniería político-social. Una prolongada sucesión en el tiempo, el acumulativo proceso de cambios económicos, termina por provocar cambios en la estructura social como tal, reacomodos, no solo en la relación entre los sectores privilegiados, las élites, y los sectores subordinados, los trabajadores y sectores populares, sino al interior mismo de las clases poseedoras. Estos cambios en la estructura social se proyectan sobre la esfera política, restando margen a las tradicionales corrientes nacionalistas burguesas, o neo-desarrollistas, por ejemplo. Este es el mecanismo fundamental que ha socavado a la socialdemocracia europea. El recorte de capacidades reguladoras del Estado, a lo interno, y la igualmente desregulada, ‘desbocada’, internacionalización, explican en buena parte de la relativa pérdida de eficacia de

las políticas keynesianas (pensadas sobre todo para el nivel del Estado nación).

Los cambios en el orden económico, la acumulación de contra-reformas, los efectos acumulados de las medidas de corte neoliberal, crean condiciones, favorecen o directamente promueven reverberaciones en lo político y en la estructura social, en las instituciones, en la cultura política, en el sentido común, en las subjetividades políticas. Desde un punto de vista objetivo, las políticas reformistas, ‘progresistas’, pierden recursos y eficacia, y, sobre todo, desde el subjetivo, se instala en el sentido común una percepción-representación acerca de la falta de racionalidad técnica de las alternativas a la visión neoliberal, rotulándolas de ideologismos anacrónicos. Este aspecto, la saturación naturalizante del clima ideológico-cultural, es siempre un aspecto crucial en la dinámica de la vida social, y para las opciones efectivamente disponibles o percibidas como razonables que en determinado momento se presentan al pensamiento ordinario y las actitudes-comportamientos de los individuos. La saturación del clima ideológico busca remodelar el sentido común y da lugar a un formidable obstáculo político, dificultando el avance de la conciencia social de clase de los explotados y oprimidos.

Giro autoritario

En este marco social general, de ensanchamiento de la desigualdad social, de deterioro social, en particular de dificultades crecientes para los sectores medios e inferiores de la ‘clase media’ asalariada (elemento que en algunos casos ha incidido en forma específica en la dinámica de los acontecimientos), tendencia que, con altibajos y distintos ritmos, se viene desarrollando desde los años 80, pero que vuelve a acelerarse desde la crisis de 2008, asistimos a la irrupción y ascenso de movimientos y partidos políticos de ultraderecha y derecha conservadora, en distintas sociedades y regiones, desde Brasil y Filipinas hasta la mayoría de los países de Europa occidental y Rusia, incluyendo claro a Trump en EEUU. Acá hemos tenido una expresión de ello en las elecciones de 2018, y sobre todo en el

desplazamiento a la derecha de todo el espectro político. El ascenso de la derecha conservadora, en sociedades tan distintas y distantes, es por sí mismo un indicador general y un síntoma de crisis en el orden social global.

Se multiplican los elementos de crisis en el capitalismo contemporáneo. Junto a los problemas de inestabilidad recurrentes y de bajo crecimiento económico (riesgo de estancamiento secular), de deterioro social, los fenómenos derivados del cambio climático, las crisis sanitarias y gripes pandémicas de los últimos 20 años, la multiplicación de conflictos político-militares que se prolongan indefinidamente, los impactos negativos sobre el empleo y los trastornos y reacomodos socioculturales derivados de o inducidos por acelerados cambios tecnológicos, los flujos migratorios descontrolados producidos por condiciones socioeconómicas extremas, conflictos o por la simple ilusión de encontrar mayores y mejores opciones en países de capitalismo avanzado o intermedio, el incremento de la rivalidad entre distintos centros de poder y sus intereses geopolíticos, los desencuentros en la coalición de Estados por décadas encabezada por EEUU, los nuevos fenómenos culturales que se vinculan de manera no intencionada con las tendencias fundamentales de despliegue del capitalismo internacional, cambios culturales que recorren el mundo entero y que, en el marco más general de inseguridad e incertidumbre, producen o refuerzan tensiones, temor, miedo, hasta rechazos fóbicos (y movimientos irracionalistas: terraplanistas, antivacunas, ambientalismo primitivista, desindustrializador y antitecnológico, nativismo o nostalgia neorromántica por el pasado, etc.), alimentando de vuelta a los movimientos de derecha conservadora.

Estos y otros elementos de crisis en el orden social internacional, contribuyen en forma determinante a lo que algunos han llamado 'la derechización rampante que vive el mundo'. En realidad, el ascenso de la ultraderecha se da en el marco de una gran polarización social, en el cual movimientos y luchas sociales impulsadas por diversos sectores sociales populares, entre ellos el siempre decisivo movimiento de los trabajadores, salen a enfrentar los viejos y nuevos desafíos. De Francia a Chile, las huelgas

(en educación, automotrices, *fast food*, etc.) y otros movimientos sociales en EEUU (*black lives matter*, mujeres, inmigrantes y minorías étnicas, universitarios contra la montaña de deudas, etc.), así como conflictos en muchos otros lugares, muestran que estamos ante un encrespamiento de luchas y enfrentamientos por la definición del futuro.

En ese marco, se hace imprescindible entender los fenómenos que apuntan a o amenazan con impedir avances y provocar retrocesos sociales que empeoran la relación de fuerzas y producen olas de escepticismo, de confusión y desmoralización/desorganización de la resistencia social. El fortalecimiento de sectores de ultraderecha o derecha religiosa, estimula o directamente produce desplazamientos en lo político-institucional que corresponden a lo que se puede caracterizar como un '*giro autoritario*', que lleva a retrocesos en libertades y derechos democráticos, en ya muy restringidas 'democracias formales'. De Brasil a El Salvador, de Guatemala a Chile, en EEUU o Europa, Rusia o Filipinas, cada uno con sus más o menos llamativas particularidades, asistimos ya hace algunos años a un reforzamiento de los mecanismos de control social coercitivo. La dominación se mueve siempre en una relación variable entre los recursos de construcción de consenso hacia los subordinados y la coerción, que va de los mecanismos jurídico-legales de constreñimiento, hasta el directo ejercicio de la violencia, o la mera amenaza de su empleo. La base del orden social es la fuerza, pero esta necesita algún grado/forma de legitimación institucional-ideológica, variando de lo trascendental-providencial hasta lo legal-racional.

En la perspectiva del análisis convencional, vivimos en 'democracias representativas'. En un criterio más crítico, lo que hay son regímenes políticos electorales, controlados por élites sociales, gestionados por un personal político apoyado en una tecnoburocracia, en las condiciones del capitalismo periférico, con el apoyo de los grandes medios de comunicación, sometidos al poder de grupos económicos altamente concentrados; es decir, con márgenes de autonomía más bien precarios. Los regímenes políticos en Latinoamérica han tenido históricamente, en general, un fuerte carácter excluyente, dominados por

oligarquías en las que concurren fracciones tradicionales y sectores vinculados a los distintos momentos de los procesos modernizadores. Los reflejos represivos han estado siempre presentes, y las salidas de dominante coercitiva estaban siempre disponibles para conjurar momentos de alza de las luchas sociales. La relativa estabilización en las últimas 3 décadas de los regímenes electorales, tras los diversos triunfos de la imponente movilización contra las dictaduras, al acompañarse de la aplicación de las políticas neoliberales, incluyó una tendencia a la paulatina incorporación de elementos restrictivos, de reforzamiento de los arreglos institucionales coactivos (normas legales e instrumentalización de un poder judicial no sometido a control democrático) que permitieran implementar las reformas económico-sociales, mediante el debilitamiento institucional-legal de la capacidad de resistencia social.

En breve, la aplicación de políticas neoliberales lleva tarde o temprano al reforzamiento de los dispositivos de control, en general, y también a los coercitivos, en la medida que las reforman ensanchan la brecha social y por tanto provocan malestar y crean condiciones para el desarrollo de la protesta social. Los avances contra el derecho de huelga, el continuo debilitamiento de los sindicatos o el desconocimiento del instrumento de la convención colectiva, el conjunto de medidas que activamente buscan limitar la capacidad de resistencia y organización de los trabajadores, constituyen la mejor expresión de ello⁴.

Pero el embate autoritario necesita legitimarse, necesita construir consentimiento político para poder sostenerse. Tom Bottomore (2004) hacía notar, sin alcanzar a dar del todo una hipótesis interpretativa, que buena parte de los sectores que más se habían beneficiado del estado benefactor británico en los años de la postguerra, votaban con amplia mayoría las políticas de desmantelamiento de Thatcher, en los años ochenta. El problema planteado hoy es cómo entender el hecho de que importantes sectores de la población, trabajadores y sectores medios asalariados, logren ser convencidos de votar a la derecha neoliberal, o a la ultraderecha conservadora, un comportamiento que más temprano que tarde se revelará como un actuar contra los

intereses que se derivan de la propia condición social y su posición de clase. En las condiciones hoy predominantes de organización de la forma política de la dominación bajo el capitalismo, la aplicación de las políticas neoliberales impone una tendencia al reforzamiento de los dispositivos autoritarios, pero también y sobre todo operan mecanismos de construcción de consenso ideológico/consentimiento político hacia los subordinados. El giro autoritario se apoya en ambos aspectos, construcción de consenso y coerción, legal o represiva.

Las políticas neoliberales no consisten solo en ni se limitan a medidas estrictamente económicas. El proyecto neoliberal, tanto en sus formulaciones discursivas como en sus ensayos prácticos, es bastante más que economía teórica y política, no es solo un elenco de políticas económicas, es todo un modo de gobernar y de concebir la sociedad⁵; es el intento de promover una reestructuración social en profundidad, que busca nada menos que provocar, inducir, un decisivo cambio cultural y en las mentalidades. Quiere cambiar la subjetividad, remodelar el sentido común, como condición para la construcción de un consentimiento político duradero. La colonización de la subjetividad sumida en la pseudoconcreción, arrojada en la inmediatez, de gruesos sectores de la población, es un elemento decisivo del salto autoritario. En breve, la reorganización neoliberal de la economía se proyecta a la estructura social y al campo de la cultura, y de ahí, como veremos más adelante, a la educación y las universidades públicas.

Pero el avance de las concepciones neoliberales en imponer una definición de la realidad, en instalarse en el sentido común de amplios sectores sociales, no puede explicarse exclusivamente, ni siquiera principalmente, en base a ingeniosas y sofisticadas campañas propagandísticas. Los enormes y variados recursos de los intereses dominantes requieren para alcanzar eficacia significativa apoyarse en condiciones objetivas y subjetivas previas propicias. Y esta es la cuestión decisiva. Un elenco de circunstancias se articula para producir condiciones de conjunto que hacen a sectores anchos de la población, de la clase media asalariada y pequeña propietaria, de barrios urbanos populares, concentraciones

depauperadas o zonas rurales, susceptibles a los discursos neoliberales, con o sin elementos conservadores.

En una primera aproximación, la combinación de deterioro social, específico en cada sector social y de clase, y pérdida de credibilidad de las instituciones y el sistema político-partidario, tiende a sacudir los patrones de conducta política de gruesos sectores de la población. El deterioro social de importantes sectores de trabajadores y clase media, asalariada o pequeña-propietaria, produce un creciente malestar y descontento, que por su vez, tras una cierta acumulación de experiencias negativas (gobiernos de partidos por mucho tiempo mayoritarios incapaces de revertir el deterioro y su percepción, gobiernos aplicando políticas claramente opuestas a sus posiciones y ofertas de campaña, sonados escándalos de corrupción, respuestas represivas a los movimientos de protesta y reclamo, notorios casos de simple incompetencia, etc.), se trueca en progresiva deslegitimación y pérdida de confianza en las instituciones. En estas circunstancias, el sistema político y de partidos comienza a experimentar elementos de crisis, se agrietan y pierden eficacia los dispositivos ocupados en la producción de lealtad hacia el ordenamiento socio-institucional, lo mecanismos institucionales e ideológicos de construcción de consentimiento político, en las condiciones ya de por sí relativamente frágiles (instituciones débiles, en diversos grados) del capitalismo periférico. Las lealtades más o menos tradicionales comienzan a romperse, y se abre espacio para el surgimiento y desarrollo de nuevas opciones políticas.

La pérdida de confianza y creciente deslegitimación del arreglo institucional, experimenta una vuelta de tuerca adicional con el rotundo fracaso (de unos) y las grandes dificultades (de otros) de los gobiernos llamados progresistas (neo-desarrollista, nacional-populares, etc.). Las grandes expectativas levantadas por Chaves, Lula, Morales o los Kirchner, en la región, y también Syriza y Podemos, o incluso Obama, más allá, se cambiaron en diversos niveles de desencanto y una sensación de frustración general. En las condiciones del capitalismo contemporáneo, no solo periférico, pero con más razón en este caso, los proyectos reformistas enfrentan

obstáculos formidables, desde un punto de vista fenoménico-empirista. En realidad, los obstáculos son estructurales, insalvables si se tiene como referencia los análisis más sólidos de la lógica del capitalismo tardío. De Mandel a Wallerstein, resulta claro que los proyectos empeñados en encontrar una vía de desarrollo capitalista autónomo, están condenados al fracaso. Sometidos a un entorno hostil y a operaciones de aislamiento, enfrentarán una sofocante presión de los centros de poder económico y político internacionales, aparte de la furiosa actividad de sabotaje de los grandes grupos económicos y las élites locales, con la inestimable contribución de los grandes medios de comunicación, corporativa e ideológicamente vinculados a los intereses dominantes.

Más allá de sus grandes e insuperables (auto) limitaciones, estos gobiernos y experiencias, expresión deformada de los avances en los procesos de lucha contra las políticas neoliberales, dieron como resultado, cada uno a su manera, conquistas importantes. Renacionalización de sectores importantes del aparato productivo, condición para fortalecer la capacidad de inversión del Estado y los mecanismos internos de acumulación de capital, políticas de industrialización, fortalecimiento del mercado interno de consumo, productivo y doméstico, incremento del gasto social, así como una limitada y contenida modificación en la relación de fuerzas con los sectores dominantes, favorable a los sectores populares, que justamente permitió avanzar en algunas reformas. Hubo, según los casos, gran recuperación de crisis profundas, significativa reducción de la pobreza, crecimiento económico, aprovechando la coyuntura en los mercados de materias primas, incluso pequeñas mejorías de la distribución del ingreso, etc.

Todo eso es conocido. Finalmente, por distintas vías, y con el oportuno marco de la crisis económica internacional del 2008 y sus desarrollos, los mercados financieros y las élites locales, junto a una buena cuota de desaciertos y torpezas propias, los proyectos progresistas terminaron por entrar en declive, perdiendo buena parte de su sustento político. Poniendo entre paréntesis las importantes particularidades (las políticas de Rouseff constituyen un modelo de autosocavamiento), el ocaso de los gobiernos 'progresistas'

significó una enorme frustración para sectores muy extendidos de la población que les habían prestado un fuerte apoyo. Las grandes expectativas y el enorme entusiasmo, sostenido por casi una década, terminó en distintos grados de frustración, paulatina o abrupta. La situación es fluida, los gobiernos de derecha neoliberal no resuelven nada, incluso han profundizado las crisis (Macri), lo cual deja abierta la posibilidad de un nuevo vuelco en la situación. Pero las relaciones estructurales permanecen, más allá del acaecer pendular.

En breve, el fracaso y la frustración, en distintos niveles, provocados por lo que podríamos llamar la década 'progresista', suman un elemento decisivo para entender la erosión de la credibilidad en el sistema político. Todo esto por supuesto en el marco del gran retroceso en la conciencia social, de clase, provocado por el derrumbe final de los experimentos post-capitalistas, burocráticamente deformados.

Este escenario se presenta como condición de posibilidad para el ascenso, con distintos grados de éxito, de las corrientes políticas y los discursos conservadores, laicos o de la derecha religiosa. De manera diferenciada, sectores de clase media asalariada y pequeña propietaria, trabajadores de distintos niveles de capacitación, sectores populares en general y contingentes depauperados y marginados (migrantes pobres), son empujados a situaciones que los tornan susceptibles de acoger los elementos básicos de las campañas conservadoras: xenofobia, nacionalismo (el nacionalismo cultural se propaga rápidamente en muchas sociedades del capitalismo avanzado), conservadurismo moral o aversión al cosmopolitismo.

Una expresión particular es el avance de las corrientes pentecostales, muy notorias en las periferias, obreras y/o marginales, de las ciudades latinoamericanas, y que desde esta implantación intentan avanzar hacia otros estratos sociales (el llamativo caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios, surgida en Brasil). No cabe duda de que la marginación social y los efectos culturales asociados, son datos clave para la implantación del pentecostalismo. La relativa desestructuración social de las zonas urbano-periféricas, el mundo de la pobreza, del desempleo

social, de los (que se perciben como) despreciados por 'la sociedad' (todo aquello que desborda su mundo de vida cotidiana), de la vida casi del todo sumida en la inmediatez de la pseudoconcreción (Kosik), los efectos culturales y psicológicos disfuncionales (los elementos lumpen), los valores y códigos específicos y la fragmentación de la personalidad en situaciones socialmente degradadas; el reino de la necesidad como tal, en las condiciones contemporáneas; todo ello, ofrece un campo por demás propicio para la prédica y la actividad de los grupos neo-pentecostales o carismáticos. La atomización social, en tiempos de deterioro socioeconómico, profundiza la fragmentación de la subjetividad, e impulsa a la lucha por salidas individuales o particulares, que de vuelta agrava el debilitamiento de los vínculos. Una vez que las opciones particulares fracasan, solo queda el retorno a lo tradicional, el repliegue en lo afectivamente constituido. En una situación percibida como de 'malos tiempos', la gente normalmente buscará refugio en aquello que parezca ofrecer algo de seguridad, y en lo más cercano emocionalmente.

Las fracturas sociales derivadas del curso neoliberal, junto al agostamiento de las instituciones que normalmente canalizan las demandas y expectativas, procesando los conflictos, sometidos a negociaciones que terminan construyendo consentimiento político, abren espacio a los discursos conservadores y al impulso autoritario. La inseguridad del presente y la incertidumbre del futuro, en el marco de la crisis del proyecto emancipatorio, predisponen a gruesos contingentes de la población a considerar la transacción de los ya magros márgenes de libertad por ilusiones de seguridad.

En este marco podemos incorporar un tercer elemento: los grandes y acelerados cambios culturales, de tono cosmopolita, que acompañan, son funcionales y contribuyen a (re)producir el proceso general de mundialización capitalista. Rasgos y elementos culturales, novedosos o pre-existentes, que se amalgaman o semiarticulan en el proceso de la reestructuración dinámica del capitalismo internacional, la economía-sistema mundo. Esta dimensión cultural, relativamente autónoma, que se mueve según (dentro de ciertos límites, que pueden ser bastante amplios) su

propia lógica, surge las más de las veces en el centro capitalista y se irradia hacia las periferias. Lo cual quiere decir que en las sociedades centrales es un producto del proceso de conjunto, más allá de las tensiones que inevitablemente provoca, pero en las periferias sobreviene desde fuera, chocando y desequilibrando las estabildades dinámicas prevalecientes.

En las sociedades del capitalismo periférico las impactantes olas del cambio cultural producen dislocamientos más o menos relevantes, en tanto son recepcionados de manera diferenciada por las diversas fracciones y sectores de clase y demás categorías sociales⁶. Las reverberaciones en la macro y microsubjetividad producen en algunos casos notorios cambios en los comportamientos, actitudes, expectativas y modos de ser y hacer, etc. Trastocan estructuras mentales, usos y costumbres, códigos y pautas, tradiciones e instituciones, creencias y prejuicios, largamente establecidos, que además fungen de soportes tangibles e intangibles de elementos básicos y decisivos del orden social, de la dominación, y del sentido común correspondiente. Cambios resistidos porque han sido producidos por fuerzas no controladas por el propio individuo o las colectividades. En condiciones de creciente vulnerabilidad, real y percibida, el individuo y el grupo pueden enfrentar miedos primarios. Miedo a la pérdida de estructuras establecidas, de pautas prescritas, soportes incorporados de la vida cotidiana, que producen sentimientos de seguridad, y que se ven amenazados, sin que despusnten opciones accesibles o confortadoras. Cambio cultural cosmopolita que altera y trastorna redes de significantes que dan sentido y permiten orientarse en el mundo social, más allá del ámbito de la vida cotidiana.

Las ondas de cambio cultural acelerado producen sorpresa, asombro, desorientación, perplejidad, temor. Trastocan y empujan al ocaso instituciones y creencias socialmente constrictivas por mucho tiempo incuestionables; pero en las condiciones de inseguridad e incertidumbre generan reacciones de rechazo, miedo. Las 'miserias del presente y angustias del porvenir', son asociadas por los sectores conservadores al fantasma de sociedades abiertas, secularizadas, diversas y relativistas, promoviendo el refugio

en lo familiar, en lo afectivamente constituido, en lo tradicional. La inseguridad y la incertidumbre producen sentimientos de impotencia, falta de control, abandono y vulnerabilidad, combinándose con resentimiento y frustración, que se traduce en temor a lo nuevo, a lo diferente. Así se refuerzan los elementos de tribalismo y el prejuicio. El primero funciona como un mecanismo defensivo, de las estructuras mentales y sociales que nos aportan una sensación de familiaridad y seguridad, en los hábitos comunes. El segundo permite canalizar hacia los 'otros', los 'forasteros', los 'raros', la fuente de la amenaza. El prejuicio estereotipa, generaliza acriticamente, incluso contra la evidencia más cotidiana, los individuos seleccionan de manera sesgada su información sobre el grupo que hace de chivo expiatorio, lo cual permite 'confirmar' reiteradamente la imagen establecida. Buscando respuestas para la situación y las amenazas, son inducidos a asociarlas con esos 'otros' amenazantes, que en realidad son víctimas, también ellos (emigrantes, pobres, grupos discriminados, jóvenes de aspecto no convencional), o incluso, activistas sociales empeñados en construir salidas progresivas a la situación.

En breve, los cambios culturales acentuados y acelerados, en general, son recibidos con aprensión y provocan cierta resistencia. Es un mecanismo adaptativo, con valor de supervivencia. Si nos abriéramos desaprensivamente al cambio, nos pondríamos en una situación de peligrosa exposición. Lo nuevo, en general, tiene que ser puesto a prueba, tiene que exhibir su valor de verdad, su practicidad/utilidad. Eso, en general. En el contexto de un incremento inusual de las sensaciones de inseguridad e incertidumbre, producto de prolongados procesos de deterioro e inestabilidad social, los grandes cambios culturales pueden llegar a ser percibidos como directamente amenazantes, o ser manipulados en el sentido de producir formas de rechazo fóbico, irracional, al menos en sectores de la población. ¿Cuáles serían las condiciones necesarias para que tales sensaciones y estados emocionales consigan extenderse lo suficiente como para producir efectos y reacciones sociales significativas?

Un elemento político-subjetivo pero con peso objetivo en la realidad, es la dinámica de

las luchas sociales, de la lucha de clases. Una sucesión de derrotas de las luchas y movimientos sociales, en un lapso temporal de cierta prolongación, en la medida en que se traduce en desorganización, tiende a producir desmoralización y escepticismo. Es el caso entre nosotros. Desde la gran experiencia social del movimiento contra el TLC, arrancando en el 2004 y culminando con la gran movilización social del referéndum, que pese a conseguir un notable resultado electoral de 48.5%, finalmente constituyó una derrota política, los trabajadores y los movimientos sociales han soportado una serie de derrotas, que han debilitado su capacidad de resistencia. Fenómeno diferenciado, evidenciado con más fuerza allí donde las conducciones burocráticas mantienen un control poco amenazado, sin embargo, poco a poco, ha ido extendiéndose por los distintos sectores. Uno de particular relevancia político-simbólica, el movimiento estudiantil universitario. Resulta innecesario abundar en la historia del protagonismo de la juventud universitaria en las luchas sociales no solo en el país sino en toda Latinoamérica. Frecuentemente punta de lanza de las más diversas expresiones de la protesta y el reclamo social, el debilitamiento del movimiento de la juventud estudiantil les resta empuje, determinación y radicalismo a las expresiones de protesta. No es este el lugar para explorar las causas de este reflujo, pero no cabe duda de que a las conducciones de las federaciones estudiantiles de los últimos 10 años corresponde una buena cuota de responsabilidad. Pero el fenómeno se reproduce, con igual o menor profundidad, en otros sectores.

Este retroceso relativo pero importante de la capacidad de resistencia social, junto a los fenómenos de desmoralización y escepticismo a que da lugar, produce despolitización, fragmentación y dispersión, en ciertos sectores. El estado de malestar no desaparece, pero tiende a expresarse como resentimiento, el cual puede dar lugar a formas airadas, incluso explosivas, de manifestación del descontento, pero episódicas e inconexas, que por tanto se traducen en nuevas derrotas o logros rápidamente anulados. Se da entonces una situación paradójica, gran malestar y descontento, un estado de ánimo que en cualquier momento puede abrir el camino para

una recomposición de la disposición de activación social, pero que mientras dura alimenta en extensos sectores sociales salidas individuales y particularistas.

En este análisis aflora la complejidad social, dinámica, cambiante. A todo lo anterior se agregan otros dos factores de carácter digamos estructural. Primero, el hecho de que el movimiento social del capitalismo, que incorpora elementos de distintas esferas y niveles, de lo macro a lo microsocioal, produce una creciente diferenciación social. Mucho se ha escrito sobre la forma en que el capitalismo crea incesantemente nuevas necesidades, revoluciona la estructura de las necesidades humanas, modificando incluso el concepto histórico y cultural de las mismas (por supuesto, el orden burgués está lejos de poder satisfacer, para la mayoría de la gente, las necesidades que su propio movimiento crea, como consecuencia colateral de la persecución competitiva de la mayor tasa de ganancia posible; *el sistema está en función no de la satisfacción de necesidades, sino de la atención a la demandad solvente*). Pero la multiplicación de las necesidades, y de los objetos y servicios que permiten atenderlas, es solo una parte de la diferenciación social. El desarrollo competitivo de la acumulación de capital, induce a abrir nuevos sectores y ramas de la producción, curso que se da en tensión dialéctica con desarrollos tecnológicos e innovaciones organizacionales. La diferenciación del entramado productivo lleva a una correspondiente diferenciación y complejización social, que se hace observable en el desarrollo de distinciones adicionales del tejido social, sectores de clase y categorías sociales emergentes o que alcanzan una relevancia inédita. El aspecto por mucho más relevante, en las últimas décadas, es la masiva incorporación de las mujeres al mercado de trabajo y a la actividad económica extradoméstica, en general. Tendencia que por su vez repercute en distintas direcciones y niveles de lo sociocultural; es un fenómeno de repercusiones sistémicas.

El punto es que la gran diferenciación social de los últimos 40 años, por un lado, extiende la asalarización del trabajo (la proletarianización), refutando sin apelaciones a quienes hace no tanto anunciaban ‘el adiós al trabajo’⁷, el ‘fin de la centralidad del trabajo en el mundo capitalista

contemporáneo⁷; por otro lado, tal extensión se ha dado con un gran aumento de su complejidad, heterogeneidad y segmentación (Antunes), que introduce grandes diferencias en tipos de actividad, remuneraciones, niveles y entorno cultural, delimitación socioespacial, estilos de vida, autopercepción, expectativas y condiciones de vida cotidiana, entre los trabajadores. Por un lado, crea las condiciones objetivas para la extensión de la solidaridad de clase; por otro, dificulta prácticamente su construcción.

El otro elemento de efectos estructurales es el resultado acumulativo del prolongado período de hegemonía neoliberal. La paulatina aplicación de medidas neoliberales inevitablemente termina por provocar cambios en la estructura de la sociedad. Por su vez, estos cambios socioestructurales favorecen, orientan, ajustes en el clima ideológico-cultural, valores y códigos normativos, que constituyen el ámbito de socialización de los individuos. Así se van moldeando las subjetividades integradas o integrables. El creciente peso local de corporaciones e intereses de los países metropolitanos, la vinculación de los principales grupos económicos locales con el capital extranjero, pérdida de peso social y político del empresariado autónomo grande y mediano local, en particular del sector productivo tradicional, el hecho de que el modelo de acumulación y crecimiento se orienta hacia el exterior y las exportaciones, perdiendo cada vez más importancia el mercado de consumo interno y la producción local (sustitución de importaciones), etc., induce modificaciones en todo el tejido social y en la dinámica de lo político, con cambios correlativos en la macro y microsubjetividad, en el clima cultural y las mentalidades.

Los cambios en la estructura relacional, en la dialéctica de relación y estructura, provoca cambios en la dinámica social. El incremento de la desigualdad social y su creciente visibilización en términos de posición de status, las modificaciones de la cultura de consumo, tendiendo a resaltar el consumo simbólico y los marcadores de posición social, todo ello asociado con la desenfadada exhibición de los signos externos de lo convencionalizado como 'éxito', contribuyen a configurar una atmósfera cultural que promueve el individualismo ético-social. La multiplicación

de las tensiones sociales, y los conflictos asociados, empujan a los individuos y a sectores sociales enteros a conductas escapistas relacionadas con el efecto analgésico del consumismo⁸. (Hay una diferencia decisiva entre el consumo como momento de disfrute, momento de subjetivación del objeto-producto, de que habla Marx en la "Introducción" de 1857⁹, y el consumismo como ideología y práctica alienante).

El punto es que el malestar social, y su expresión individual, íntima, en el marco de la despolitización y el escepticismo, alientan conductas de repliegue en la intimidad, de retirada de lo público y refugio en lo privado-doméstico. La generalizada sensación de incertidumbre, el debilitamiento de los lazos sociales amplios y un clima cultural que promueve activamente el individualismo y la búsqueda privada de salidas, inclina también a actitudes cínicas (en el sentido hoy común del término, desconfianza sarcásticamente expresada en la sinceridad y honradez de otros en el entorno social, como en el técnico, el Cinismo clásico, como escuela de pensamiento y forma de vida, buscaba darle respuestas individuales a la incertidumbre). Se trata evidentemente de una actitud defensiva. Y que se diferencia según la posición social-de clase. Entre sectores de clase media, se manifiesta como una resuelta retirada a los intereses privados. Los sectores medios, por ingreso, estilo de vida e identidad subcultural, han experimentado una fuerte presión, y, una parte, abierto deterioro, en el marco de la época neoliberal¹⁰. Percibiéndose como asediada, un sector significativo se decanta, en el plano político, por opciones de la derecha neoliberal, recurriendo a lo que periodísticamente se ha denominado 'votar con el bolsillo'. La angustia provocada por las crecientes dificultades para mantener la posición social, en particular de los hijos, lleva, con cada vez mayor frecuencia, a actitudes y comportamientos que subrayan, casi obsesivamente, las preocupaciones con la seguridad, incluso si eso amenaza con ir en detrimento de los márgenes de libertad. En San José, en los residenciales de clase media, los costos de la seguridad tienen un peso no despreciable en el presupuesto doméstico: guardas, barreras, casas enrejadas, murallas, más que muros, portones, verjas, cadenas, alambre 'navaja', electrificado

de cercas, alarmas, cámaras, privatización de lo público, cercado de los parques, traslado de la tradicional vivienda al esquema de condominio cerrado. La neurotizante preocupación con la (in)seguridad, la real y la representada, lleva a considerar razonable opciones de encierro y separación respecto de ‘los de afuera’. Como efecto, el tapiado obstruye (casi) completamente la vista hacia fuera, produciendo una situación de aislamiento, de claustro, y una ilusoria sensación de protección. Resulta inevitable que la alteración emocional y cognitiva que resulta, en diversos grados, de esta conducta, se proyecte, con mediaciones diversas, al campo de lo político. Para la ‘clase media’ atemorizada la solidaridad es un lujo propio de tiempos de desahogo, tiempos cuyo recuerdo es cada vez más difuso. La prioridad son los hijos y su futuro. En cuanto a los ‘perdedores’ del neoliberalismo, la caridad seguramente puede atemperar los impactos que con gran probabilidad se seguirán del apoyo a los que ofrecen una reducción de los impuestos y el recorte del gasto público (además de aliviar las conciencias). En buena parte de las sociedades de América Latina se puede observar esta fuerte inclinación de sectores medios a buscar en la derecha, liberal o neoconservadora, una respuesta a las dificultades de reproducción como franja social que enfrenta. La paradoja resulta evidente, si se considera que son justamente las políticas neoliberales las causantes de las congojas de la clase media.

En los barrios populares o urbano periféricos, el deterioro social ha profundizado los efectos desagregadores de la severa limitación de oportunidades, la pobreza y la marginación. El debilitamiento de la organización y la capacidad de resistencia social de los subordinados, refuerza los elementos de fragmentación social y las tendencias a buscar soluciones individuales, a partir de marcos familiares también degradados. La despolitización desmoraliza y atomiza, empuja hacia los niveles y recursos más básicos de supervivencia. La agudización de los rasgos culturales disfuncionales, ‘lúmpenes’, contribuye a socavar el sentido de comunidad. La vida cotidiana alienada y alienante envuelve a los individuos, en su comportamiento y actitudes,

en un circuito de reproducción de las condiciones de esa cotidianeidad.

El mundo de la pseudoconcreción, del vivir sumidos en la inmediatez, se reproduce a sí mismo a través de su interiorización naturalizada en la interacción de los mismos individuos que constituyen el objeto de la dominación. La mente atrapada en los marcos objetivos y subjetivos de la cotidianeidad pseudoconcreta, opera como un cepo que funciona para mantener a los individuos sujetos a la lógica de la situación. Empantados en condiciones sociales que se constituyen en un formidable obstáculo para el acceso a los recursos culturales que permiten desarrollar autoestima y autodominio, un cierto control sobre la propia vida, los subalternos desarrollan representaciones que resultan funcionales (el poder social busca ‘normalizar’ a los individuos), en el sentido de permitir un desarrollo adaptado de la convivencia (integración funcionalizada)¹⁰. Vivir arrojado en la inmediatez es vivir fundamentalmente en los límites del presente, de una sucesión de presentes, sin historia ni proyecto, limitando severamente la capacidad para proyectar expectativas en un futuro que no puede ser pensado sino como simple extrapolación del presente, como más de lo mismo. Con escaso margen para pensar un futuro personal estimulante, diferente, los individuos se dejan arrastrar al presentismo, y sus imperiosas exigencias. Encontrar alguna fuente de ingresos, legal o no, y buscar espacios y momentos gratificantes. Satisfacción de necesidades ‘necesarias’, físicas y psíquicas, y desaparición cultural de las actividades orientadas a atender las ‘necesidades superiores’, en los términos de Agnes Heller.

Los recursos ideológicos y culturales orientados a la construcción de hegemonía hacia los explotados y oprimidos se apoyan en las condiciones socioestructurales del mundo de la vida cotidiana de los subordinados. Por supuesto, la eficacia de estos dispositivos está siempre en tensión con el malestar individual y colectivo que en cualquier momento puede, dependiendo de una variedad de factores, traducirse en activación social colectiva y movimientos reivindicativos y de protesta. El descontento puede, combinado con otros elementos, romper tal ‘normalidad’ en cualquier momento, pero han de enfrentar

la muralla defensiva de los recursos ideológico-culturales que sostienen la hegemonía. En las condiciones de despolitización y dispersión, lo que prevalece es el resentimiento, en tanto forma de manifestación del descontento. Sentimiento nacido de la frustración y de la sensación de impotencia, de la erosión de la autoestima y de la pérdida de autoconfianza. Actitud psíquica o estado psicológico que, en los términos de Scheller, se extiende socialmente en condiciones de grandes y notorias disparidades de riqueza y poder (y, podríamos agregar, de acceso a bienes culturales altamente apreciados, marcadores de posición social), en sociedades que por otro lado proclaman la igualdad de derechos políticos, pese a la gran inequidad de hecho.

Pero hay que insistir en que el resentimiento se relaciona con la sensación de impotencia, y esto (llevando a Nietzsche más allá de sí mismo) con el escepticismo vinculado a las derrotas sufridas por los sectores populares en las luchas sociales, y el consecuente debilitamiento de su capacidad de autoafirmación como sujeto de un proceso transformador.

El deterioro social combinado con la fuerte pérdida de credibilidad de la institucionalidad política, incluidas las opciones 'progresistas' o de izquierda, producen atomización social y fragmentación de la subjetividad, con derivas fuertemente individualistas, retiradas de lo público, gran escepticismo, hasta tonos cínicos. Pero estos efectos se diferencian según la posición social, de clase, articulada con distintas categorías sociales. En general, entre los sectores medios con alto acceso a la educación y bienes culturales, predomina el individualismo liberal. En los sectores populares, los discursos conservadores encuentran condiciones particularmente propicias. Entre los trabajadores y barrios populares, cuando la conciencia social, de clase, retrocede, lo que ocupa el sitio es la cultura tradicional y sus típicos valores. Pseudoconcreción es también primitivismo del pensamiento ordinario. Por supuesto, estos rasgos psico-culturales se pueden encontrar en distintos segmentos y niveles de la jerarquía social. No hay exclusividad. Pero condiciones específicas se muestran más propicias a unos que a otros.

Un fenómeno que tiende a reforzar tal reacción estadísticamente diferenciada entre sectores sociales es el carácter del nuevo impulso del proceso de expansión urbana, dirigido en buena medida por criterios mercantiles, que ha caracterizado a las grandes ciudades latinoamericanas en los últimos 20 años, y que hace una contribución decisiva al profundizar la segregación socio-espacial, según sectores de clase y estratos. Esto es aún más notorio en una ciudad como San José, comparativamente menos segregada que otras ciudades latinoamericanas, hasta unos treinta años atrás. A partir de mediados de los años 90, se acelera el curso típico, con características propias. Desde los residenciales cerrados hasta la fuerte y ostensible inversión inmobiliaria en la zona de Escazú. Resulta bastante obvio el sentido y los efectos de la segregación socioespacial: reforzar la separación física y el extrañamiento psicosocial, incluso la aversión cultural, de sectores de clase y estratos o categorías socio-ocupacionales diferentes. Es difícil exagerar el efecto de disociación sociocultural que produce esta separación física. Son, en buena medida, mundos apenas conmensurables. Es la razón de que los individuos de los sectores populares se sientan cuasi-forasteros fuera de los entornos de su vida cotidiana (el barrio, el centro de la ciudad, su lugar de trabajo, los centros comerciales diseñados para el correspondiente nivel de ingreso).

Conjuntados con los elementos referidos más arriba, estos aspectos estructurales contribuyen a la atomización de la vida social y la fragmentación de la personalidad. La inseguridad del presente y la incertidumbre del futuro, en los sectores medios, y la precariedad normalizada en los barrios populares (tomados por los bajos salarios, el desempleo, subempleo e informalidad, la carencia de recursos culturales, la delincuencia como opción de vida, y un sentido común adecuado a tal cotidianeidad), producen un clima cultural y actitudes que en algunos grupos pueden aproximar, en grado variable, a lo que el equipo de investigadores liderado por Theodor Adorno denominó 'personalidad autoritaria'. Más allá de las limitaciones de la teoría, sometida a un riguroso escrutinio, sus aspectos más sólidos, los que han sobrevivido, permiten

dar cuenta del hecho de que la incertidumbre y la precariedad acentuada, en un marco de derrotas y retroceso de las luchas sociales, favorecen el desarrollo de las características asociadas a las actitudes autoritarias. La fragmentación induce comportamientos típicos de la lucha individual (lo privado-familiar) por la subsistencia. Las deficiencias, o inexistencia, de la política pública y el debilitamiento de los lazos de solidaridad social, erosionan la conciencia y autoestima de clase, predisponen a la subordinación al poder, a la validación de la autoridad, produciendo no solo obsecuencia, sino rechazo, que puede llegar a ser violento, de las conductas percibidas como cuestionadoras. El impulso de autoconservación puede llevar a extremos de conformidad, con lo establecido, deseo de orden. No es difícil ver que, en estas circunstancias psicosociales, los discursos conservadores puedan encontrar terreno abonado. El conservadurismo moral y político se relaciona de manera significativa con el autoritarismo, la normalización de la desigualdad social y el temor al cambio. Cuando la cotidianidad se articula fundamentalmente en torno a la subsistencia y se percibe el entorno como incuestionable y sin salida, todo comportamiento cuestionador es percibido como amenaza.

Esta es la clave para entender el notorio éxito de la empresa evangélica. No bastaría con el trabajo asistencial, puesto que se trata de una campaña de proselitismo. La propuesta de construir comunidad, y, a su manera, reconstituir relaciones de solidaridad, en torno a un discurso y propuestas de un fuerte tono conservador, moral y político, se da en el escenario ya descrito, pero además encuentra un sólido sostén en el hecho de que frente a situaciones aguda y persistentemente adversas, los sectores más despolitizados y retrasados en la conciencia social, tienden a replegarse hacia los valores y creencias de la cultura tradicional, saturada de prejuicios. Una expresión de ello es el rápido avance del nacionalismo en general, y en particular del nacionalismo cultural, en Europa o EEUU, reforzado en este caso por la permanente promoción del nacionalismo imperial (para un norteamericano promedio, resulta una verdad autoevidente que su prosperidad personal depende en buena

medida de que su país mantenga su posición de primera potencia internacional).

El nacionalismo cultural campea, en diversas versiones, tanto en las sociedades del capitalismo avanzado como en la periferia, y en los diversos sectores de clase y estratos. Normalmente se lo asocia con las reivindicaciones de nacionalidades oprimidas. Pero en la última década las expresiones más llamativas se relacionan con el ‘populismo’ de derecha, patriotero y xenofóbico, muy notorio en Europa. Sostenido en una concepción esencialista, metafísica e idealizada de la identidad colectiva, es manipulado por sectores de derecha y conservadores para enmascarar o justificar derivas autoritarias y/o para generar un efecto cohesionador interno ante las presiones de los centros de poder económico y político externos, en el contexto de la mundialización capitalista y los desequilibrios que ha profundizado.

En EEUU, la derecha religiosa, sobre todo, hace del nacionalismo cultural un escudo protector y un arma ofensiva contra lo que se le aparece como la conspiración secularizante de los sectores ‘liberal-progresistas’ de las grandes ciudades y universidades, inclinados al cosmopolitismo, partidarios de la ‘ideología de género’ (¡marxista-posmoderna!), contrarios a la ‘pureza étnica’, y defensores de la libertad de orientación sexual/de placer, aparte de cómplices de la invasión migrante no-aria. Independientemente de cuánto hay de efectivo en tales distinciones binarias, el hecho es que ha mostrado gran eficacia en el intento de crear chivos expiatorios y muñecos de paja para distraer la atención de las verdaderas razones y responsables de las diversas crisis o elementos de crisis que atraviesan al capitalismo contemporáneo. El carácter reaccionario e irracionalista de la derecha religiosa es un rasgo constitutivo, pero da un salto en cuanto a su influencia política, a partir de comienzos de los años 80, bajo Reagan, en base a la alianza con un influyente sector de la cúpula liberal republicana (en un país de todos modos cargado por la pesada herencia puritana). Movimiento reforzado por el tono también conservador de Thatcher en Gran Bretaña, menos relacionado con grupos religiosos que con un enfoque patriotero y de exaltación de la familia y valores tradicionales.

En el caso de la mayoría de las sociedades latinoamericanas, un rasgo peculiar del conservadurismo religioso se relaciona con cierta distinción social. Ante el avance del evangelismo en los barrios populares, los sectores medios tienden a mantener su adscripción a la iglesia católica.

La combinación de nacionalismo cultural, conservadurismo moral y elementos de personalidad autoritaria, al instalarse en los barrios populares, levanta una muralla o cava un foso difícil de salvar para las posiciones que buscan una transformación de la vida y los términos de la convivencia social. Las políticas de izquierda para avanzar en su audiencia y capacidad de convocatoria, necesitan enfrentar los prejuicios y lastres tradicionalistas del pensamiento del mundo de la vida cotidiana de los subordinados, un sentido común que desempeña un papel sistémico en la conservación de la dominación interiorizada. El proyecto emancipador se enfrenta no solo a las condiciones de la explotación del trabajo en el mundo capitalista, también, y, en cierto sentido, sobre todo, a las formas de opresión que crean y se apoyan en dispositivos ideológico-culturales que refuerzan la desigualdad social con categorizaciones sociales que imponen distinciones de status y consideración social. La subjetividad colonizada impide la transición de las múltiples acciones por demandas inmediatas a la comprensión de la necesidad de cambiar los fundamentos del mundo social.

La cotidianeidad alienada consiste justamente en un conjunto de hábitos e instituciones cuyo funcionamiento justamente garantiza que los individuos sean sometidos por el grupo a un proceso de socialización mediante el cual interiorizan las creencias, valores y códigos normativos que buscan garantizar la integración funcionalizada de los individuos y el aprendizaje de los roles sociales derivados de su posición en la jerarquía, en la estratificación. Los niños de las comunidades proletas son socializados, por sus propias familias, para integrarse en el mundo del trabajo en funciones distintas de aquellas para las que son socializados los individuos provenientes de las familias de clase media acomodada.

Mantener a los explotados y oprimidos en condiciones de indigencia espiritual ha sido decisivo para la reproducción de todo orden social

fundado en la explotación del trabajo humano y la desigualdad social estructural. En la lucha contra las concepciones idealistas, Marx y Engels se esforzaron en mostrar que la emancipación para abrirse camino necesita destruir las condiciones que hacen necesarias las ilusiones. Pero no cabe duda de que en el proceso, para avanzar, hay que enfrentar las ilusiones mismas. De ahí la célebre fórmula: el arma de la crítica es tan importante como la crítica de las armas....

Universidad pública

La reestructuración social neoliberal y el empuje conservador, el salto autoritario, crean condiciones político-culturales para el ataque a la Universidad pública. La reestructuración neoliberal busca disminuir el peso social de lo público, y un aspecto particularmente relevante de ello es erosionar el alto prestigio social de las universidades públicas (tarea nada sencilla en un país en el que los negocios privados del sector, tras 40 años, siguen siendo objeto de una consideración claramente inferior a la de los centros públicos). Por ello, entender el enconado ataque de que son objeto requiere comprender el proyecto neoliberal y sus implicaciones más amplias.

Pese al largo predominio de las políticas neoliberales, las universidades públicas en Costa Rica, como en buena parte de América Latina, siguen siendo los principales centros de formación superior, tanto en la docencia como en la investigación, más allá de y pese a sus múltiples deficiencias y carencias. Considerando la infraestructura física, el nivel general del personal académico, los centros de documentación y biblioteca, la infraestructura tecnológica y las condiciones de acceso de estudiantes, profesionales y docentes, la concepción general de la formación, el trabajo de extensión social y, en general, el impacto social en lo económico, diversos aspectos de lo cultural y, finalmente, en la actividad científica y tecnológica en el país, los centros públicos están muy por encima del nivel de los mejores negocios privados. En ningún lugar como en la educación superior, y la salud pública, se hace tan patente las limitaciones de lo mercantil.

Por otro lado, pese a que las universidades públicas no pueden escapar al denso clima ideológico-cultural impuesto por los sectores dominantes, y de que, como órganos del Estado del capitalismo periférico costarricense, pertenecen a un dispositivo institucional diseñado y operado para cumplir con funciones y aportar insumos y servicios imprescindibles en la reproducción del orden social y económico (en particular, aportando personal profesional capacitado a los distintos segmentos del mercado de trabajo), a lo que hay además que agregar su dimensión de agencia ideológica orientada a la construcción de hegemonía, pese a todo ello, por su carácter peculiar, de lugares de concentración del acervo, transmisión, creación, examen y debate, del conocimiento social disponible (el *'general intellect'*, de que hablaba Marx), siempre resulta posible crear y encontrar espacios relativamente abiertos de elaboración y reflexión críticas. Esto señala el carácter paradójico de las Universidades públicas, por un lado, dispositivos de la autoreproducción del orden social y fuente de relatos fundamentadores; por otro, ámbitos en que, sometidos a todo tipo de presiones, represivas y de adaptación, pueden desarrollarse expresiones de pensamiento e investigación crítica, conectadas directa o indirectamente a diversos movimientos y luchas sociales.

En un determinado momento histórico, claramente el período de la segunda postguerra, la creación y/o impulso del sistema de educación superior pública, se articulaba al proyecto desarrollista. El fomento de la industrialización demandaba ocupaciones y destrezas diversas. El proceso de modernización encabezado y dirigido por el Estado lleva a la multiplicación de sus funciones y órganos, conjunto ordenado alrededor de la tarea de potenciar el crecimiento económico, orientado a la sustitución de importaciones y la creación de condiciones, las más propicias para la proliferación de todo tipo de iniciativas empresariales privadas. Un elemento del diseño consiste en el reforzamiento, o creación, de un mercado interno de consumo capaz de absorber buena parte de la producción en las primeras subfases del *'take off'* rostoviano. En la medida que, en el caso latinoamericano general, los mercados de exportación se mantuvieron prácticamente

cerrados para todo lo que no fuera materias primas, junto al hecho de que el nivel de integración regional del proyecto modernizador impulsado desde la CEPAL, no pasó de las declaraciones de buenas intenciones y alguna burocracia inoperante, el estímulo del crecimiento dependió sobre todo de la profundidad, y los límites, del mercado interno.

En ese marco, la universidad pública pasa a desempeñar un papel central y a ocupar un lugar social principal. Para fines de los años 60 y comienzos de los 70, la universidad pública es el objetivo de todo joven, sobre todo en el conurbano, de familias trabajadoras de mediano ingreso. Un torrente de hijos e hijas de padres con apenas estudios secundarios, asumían un notable cambio cultural y de mentalidad. Ir a la universidad se tornó parte de las expectativas socialmente incorporadas por este sector social. La mayoría de clase media baja, familias trabajadoras de medio nivel de capacitación, en las cuales, no raro, la madre se desempeñaba como ama de casa. La creciente diferenciación y complejización social, facilita el consenso social en torno a la financiación de una rápida expansión del número y capacidad de los centros universitarios públicos¹¹.

En América Latina, al menos en buena parte, la universidad pública es el instrumento principal de movilidad social ascendente, el camino a la condición de *'clase media'* moderna, con el boleto de acceso al patrón de consumo y al estilo de vida correspondientes. No pocas veces es también la plataforma para la realización de estudios de postgrado en el exterior, una experiencia culturalmente renovadora, de superación del talante provinciano. Es por la universidad de fines de los años 70 (y siguientes), con desarrollos variados según las diversas situaciones y lugares, que pasa todo lo que asociamos con *'los años 70'*, el *'setentismo'*, que en Centroamérica tiende a correrse más hacia los 80, atenuado en diversos grados por las condiciones sociales y culturales en la mayor parte de la región. De la cultura rock, entre los jóvenes de clase media acomodada, a la militancia en las distintas expresiones de la izquierda, del protagonismo del movimiento estudiantil universitario al ascenso de la sociología hacia el lugar de privilegio de

la cultura intelectual-progresista, de la apresurada y desaprensiva ruptura con la moral sexual conservadora-católica al consumo 'social' de marihuana, de los conciertos de música de protesta a las noches de bohemia, con cierto exceso... Tendencias sociopolíticas, culturales y microsubjetivas que encuentran expresión en la Costa Rica de la época, en grupos minoritarios claro, pero que en buena medida marcan la tendencia y protagonizan la escena del momento. El autorepresentado país de pequeños propietarios rurales se enrumbaba a lo urbano y a un cambio cultural y de mentalidad importante, entre sectores y grupos decisivos. La universidad fue uno de los principales vehículos. Los años 70 vieron el despuntar de un gran cambio cultural, la expresión local del que recorría el mundo desde las sociedades del capitalismo avanzado, y la universidad fue el lugar donde más desenfadadamente resonó.

La crisis de comienzos de los 80, representa un tropiezo abrupto y el punto de arranque de un cambio profundo. El modelo de acumulación y crecimiento desarrollista que había impulsado una gran transformación social dentro de los límites del capitalismo periférico, entra en crisis, alcanzado por la crisis de endeudamiento. Las políticas neoliberales hacen su irrupción y se imponen, primero como respuestas ad-hoc, luego como nueva ortodoxia. La reorientación de la economía hacia la exportación, de bienes no tradicionales y de servicios turísticos, y la atracción de inversión extranjera, releva la preocupación con el mercado interno de consumo. Comienza el proceso de ensanchamiento de la desigualdad de ingreso y riqueza. Las políticas neoliberales avanzan sobre el legado desarrollista. Achicamiento del Estado y transferencia al sector privado de funciones diversas, venta de activos y privatizaciones, gran reducción del peso relativo del empleo público, subsidios diversos, exoneraciones y reducción de impuestos a las grandes empresas y los más ricos, privilegios y entrega al capital extranjero, TLC's, normativa del banco central, política cambiaria, apertura externa, la política antiinflacionaria como pretexto para atacar los salarios y la capacidad de inversión del Estado, flexibilización del mercado laboral, ley 'de protección' del

trabajador, saturante campaña de los medios de comunicación corporativos, etc.

Las universidades públicas se defienden, pero no son inmunes. Los distintos estamentos de la comunidad, casi siempre con el movimiento estudiantil a la cabeza, no necesariamente las federaciones de estudiantes, dan muestras de una enorme capacidad de resistencia, alcanzando victorias significativas, aunque parciales. En la primera década del siglo veremos dos espectaculares expresiones de movilización social con fuerte participación universitaria, el llamado 'combo 2000' y el desarrollo 'in crescendo' del movimiento contra el tratado de libre comercio con EEUU, durante los años 2005-2007. Con todo, el embate privatizador, acorazado y fogueado por un gran bloque de intereses y un cada vez más hegemónico discurso ideológico, continúa avanzando, absorbiendo los tropiezos. No se privatizaron las universidades públicas, pero hay muchas formas de someter a lógica de mercado la educación superior.

En 1976 inicia actividades la UACA, primer negocio privado del país. La élite política le concede la condición de 'fundación sin fines de lucro', es decir, una más de las formas de exonerar (evadir legalmente) del pago de impuestos. Algunos apellidos ilustres y fuertes vínculos con el poder social y político, arropan los pasos iniciales del proyecto. Más de 40 años después el centro privado sobrevive en la intrascendencia. Con todo, en esas 4 décadas, se crearon en el país más de 50 centros de estudios privados, una buena parte clasificables en el rubro de 'universidades de garaje'¹². Usinas de títulos sin verdadera fiscalización ni control de calidad, centrados en carreras con mercado laboral hace mucho saturado (con alguna excepción, del todo accidental e institucionalmente inestable), no pocas veces carentes de las más elementales condiciones materiales y profesionales exigibles. Un burdo intento de maquillar la situación consiste en la espuria distinción entre 'universidades de docencia' (privadas) y 'universidades de investigación' (públicas). Pero una universidad que no hace investigación no es una universidad, es un colegio, un mero centro de enseñanza. Y aún la docencia en los negocios privados es deficiente, por falta de

condiciones básicas, como bibliotecas y centros de documentación bien dotados, entre otras.

Dos factores alcanzan particular relevancia en la notoria floración de negocios privados: primero, la modernización y urbanización del país, alimenta el interés cultural, o impone la necesidad social, de buscar una certificación de educación superior, en el intento de lograr una inserción en el mercado laboral más promisorio. Por otro lado, mientras el interés y la demanda de acceso a la educación superior crecía, la oferta de cupos de los centros públicos se estancaba o avanzaba muy por detrás del crecimiento de la demanda. Puesto en breve, la limitación de los cupos en las Universidades públicas ha sido uno de los más importantes factores, sino el principal, del crecimiento acelerado de los negocios privados.

A partir de los años 90, decenas de miles de jóvenes se lanzan a la extenuante tarea de articular trabajo y estudio, en el intento de mejorar su posición social, colocando entre paréntesis el tema de la calidad de la formación recibida en los centros privados, y en un momento en que la economía del país crecía a un ritmo de 4-5% promedio, generando ya una cantidad insuficiente de empleo, pero muy por encima del desempeño de la última década. El crecimiento de los negocios privados a un ritmo bastante superior al de los centros públicos, es una forma de privatizar la educación superior. Pero no es la única.

Ante la imposibilidad, hasta el momento, de avanzar con una política de privatización directa de las Universidades públicas, posición de los sectores liberales más duros¹³, el proyecto de mercantilizar la educación superior ha tenido que recurrir a mediaciones. Desde la permanente puja, limitación y regateo, en torno al presupuesto universitario, y, cuando se ha podido, directamente recorte, como en los últimos años, hasta una creciente derivación de la oferta de algunas carreras, de particular prestigio y/o demanda, como medicina, odontología, periodismo, derecho, psicología, administración, educación, hacia los negocios privados¹⁴. Otra vez, sin mecanismos efectivos de control de la calidad de la formación, planes de estudio, nivel del personal docente o recursos pedagógicos, tecnológicos y de investigación.

El clima cultural y el proceso de reestructuración social neoliberal también se manifiestan en la universidad pública en la forma de ajustes paulatinos en los programas de estudio orientados en el sentido de un practicismo que, so pretexto de adecuar los programas a las necesidades ‘sociales’, en realidad al mercado de trabajo y los específicos requerimientos de las empresas, produce un amezquinamiento de la formación; en una reorientación de los planes de estudio que da particular énfasis a los aspectos más aplicados, no pocas veces presentados en abierta contraposición con ‘lo teórico’, entendido como sofisticación inútil. Más que profesionales con sólida formación teórica y capacidad de análisis, se busca proveer técnicos. Degradando la relación teoría/práctica, se debilita la capacidad de pensamiento innovador, la actitud crítica, la capacidad de plantear los problemas fuera del marco del sentido común de la actividad específica; la transmisión de conocimiento se contrapone sin justificación a la capacidad para construirlo, y se olvida que ‘no hay nada más práctico que una buena teoría’. Ya no importa saber por qué pasan las cosas, solo saber cómo se hacen y como hacerlas bien, interesa saber hacerlas y hacerlas lo mejor posible. De ello resultan individuos que consiguen abordar problemas prácticos, pero que enfrentan carencias difíciles de remontar cuando de generalizar y pensar de manera abstracta se trata. Eso limita la capacidad para discernir los aspectos compartidos de problemas diferentes. Sin capacidad de abstracción y generalización no puede haber conocimiento científico.

La tendencia practicista está de una u otra manera siempre presente en el mundo capitalista. Ya en el siglo XIX se puede observar la tecnificación del desarrollo del conocimiento científico, condicionado por las necesidades de la acelerada expansión del capitalismo industrial. La mercantilización de la investigación tecnocientífica permite entender el desconcertante desequilibrio entre lo que se ha destinado en el último par de décadas al desarrollo de la tecnología de teléfonos inteligentes y los recursos destinados a campos de conocimiento no directamente vinculados con los intereses de las grandes corporaciones, pero sí muy próximos al tratamiento de problemas y penurias sociales acuciantes. No son las

necesidades sociales las que fijan las pautas de la educación y la investigación, sino los requerimientos de la competitividad empresarial (y la competencia entre los Estados de las potencias centrales). Los obstáculos para el avance de la ciencia son fundamentalmente sociales.

El practicismo en la formación impone la búsqueda no precisamente de conocimientos, sino de competencias. La educación superior debería mantener como objetivo buscar formas de articular la formación profesional con una aproximación actualizada a lo que en el mundo germano se denominó ‘Bildung’, es decir, la formación que pone al individuo en relación con su herencia cultural, tanto de su comunidad como la humana general, y que le permite elevarse al plano de su condición histórico-universal, a la comprensión y conciencia de su historicidad, de ese mundo que hacemos y que sin embargo nos arrastra¹⁵. Pero la mercantilización y el practicismo no están interesados en desarrollar Bildung, sino en formar ‘recurso humano’, instrumental en el mercado.

La mercantilización se manifiesta (como tendencia en América Latina) también por otras vías, acaso menos evidentes, en los intentos de crear una absurda contraposición entre las áreas de ingeniería y tecnología y las ciencias sociales, humanidades y artes (lo cual en realidad, es una expresión de lo visto en el párrafo anterior); en la presión ejercida en dirección al autofinanciamiento de las universidades y el objetivo de recuperar una parte significativa de los costos de la educación mediante cargos a los estudiantes y sus familias (lo cual encarece enormemente la educación superior, restringiendo su acceso y/o produciendo la crisis de endeudamiento de los estudiantes de la que tenemos noticia tanto en EEUU como en Chile). El alza de las tarifas y el creciente traslado a los estudiantes de los costos, se observa con claridad en los estudios de postgrado.

Las limitaciones presupuestarias se traducen en restricciones crecientes en los más diversos ámbitos. Desde los sistemas de becas, el programa de residencias estudiantiles y diversos servicios de apoyo a los estudiantes provenientes de familias de medio y bajo nivel de ingreso, hasta la restricción en la oferta de cursos y cantidad de

grupos, de acuerdo a la demanda, la degradación del trabajo docente con el nunca resuelto problema del alto porcentaje de interinazgo, caída de los sueldos, sobre todo del personal sin estabilidad laboral, así como recortes a los fondos de investigación. La privatización de la educación superior es un empeño que avanza por distintas vías.

Finalmente, la mercantilización tiene su complemento en la elitización de las instituciones públicas de educación superior. La elitización de las universidades públicas erosiona, previsible y comprensiblemente, el respaldo social, hace una contribución inestimable a la campaña de la derecha liberal contra el prestigio de las instituciones, que borra su insustituible contribución a la sociedad, presentándolas como poco más que un club de privilegiados y un festival de despilfarro de los dineros públicos. Típicamente, por un lado inducen la elitización para luego utilizarla como justificación de la campaña de desprestigio y palanca de la mercantilización. El hecho es que, de una u otra forma, los aspectos ya mencionados coadyuvan a la selectivización del ingreso. Informes recientes indican que dos terceras partes de la población estudiantil de nuestras universidades públicas proviene de las familias de los dos quintiles superiores de ingreso. Pero la situación es aún más restrictiva en los casos de la UCR e ITCR.

Es un hecho que hay una sobre-representación de los jóvenes provenientes de familias de clase media alta y profesional, y que los hijos de las familias trabajadoras de mediana y baja calificación enfrentan grandes dificultades para acceder a las instituciones públicas, y a las carreras con nota de corte para admisión más alto. Lo cual produce la desconcertante paradoja de que los jóvenes de familias trabajadoras deban orientarse hacia los centros privados para intentar dar cumplimiento a su aspiración de acceder a estudios universitarios. Y entonces han de lidiar con los temas ya abordados, de baja calidad de la enseñanza general y tarifas crecientes, lo que además tiene una consecuencia más opaca, una mayor dificultad para alcanzar los puestos de trabajo mejor remunerados.

Pocas cosas hay tan absurdas como una ‘institución de educación superior con fines de

lucro'. Tanto más si se maquilla la situación para enmascarar la realidad. Los negocios privados de la educación superior, han gozado de un fuerte impulso en los últimos 40 años. Los resultados han sido apenas mediocres, en el mejor de los casos. Pese a lo cual han experimentado una fuerte expansión. Se ha buscado instalar la percepción de que existe una situación de competencia real entre las universidades públicas y los negocios privados, creando un clima de opinión en el cual se subrayan las supuestas ventajas de los últimos: menor duración de las carreras, a costa de la solidez y profundidad de la formación, una orientación neta hacia las necesidades del mercado de trabajo, lo cual estimula planes de estudio practicistas, un 'fuerte vínculo empresarial', eufemismo referido a la densa carga ideológica del clima organizacional, la flexibilidad de los horarios, lo cual 'permite vincularse más rápidamente al mundo laboral, mientras se estudia', rasgo que, en lo que tiene de positivo, desaparecería en los principales centros, tan pronto consiguieran debilitar suficientemente a las instituciones públicas.

La campaña privatizadora/mercantilizadora busca socavar por distintas vías la educación superior pública. Así como no se puede entender la atmósfera ideológica hostil a las universidades públicas, patrocinada por los medios controlados por poderosos grupos económicos y la derecha política, sin consideración de la agenda neoliberal que impulsa una reestructuración social en profundidad en el país, desde hace décadas, tampoco se puede pretender que la superación de las amenazas se dará dentro de los límites de la institución académica. Resulta imprescindible que las comunidades académicas comprendan, se involucren y asuman sus responsabilidades en los movimientos sociales (como tantas veces en el pasado) que intentan frenar y revertir la reestructuración social neoliberal, como parte de los procesos más amplios que buscan una salida a los crecientes desequilibrios y el estancamiento civilizatorio del capitalismo.

Tal cosa, por supuesto, exige enfrentar con determinación a los enemigos de la educación superior pública, pero también hacerse cargo de las limitaciones y deformaciones internas que, inadvertidamente o no, facilitan su trabajo.

Desde la elitización hasta la degradación laboral del interinazgo, pasando por un examen de admisión que premia y convalida las desigualdades previas, hasta los problemas vinculados con la investigación, postgrados, sedes regionales, injustificables brechas salariales, etc.

Capitalismo y crisis civilizatoria

El embate neoliberal echa mano tanto de elementos del individualismo secularizante liberal clásico como de posiciones neoconservadoras, rasgo que introduce no poca confusión tanto en el análisis como en las respuestas al fenómeno. El liberalismo 'neo' es el liberalismo predominante en las condiciones del capitalismo tardío, la variante que, desde el punto de vista de las élites o grupos dominantes, mejor responde a los problemas estructurales de reproducción que enfrenta el capitalismo en la contemporaneidad.

La crisis de estancamiento y alta inflación de los años 70 decidió el ocaso de las políticas keynesianas. La concepción intervencionista, el 'capitalismo regulado', moría de éxito. Keynes (el 'arquitecto del capitalismo viable') se había propuesto salvar al capitalismo, literalmente¹⁶. Y lo había logrado, produciendo la teoría de la política económica que permitió a los gobiernos y élites salvar el trance. La notoria recuperación de las potencias capitalistas, con EEUU a la cabeza, y de la estructura imperialista de la economía-política mundial, con un importante proceso de recomposición y reestructuración, asociado a un salto tecnológico generalizado, se tradujo en conjunto en una fuerte aceleración de la secular tendencia del capitalismo a la internacionalización, uno de los rasgos fundamentales del sistema, identificado por el análisis de Marx y Engels ya en *El manifiesto* y desarrollado en *El capital*.

La internacionalización limitó severamente la eficacia de las herramientas keynesianas, diseñadas para un ámbito estatal. La globalización desregulada, hecha posible por el keynesianismo, articulando intereses de Estados centrales y grandes corporaciones, marca una nueva fase de despliegue internacional del capitalismo como sistema social. La mundialización se sigue, como posibilidad y proceso objetivo, de las tendencias

sistémicas del capitalismo, y, en determinado punto, se hace política consciente, que opera sobre esas tendencias y posibilidades reales (del sistema, que es decir la acción humana en la historia). Es la típica dialéctica de proceso objetivo y acción consciente. El mundo en que vivimos es una herencia de generaciones pasadas, una construcción humana. Pero para nosotros es el mundo efectivo, una objetividad, en el marco de la cual, de las posibilidades inscriptas, la subjetividad, la acción-praxis social, construye el futuro, reproduciendo, modificando o transformando ese mundo. Los seres humanos construyen un mundo a partir del mundo.

La acción política opera sobre las posibilidades objetivas heredadas, desarrollando unas tendencias y obstruyendo otras. Thatcher y Reagan aprovechan las circunstancias ya referidas impulsando políticas de ajuste y ‘estabilización’ a costa del salario y las condiciones laborales y de vida de los trabajadores, para intentar resolver la crisis. El resultado es un considerable incremento de la tasa de explotación del trabajo (lo que por su vez redundará en el observable incremento de la desigualdad social), como vía para remontar la caída de la tasa de ganancia, recomponiendo la rentabilidad de las empresas. Un feroz recorte de conquistas sociales, el llamado ataque al ‘Estado de bienestar’, también desata una fuerte resistencia social. Por eso resulta crucial limitar la capacidad de organización y resistencia social, de los trabajadores y los sectores populares. Las medidas orientadas a debilitar a los sindicatos avanzan en todas partes, y se articulan con el clima ideológico individualista e insolidario. En este contexto, Jameson puede referirse al Postmodernismo, como ‘la lógica cultural del capitalismo tardío’.

Las políticas neoliberales corresponden por tanto al intento de los sectores dominantes de resolver las contradicciones y desequilibrios acumulados por el capitalismo contemporáneo. El indiferentismo social y la promoción del egoísmo ‘racional’, son parte del profundo cambio en la subjetividad que buscan inducir, como aspecto fundamental de la reestructuración social que intentan imponer. Pero los distintos sectores sociales, por las características materiales y espirituales de su vida, responden de manera

diferenciada a los relatos orientados a construir consenso social, consentimiento político o integración social funcionalizada. Aunque los diversos discursos inciden en los distintos ámbitos, es más probable que los contenidos relativos a la persecución del éxito individual, expresado en el consumo simbólico y los marcadores de posición social (parafraseando a Marx, ‘el consumo hace tolerable la vida’), tengan mayor audiencia en los sectores medios (asociados a las expectativas y aspiraciones de su condición), mientras que los más conservadores se extiendan entre los grupos sometidos a una severa limitación de oportunidades (en este caso, vinculado a la desesperanza y el resentimiento). En condiciones sociales particularmente degradadas, los individuos enfrentan serios obstáculos para acceder a e incorporar los recursos culturales que les permitirían alcanzar un control razonable sobre sus impulsos (emociones, autodomínio). No se puede subestimar los estragos que produce el deterioro social en la estructura de la personalidad y el sentimiento¹⁷.

Articulándose a la ortodoxia económica liberal, las posiciones conservadoras en política y moral funcionan como un indicador de que el sistema además de no conseguir superar sus viejas fracturas, acumula nuevas. Y eso empuja a un sector de las élites a posiciones cada vez más conservadoras y autoritarias¹⁸. Incluso aquellos sectores que mantienen actitudes liberales en temas culturales y éticos, participan del consenso en torno a ajustes autoritarios en las formas e instituciones político-jurídicas (el orden social no se puede confiar exclusivamente a la eficacia de los mecanismos de construcción de hegemonía; no puede prescindir de los recursos coercitivos, con sus gradaciones de contundencia). A veces directa y abiertamente, como en los intentos en EEUU de revertir las leyes que garantizan el derecho al aborto. A veces actuando delegativamente, confiando a una variedad de organizaciones, operacionalmente ágiles y con sólido respaldo financiero, la tarea de vehicular las acciones y discursos.

El retroceso a posiciones conservadoras, en política y/o moral, tiene el valor de un síntoma, en las condiciones del capitalismo tardío. Es una de las contradicciones y fuentes de conflicto que lo atraviesan. Porque está claro que la dinámica

objetiva (la lógica general subyacente y el curso histórico efectivo registrado) del capitalismo ha llevado, como consecuencia no buscada conscientemente, desde sus orígenes, a una creciente secularización y racionalización, aunque sea instrumental, de la vida social. Este justamente es uno de sus costados más luminosos, celebrado con honestidad intelectual y política por Marx y Engels. Pero si la dinámica objetiva del capitalismo produce 'la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales y el derrumbe de viejas y venerables ideas y creencias', y hace que todo lo que se creía permanente y perenne se esfume y lo santo sea profanado, 'obligando a los hombres a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás' (Marx y Engels, 1999), y así ha sido, por otro lado, la multiplicación de desequilibrios y crisis o elementos de crisis del capitalismo, lleva a los sectores dominantes a replegarse de las posiciones más convencionalmente liberales, a refugiarse en dispositivos conservadores y autoritarios.

Un movimiento nada novedoso. En general, expresa una correlación con frecuencia observable en la historia. Una de las expresiones más célebres y conocidas, pero a menudo no reconocida, es la brecha intelectual y de talante que separó a los ilustrados sofistas de los fundamentalmente conservadores y pro-oligárquicos Platón y Aristóteles, en el momento de la decadencia del mundo griego clásico.

Puesto en breve, mientras el capitalismo objetivamente seculariza, destrascendentaliza (en términos de Weber, el desencantamiento del mundo) mostrando que los seres humanos pueden conocer y controlar su mundo, las élites o grupos dominantes, sostienen, en la medida de lo posible, el apoyo, explícito o no, a las instituciones conservadoras y a los valores y códigos normativos tradicionales, como recursos de influencia y control, de socialización integradora. Superficialmente puede haber estridentes disputas entre grupos y sectores de las élites, pero incluso los más liberales sopesan con cuidado las posibles consecuencias no deseadas de un exceso de apertura. El deseo de orden choca con la necesidad de 'aggiornar' el clima cultural de acuerdo a las necesidades de funcionamiento y evolución del capitalismo.

Si el neoliberalismo es la forma político social que mejor expresa las necesidades de reproducción social amplia del capitalismo tardío, eso coloca dos deducciones: primero, permite entender las dificultades para la llamada 'economía heterodoxa' de superar, reemplazar exitosamente, la ortodoxia neoliberal. Las políticas neoliberales no se sostienen principalmente sobre sus méritos teórico-metodológicos, sino sobre el hecho de que es un relato que se hace desde el poder, y en el seno de una realidad construida y reproducida por ese poder, y que ahí resulta funcional. Es una ingeniería social, económica, política y cultural. Es la (re)producción discursiva de lo existente. El neoliberalismo es el capitalismo tardío verbalizado, lo cual significa que reproduce sus limitaciones y racionaliza sus desequilibrios, y por tanto termina por agudizar desde lo subjetivo las contradicciones de la objetividad.

Una expresión decisiva de ello es la ominosa perspectiva, estudiada por muchos especialistas, de que las sociedades del capitalismo avanzado estén deslizándose hacia una fase de estancamiento económico secular, similar a la vivida por Japón desde comienzos de los años 90. Un elemento de ello ya visible es, aparte de la baja tasa promedio de crecimiento de la última década, la aún más magra generación de empleo, así como la notoria degradación del que se genera. El neoliberalismo no solo no es parte de la solución, es parte del problema.

En segundo lugar, dada la incapacidad de las fórmulas neoliberales para estabilizar el capitalismo, abriendo un nuevo ciclo prolongado de crecimiento, la 'heterodoxia' responde a una carencia real. La misma de los tiempos de Keynes, encontrar la fórmula de un capitalismo 'viable', para no solo actuar de apagafuegos. Esta vez, no constreñida en los límites del Estado 'nación', sino pensada y proyectada en el plano de la economía mundial, de una globalización regulada, cosa sin dudas factible, si de evitar el aviva-fuegos del neoliberalismo se trata. Sin embargo, la historia del siglo XX mostró con toda claridad los precisos e insuperables límites del keynesianismo, incluso cuando tiene éxito. Por eso me parece pertinente terminar este trabajo insistiendo en que, primero, no se puede

denunciar el neoliberalismo sin cuestionar el capitalismo tardío como un todo, y, segundo, que una hipotética reforma keynesiana, solo prolongaría la crisis civilizatoria, puesto que dejaría intactas todas las contradicciones fundamentales del capitalismo, manteniendo la posición subordinada de las sociedades de la periferia capitalista y el correspondiente flujo de valor hacia los centros. Aunque por supuesto, buena parte del instrumental keynesiano sería de utilidad en un marco de transición postcapitalista.

Notas

1. Al responsable del artículo se le escapa que en 1992 M. Vargas Llosa, B. Levine, y P. Berger publicaron un grueso tomo titulado *El desafío neoliberal*.
2. “Thatcher y Reagan promovieron la misma agenda reformista: bajos impuestos, reducciones del gasto social, todo el poder al mercado, máxima libertad para la iniciativa privada y constantes restricciones a la actividad del sector público. El estado era, para ambos, el problema, no la solución... Odiaban al intelectualismo y todo lo que éste tiene de elitismo y artificialidad” (Caño, 2013).
3. El tema del elitismo liberal es discutido en las propias filas: “En nuestro afán por luchar contra el populismo asimilamos todo lo “popular” con aquello que detestamos lo cual genera una consecuencia nefasta. Hemos perdido la principal batalla: la de la calle. La cultura ha sido regalada por una esencia discriminatoria del liberalismo elitista; asco a los pobres” (Encinas, 2019).
4. A esto habría que sumar la ideología que contraponen la noción de ‘nuevos movimientos sociales’ a las ‘viejas’ o ‘tradicionales’ formas de organización, el movimiento de los trabajadores, por supuesto, promovida por intelectuales ‘progresistas’. Discurso particularmente nefasto en tanto que contribuye a mantener y profundizar la separación y el extrañamiento entre los distintos sectores explotados y oprimidos, apoyado en un particularismo metafísico.
5. *En una entrevista en la revista Women’s Own en octubre de 1987, la señora Thatcher decía “there is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families”.*
6. Los elementos del cambio cultural contemporáneo se correlacionan con los hondos cambios sociales inducidos por el proceso de creciente internacionalización capitalista y las innovaciones tecnológicas asociadas. Una de las formas de manifestación de las contradicciones fundamentales del capitalismo es la tensión entre la dinámica objetiva al cosmopolitismo frente a la promoción política y cultural del nacionalismo.
7. Gorz, Habermas, Rifkin y otros, con sus variaciones y puntos débiles y fuertes sobre el tema. Ver los trabajos de Ricardo Antunes, en particular *¿Adiós al trabajo?*, publicado por la Antídoto, en Buenos Aires, 1999.
8. Individualismo y cultura de consumo. La reestructuración social neoliberal alienta el repliegue en lo privado, doméstico o ‘público’ mercantil (grandes centros comerciales), y la desconfianza/ retirada de lo público. La mercantilización de los términos de la convivencia y de la cultura por el neoliberalismo apologiza lo privado contra lo público, rompiendo la dialéctica de lo social. En una primera aproximación, lo público es el lugar del ciudadano, del sentido de comunidad, del interés general; lo privado, el del consumidor, de los intereses particulares, de la competencia descarnada y del egoísmo ‘racional’. Ya alertaba Hegel sobre la escisión que la nueva sociedad abría entre la existencia privada y la pública comunitaria, la ‘moralidad’ y la ‘eticidad’, la ‘sociedad civil’ y el Estado, entre el individuo privado y la universalidad concreta de lo público. Para Hegel se trata de superar la noción individualista de libertad, la libertad ‘negativa’, para alcanzar el verdadero concepto de libertad, que solo puede realizarse en la comunidad.
9. “...y finalmente, en el consumo el producto desaparece del movimiento social, se convierte directamente en objeto y servidor de la necesidad individual y la satisface con el disfrute.... En la producción el sujeto se objetiva; el consumo el objeto se subjetiva” (Marx, 1978). El consumo como momento del disfrute se distancia de todo ascetismo.
10. “no se les puede pedir que abandonen las ilusiones acerca de su condición, porque viven en condiciones que exigen ilusiones” Marx en *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.
11. Entre 1967 y 1981 se pasó de 6mil a 54mil estudiantes universitarios, casi todos en las universidades públicas (Ruiz, 2000).
12. En 1994, 24% de los estudiantes lo hacían en centros privados, actualmente tal porcentaje se eleva a algo más de 50% (dato difícil de precisar

- pues los negocios privados ni siquiera tienen la obligación de reportar su número de estudiantes). Del porcentaje que lo hacen en las Universidades públicas, 15% corresponde a la modalidad a distancia, la UNED.
13. Para el Banco Mundial, la educación superior es un bien privado, no público, al igual que la atención de salud de tercer nivel, lo cual justificaría su desplazamiento al ámbito del mercado, donde el acceso estaría del todo mediado por la capacidad de pago, despejando el camino para la completa mercantilización y elitización. Una buena aproximación sería el caso de un país como Chile.
 14. Es realmente incomprensible, e injustificable, que la UNA, al menos, no tenga carreras como Medicina, Ingeniería o Arquitectura. Mientras tanto, proliferan en negocios privados, lo cual da cuenta de la necesidad y demanda social.
 15. En *La fenomenología...*, “Las dos tareas que Hegel se traza son: introducir la conciencia individual en la Ciencia y, a la vez, elevar el yo singular al yo de la humanidad, lo cual es la realización de la Bildung” (Fabre, 2011).
 16. Un elemento que contribuye en forma decisiva a configurar el contexto es el hecho de que en los años 70 el capitalismo ha superado, sobre todo en los países avanzados, la extrema amenaza a su supervivencia que enfrentó en los años 30 y 40. El ‘Estado de bienestar’ de la segunda postguerra surge, no de la lógica económica del capitalismo, sino de la intervención política reguladora (aunque evidentemente se hace posible, actúa y adquiere eficacia sobre la base de las posibilidades objetivas generadas por el funcionamiento del sistema y los grupos e intereses prevalecientes), con el propósito de moderar los desequilibrios y las expresiones más agudas y peligrosas de las crisis capitalistas, a fin de ganar margen para gestionar la ‘cuestión social’ y someter a negociación el conflicto social, en sus términos y calado. El ‘Estado de bienestar’ se convirtió en el ‘capitalismo viable’, en las condiciones político-sociales y las relaciones de fuerzas en la lucha de clases de la época.
 17. Los grupos religiosos intentan llenar el vacío, no pocas veces con éxito, que deja la marginal, precaria, del todo insuficiente, presencia del Estado y las políticas públicas, e incluso, en otros países, su total ausencia. No se le puede reprochar a la gente que no tiene margen. La combinación de esta precariedad y sensación de abandono-vulnerabilidad, con los déficits de secularización y el peso de los valores tradicionales en los barrios populares y los sectores empobrecidos, los hace muy susceptibles al discurso conservador (generalmente asociado a una labor asistencialista) de las sectas, que alimenta todo tipo de prejuicios y actitudes de rechazo a los rasgos de cambio cultural, (cambio de tendencia cosmopolita, que amenaza mores y costumbres). Es un aspecto que fomenta mentalidades rígidas y facilita el giro autoritario y el voto a la derecha conservadora.
 18. Posiciones conservadoras que muchos profesan efectivamente, mientras para otros tienen un valor sobre todo instrumental, en la fabricación de ‘cohesión social’. ‘Los poderosos crean reglas que no cumplen’.

Bibliografía

- Anderson, P. (1997). *¿Ha fracasado el neoliberalismo?* Buenos Aires: Liana.
- Antunes, R. (1999). *¿Adiós al trabajo?* Buenos Aires: Antídoto.
- Ayala, R. (2016). *Marxismo y globalización capitalista*. San José: Perro Azul.
- Borón, A., Lowy, M., Anderson, P., y Salama, P. (2003) *La trama del neoliberalismo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Callinicos, A. (2006). *Las universidades en un mundo neoliberal*. Rebelión. <http://www.rebellion.org/docs/91678.pdf>. 2006
- Caño, A. (abril, 2013). La alianza Thatcher-Reagan definió el final del siglo XX. *El País*. https://elpais.com/internacional/2013/04/08/actualidad/1365435099_433955.html
- Carrino, I. (2017) *El liberalismo económico en 10 principios*. Libertad y progreso. <https://www.libertadyprogreso.org/2017/09/29/el-liberalismo-economico-en-10-principios/>
- Encinas, J. (2019). *Por un liberalismo sin elitismo*. Studets for Liberty. <https://studentsforliberty.org/eslibertad/blog/por-un-liberalismo-sin-elitismo/>
- Fabre, M. (2011). Experiencia y formación: la Bildung. *Educación y Pedagogía*. 23 (59), 215-225.
- Gómez, R. (1995). *Neoliberalismo y seudociencia*. Buenos Aires: Lugar.
- Gorz, A. (1998). *Misericordias del presente, riqueza de lo posible*. Madrid: Paidós.
- Guerrero, D. (2008). *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Buenos Aires: RyR.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

- Hayek, F. (1998). *Camino de servidumbre*. San José: Libro Libre.
- Katz, C. (2014). *Mutaciones del capitalismo en la etapa neoliberal*. América Latina en Movimiento. <https://www.alainet.org/es/active/73428>
- . (2016). *Neoliberalismo, neodesarrollismo, socialismo*. Sao Paulo: Expressao Popular.
- Keynes, J. (1926). *El final del Laissez-faire*. Londres: Hogarth Press. https://economia.uniandes.edu.co/files/profesores/jimena_hurtado/Historia%20del%20Pensamiento%20Economico/Archivos%20para%20Descargar/keynes.pdf
- Losurdo, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Marshall, T. H. y Bottomore, T. (2004). *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Losada.
- Marx, K. (1978). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón.
- . (2014). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos.
- Marx, K. y Engels, F. (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Marx-Engels Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- Ruiz, A. (2000). *La educación superior en Costa Rica*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Souza, L. (2019). ¿Por qué la ultraderecha gana fuerza? Kaosenlared. <https://kaosenlared.net/por-que-la-ultraderecha-gana-fuerza/>
- Vargas, M., Levine, B. y Berger, P. (1992). *El desafío neoliberal*. Bogotá: Norma.

Roberto Ayala Saavedra (roberto.ayala@ucr.ac.cr) Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura (UCR). Sociólogo con estudios en filosofía. Profesor de la Escuela de Sociología y del Postgrado en Sociología de la Universidad de Costa Rica. Autor de *Marxismo y globalización capitalista* y diversos artículos en Sociología, Filosofía, Epistemología y análisis histórico-social.

Recibido: 14 de junio de 2020
Aprobado: 21 de junio de 2020

Carmen Caamaño Morúa

La universidad-empresa en América Central: el caso de la UCR¹

Resumen: Este artículo se basa en el análisis de material cualitativo de entrevistas, observación participante, documentos y páginas web oficiales de universidades de América Central, redes sociales y medios periodísticos que dan cuenta de transformaciones ocurridas en el modelo de universidad pública en la región a partir de los años ochenta. En particular, se estudia el caso de la Universidad de Costa Rica y se le compara con universidades de Nicaragua, Honduras y Panamá. Se identifica a actores que han promovido el cambio hacia un modelo de universidad corporativa, no solo mediante políticas educativas, sino también mediante procesos de gubernamentalidad vinculados a la internacionalización neoliberal. Estos cambios impiden que la universidad se enfrente, desde una perspectiva de los cuidados que proteja a estudiantes y personal, a los ataques que sufre por parte de sectores político-empresariales o a las demandas que impone la crisis producida por la pandemia del Covid-19.

Palabras clave: Universidad. Educación. Políticas públicas. Crisis financiera. Covid-19.

Abstract: This article is based on the analyses of qualitative material from interviews, participant observation, documentary research, and official Central American universities' web pages, social media, and newspapers. Those show transformations in the model of public university which have taken place in the region since the 1980s. I focus on the University of

Costa Rica and compare it to other cases in Nicaragua, Honduras and Panama. I identify actors promoting changes towards a corporative university model, not only through policies in education, but also, through processes of governmentality linked to neoliberal internationalization. These changes prevent the university from assuming care policies to protect students and personnel when confronting attacks from political-entrepreneur sectors or dealing with the Covid-19 crisis' demands.

Keywords: University. Education. Public Policies. Financial Crisis. Covid-19.

Introducción

En este ensayo voy a referirme a los procesos de cambio de las universidades públicas desde el modelo de la Reforma de Córdoba de 1918 hasta el modelo de universidad empresa o corporativa que tenemos en la actualidad, pasando por algunos de los sucesos que generaron la adopción de este último. Sobre la base de entrevistas y conversaciones con académicas de América Central, revisión de documentos y páginas web oficiales, redes sociales y medios periodísticos, me referiré a los cambios en el modelo de universidad pública en esta región y, particularmente en la Universidad de Costa Rica. Esto cambios iniciaron bajo el liderazgo de organismos financieros internacionales, con el pretexto de la necesidad de modernización,



después de las guerras centroamericanas y en el contexto de la crisis de los años ochenta que inauguró el periodo de acumulación neoliberal. Sin embargo, poco a poco fueron siendo consensuados entre el mismo personal de las Universidades, que ha ido construyendo una subjetividad académica afín al mercado, la cual es producto de procesos de gubernamentalidad vinculados a la internacionalización. Entre los mecanismos de gubernamentalidad identificados en la Universidad de Costa Rica, encontramos la mercantilización por medio de la evaluación, la estructura de la privatización mediante las patentes, los derechos de autor, la innovación y el emprendimiento, la *gerencialización* y la flexibilización laboral. Los mismos, han ido produciendo una universidad que ya no es humanista, democrática o autónoma, razón por la cual no logra enfrentarse a los ataques del exterior ni a la pandemia del Covid-19 desde una perspectiva del cuidado y protección de estudiantes y el personal, sino que más bien lo hace desde el cálculo de las posibles ganancias y pérdidas económicas.

De la Reforma de Córdoba a la Universidad-Empresa en América Central

Las transformaciones sufridas por la educación superior en América Latina desde los años ochenta han ido produciendo la separación del modelo latinoamericano que surgió de la Reforma de Córdoba de 1918. La universidad republicana que había sostenido las bases aristocráticas del modelo colonial fue desafiada en ese momento y, en el contexto del Estado desarrollista que surgió a partir de los años de 1930, se declaró libre, autónoma, capaz de autogobernarse y de estar en vínculo estrecho con la sociedad para, desde una base humanista, promover la emancipación. Esto ponía a las Universidades en conflicto con los regímenes autoritarios latinoamericanos.

En la etapa posterior a la Revolución cubana de 1959, las Universidades de América Central sufrieron el embate de las dictaduras militares hasta los años de 1990. En el caso de Nicaragua, primero la guerra contra Somoza que ganó el Frente Sandinista de Liberación Nacional

(FSLN) en 1979, y luego del triunfo del FSLN, la “Guerra Contra”, impulsada por Estados Unidos, tuvieron grandes efectos sobre estas instituciones. Tanto en el caso de Nicaragua, como de Guatemala y El Salvador, y en el de Honduras, que no tuvo una guerra declarada directamente, las Universidades tuvieron un importante papel político de resistencia. Según una docente de la Universidad Autónoma de Honduras: “en los años 70 desde la UNAH se emprendieron acciones de acompañamiento a sectores populares: pobladores, obreros, campesinos, que mostraron el compromiso por el cambio social y político en el país. Se dinamizó en esa década la Dirección de Extensión Universitaria con un desempeño en procesos de capacitación, en los que involucró a estudiantes universitarios. Estas relaciones fueron dadas como respuesta a demandas populares por un florecimiento que alcanzó el movimiento social en su conjunto (Entrevista A. UNAH, comunicación personal, 18 de abril de 2015).

Como resultado de este periodo convulso encontramos el asesinato o exilio de docentes y estudiantes, o la opción por la lucha insurgente en contra de las dictaduras militares. Además de la guerra, la polarización social y la pobreza que se vivía afectaron profundamente el desarrollo de las universidades en estos países. Como muestra de la violencia sufrida, en la página web de la Universidad de San Carlos de Guatemala (2015) encontramos este relato:

Las consecuencias de la Guerra Fría en la Universidad de San Carlos fueron lamentables. En 1970 la Universidad fue ocupada por el Ejército; en 1976 el entonces rector, Roberto Valdevellano Pinot, sufrió un atentado; en 1977 fue asesinado el Ex Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Mario López Larrave; en 1978 abandonó la rectoría Saúl Osorio Paz; el mismo año fue asesinado el Secretario de Organización de la Asociación de Estudiantes Universitarios, Oliverio Castañeda de León; en 1981 fue asesinado el rector Mario Dary; en 1983 el ex rector Leonel Carrillo Reeves y durante el resto del conflicto armado interno, se produjo una extensa serie de asesinatos que no llevaron a solucionar ningún problema, demostrando la inutilidad del uso de la violencia.

En la Universidad de Costa Rica, este contexto regional se reflejó en las discusiones llevadas a cabo en el Tercer Congreso Universitario de los años de 1972 y 1973, que fue coordinado por Daniel Camacho Monge. Como resultado de este importante espacio de discusión, se consolidó el modelo de la Reforma de Córdoba en el Estatuto Orgánico de 1974, vigente hasta el día de hoy. Sin embargo, desde aquel momento se podían vislumbrar posiciones encontradas entre sectores del Partido Liberación Nacional y fuerzas de izquierda sobre el modelo de Universidad que debía prevalecer (Camacho, 2012, 11-20).

En los años ochenta, debido a la crisis económica y los recortes presupuestarios propios de los Programas de Ajuste Estructural, las universidades públicas de Costa Rica² se vieron constantemente confrontadas con los gobiernos de turno. Incluso, en la UCR hubo aumentos en el precio de la matrícula y en la venta de servicios, y se creó una comisión en la Asamblea Legislativa para estudiar la Universidad y definir su rumbo (Mora, 2011, 17). En esos años y posteriormente, en los años noventa, se pudo ver la profundización del modelo neoliberal y planteamientos desde dentro de la Universidad de Costa Rica que cuestionaban el modelo universitario latinoamericano con argumentos esgrimidos por el Banco Mundial, en los que se argumentaba la necesidad de vincularse con las empresas (Monge e Hidalgo, 1987, 81), recortar gastos, mejorar la eficiencia, evaluar al personal docente y administrativo, así como el cuestionamiento de la función de la acción social (Montiel, 1997), y la necesidad de formar profesionales para el mercado internacional (Aguilar, 1999, 31). Además de esas medidas, el Banco Mundial recomendaba la venta de servicios, el financiamiento de la matrícula mediante préstamos, el cobro a estudiantes graduados, y adiestrar al personal docente para convertirlos en empresarios (Saxe, 2001, 94).

En otros países de Centroamérica, los acuerdos de paz vinieron en los años noventa acompañados de las mismas políticas neoliberales. Las universidades, habiendo perdido a importantes figuras académicas y fuerzas progresistas, debieron también acoplarse a procesos de privatización, desregulación y flexibilización, que se impusieron a cambio de financiamiento para la

reconstrucción y para repagar la deuda externa. Así, las diferentes universidades de América Central empezaron a regirse por las políticas hegemónicas aplicadas a la educación universitaria a nivel global, con un efecto profundo en la relación entre la universidad y la sociedad:

Los años 80, contrariamente a la etapa democratizadora se va dando un proceso inverso, con la aplicación de la doctrina de seguridad nacional se da la entrada de fuerzas conservadoras que reprimen el movimiento estudiantil y se emprenden reformas curriculares de planes académicos cuestionados por su orientación marxista. Entre otras consecuencias en las décadas 90 y 2000, con la aplicación del modelo neoliberal, ha influenciado el distanciamiento de la formación de un compromiso político en la transformación de la sociedad hondureña. (Entrevista A. UNAH, comunicación personal, 18 de abril de 2015)

Si bien en cada país centroamericano encontramos historias específicas, procesos socioeconómicos que aceleraron la transformación de las universidades o resistencias que hicieron que los cambios fueran más lentos, la tendencia ha sido seguir lo que dictan los organismos financieros internacionales cuyo modelo de Universidad es la universidad-empresa o corporativa.

Las características de la universidad-empresa y algunas de sus expresiones en América Central

El nuevo tipo de universidad, más acorde con las necesidades del mercado que promueven estos organismos, es la universidad-empresa o corporativa, la cual se ha ido imponiendo a punta de crisis financieras, que han venido cuestionando cada vez más el financiamiento a las universidades públicas por parte del Estado.

La universidad empresa se caracteriza por tener el lucro como fin último. Para ello, acorde con la inclusión de la educación como un servicio en el contexto de la Organización Mundial del Comercio en los años noventa, y sobre la

base del gran desarrollo de las tecnologías de la información y los procesos de globalización, las instituciones de educación superior compiten en los mercados internacionales del conocimiento, generando lo que se ha llamado capitalismo cognitivo. La competencia es llevada así a todos los espacios y actividades: cursos, material didáctico, conocimiento científico, productos tecnológicos, etc., y se rige por criterios establecidos en las universidades de los países más poderosos, con lo cual se reproducen relaciones neocoloniales entre el centro y las periferias.

Este sistema se impone a través de las pautas economicistas establecidas por organismos internacionales como la Organización Mundial del Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico para el Comercio Exterior (OCDE), el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI), entre otros, en asocio con gobiernos nacionales, y grupos de poder que utilizan puertas giratorias entre gobiernos, organismos internacionales y las mismas universidades, como por ejemplo la organización Academia de Centroamérica. Esta última aglutina a ministros y exministros del Partido Liberación Nacional y del Partido Unidad Socialcristiana, y políticos que han ocupado o están ocupando puestos en el gobierno de Carlos Alvarado, del Partido Acción Ciudadana. Estas personas están asimismo vinculadas al comercio internacional e, incluso, son o han sido funcionarios y consultores de los organismos financieros mencionados más arriba. Además, participan como docentes en universidades públicas y privadas, como es el caso de *Lead University*, desde donde impulsan una agenda privatizadora de las instituciones del Estado, incluidas las mismas universidades públicas. Apoyan las políticas emanadas de estos sectores diferentes redes de universidades, como la Unión de Universidades de América Latina y El Caribe (UDUAL) y el Consejo Superior de Universidades de América Central (CSUCA).

La participación de estas entidades en la elaboración de informes, asesorías, capacitaciones, desarrollo de encuentros, congresos, conferencias, etc., genera una estructura que, desde los años ochenta, ha ido imponiendo la privatización, la mercantilización, la desregulación,

la flexibilización y la *gerencialización*. Mediante esta última forma de organizar las instituciones se establece un sistema de control, eficiencia, cuantificación y predictibilidad que, según Ritzer (2015), genera la *McDonaldización* de la academia.

Los cambios hacia el modelo corporativo se aceleraron en Costa Rica a partir de la firma del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá, Centroamérica y República Dominicana (TLC), posterior al referéndum del año 2007. Con ese referéndum estaba en juego la decisión sobre el modelo de país que se iba a continuar teniendo, siendo la Universidad de Costa Rica especialmente un centro de discusión y crítica importante. A partir del fracaso del gran movimiento del No al TLC y de las siguientes negociaciones de las universidades públicas con el gobierno para el Financiamiento Estatal de la Educación Superior (FEES), se fue implementando una agenda de transformación acelerada, la cual se plasmó en planes estratégicos, normativas y procedimientos institucionales.

De esta manera, la concepción de la Universidad Pública proveniente de la Reforma de Córdoba fue desvaneciéndose en la práctica. De ser un bien de la ciudadanía, la Universidad pasó a convertirse en un mecanismo del mercado. Esto se ha ido produciendo mediante una micropolítica del poder que ha ido llevando hacia transformaciones estructurales, al mismo tiempo que genera gubernamentalidad, es decir, prácticas y técnicas que facilitan la creación de sujetos autogobernables (Foucault, 1991), y que podemos ver a diferentes niveles de intensidad en las universidades de la región. Entre ellas, resulta fundamental la construcción de un sujeto empresario de la academia, que ya se promovía en los años ochenta y noventa, pero que adquiere materialidad en las prácticas de docencia e investigación vinculadas a las empresas y que transforman la acción social o extensión comprometida en “emprendedurismo”.

Por ejemplo, en universidades de Guatemala, Panamá y Nicaragua encontramos algunas señales de estos cambios. Así, en la página web de la Universidad de San Carlos de Guatemala (2015) se puede leer al final de su apartado sobre la historia de dicha casa de estudios:

De eso se trata la formación superior, de crear profesionales y empresarios. Una de las mejores maneras de lograr el desarrollo del país es precisamente la generación de actividades empresariales que generan riqueza, empleo y más empresas. La cantidad de carreras que surgen en la actualidad obligará a la estructura actual de la Universidad de San Carlos a adaptarse a esos cambios. Las tecnologías y el mercado mundial lo exigen, ya no puede pensarse en los tipos de enseñanza medievales ni en la enseñanza del siglo XX. La visión es hacia el futuro, pues la responsabilidad es muy grande con el pueblo de Guatemala.

Estos cambios también son registrados por Ana Elena Porras (2012, 1-2) con respecto a la Universidad de Panamá al señalar que esta

fue creada como una universidad académica orientada a la salud, el Estado de Derecho y la identidad nacional, a juzgar por los discursos de sus fundadores y por el cuerpo de profesores originarios, con orientación humanística sólida y manifiesta en sus publicaciones, mientras profesaban la medicina, las humanidades o el derecho. Con el tiempo, no obstante, la Universidad de Panamá orientó su trabajo mucho más hacia formar empleados públicos, a juzgar por las prácticas profesionales de sus egresados, estadísticamente, sin dejar de formar intelectuales y científicos, simultáneamente. En la actualidad, por presiones estatales presupuestarias y políticas del sector privado, hay quienes visualizan a la Universidad de Panamá como un centro de capacitación para empleados de las empresas privadas.

Estas transformaciones en el *modus operandi* e incluso el *ethos* de la universidad pública, se hacen mediante cláusulas de financiamiento, como aquellas establecidas entre el Banco Mundial y las universidades públicas de Costa Rica en 2012 para construir edificios y dotar de equipos para “modernizar” los sistemas de Educación Superior. Y se propagan con las capacitaciones, asesorías, recomendaciones y compromisos a través de mecanismos de evaluación como las acreditaciones, reacreditaciones, evaluaciones

del desempeño y la medición por rankings internacionales, que van imponiendo prioridades de financiamiento, perspectivas educativas y procesos de gubernamentalidad neoliberal, de manera que son las docentes y los docentes convencidos quienes reproducen el sistema.

Como resultado de estas transformaciones, en conjunto con ataques y recortes del financiamiento estatal en contextos de crisis financieras globales, como ha pasado en los últimos cinco años, encontramos universidades más necesitadas e interesadas en la venta de servicios y la generación de patentes por productos que surgieron a partir del financiamiento público, pero que terminan siendo privatizados.

También se valora más la competencia internacional por recursos, de manera que las agendas de investigación quedan sujetas a los dictados de las políticas de las entidades financieras. Además, se compete a través de publicaciones en revistas indexadas, generalmente escritas en inglés, y medidas también por rankings las cuales, en muchos casos, lucran con el conocimiento.

Así, las académicas y los académicos se ven compelidos a moverse en este ámbito que les separa de las comunidades locales y nacionales y, en muchos casos, les aleja de la docencia y de la acción social o extensión, en tanto estas actividades no producen réditos o reconocimiento dentro del mercado universitario. Con respecto a esta última actividad sustantiva que reflejó, en otra época, el quehacer fundamental de la Universidad en la construcción de ciudadanía, prima el desinterés, la falta de financiamiento y la transformación hacia el “emprendimiento” o “emprededurismo” para el “desarrollo”, como ya se señaló, que permite convertir a cada persona en empresaria o consumidora, despolitizando la práctica académica, que se convierte en técnica para hacer negocios.

La tarea implica cambiar la concepción de universidad humanista y libre, cuestionadora de la realidad y transformadora. En el caso de la Universidad de Panamá esto llega al punto de querer cerrar ciertas carreras de Humanidades y Ciencias Sociales, como señala Ana Elena Porras (2012, 2):

Frente a las presiones del mercado laboral, la creciente competencia universitaria, sumadas a los cuestionamientos presupuestarios por parte de los Diputados en la Asamblea, la Universidad de Panamá encara, hoy, la disyuntiva de cerrar escuelas, tales como la de filosofía, francés, sociología, antropología, historia. Los bajos números de matrículas en esas carreras las tornan onerosas a los ojos del Estado. Y la UP se ve presionada entonces a incrementar el número de matrículas, para lo cual recurre a flexibilizar y disminuir exigencias académicas de ingreso. Esto, a su vez, obliga a los profesores a bajar sus estándares, modificar sus sistemas de evaluación y hacer malabarismos en las estrategias didácticas para trabajar con estudiantes sin las competencias mínimas necesarias en la educación superior. También se ve la Universidad de Panamá presionada a introducir programas de auto gestión en los programas de postgrado, maestría y doctorado, que equivalen a privatizarla parcialmente, traicionando su función originaria de sistema de igualdad de oportunidades.

Así, se recurre a abrir posgrados autofinanciados y que deben ser vendidos como productos del mercado, como vemos en Honduras: “hasta el 2014 se puede decir que se tuvieron todas las condiciones, dado que la UNAH, financió el Postgrado que coordino. A partir del 2015, el Postgrado adquiere la categoría de programa autofinanciado y esto cambia significativamente los cursos de acción” (Entrevista A. UNAH, comunicación personal, 18 de abril de 2015).

En esta línea, la coordinadora de una maestría en una universidad privada de Nicaragua señalaba: “yo lo que hago es vender champú” (Conversación B, UCA), al referirse a la tarea de convencer a posibles estudiantes para que se matriculen en el postgrado, de manera que pueda tener el número suficiente para que se abra la maestría, lograr su permanencia y así obtener ella una comisión, ya no salario, por su trabajo.

De manera similar, con respecto a la posibilidad de cerrar la carrera de Historia en la Universidad de Panamá, Ana Elena Porras (2012, 3) señala:

Si la motivación actualizar y renovar la Licenciatura de Historia es el número de

matrículas, caemos en criterios de mercado que nos comercializan. Conduce a replantear la Historia como un producto en oferta, con el agravante de no contar con los medios del mercadeo, para una campaña publicitaria que promoció el nuevo-viejo producto. Los docentes tendríamos que convertirnos en vendedores y la Historia sería un producto sujeto a modas.

Y es que el objetivo último de todo este proceso es convertir a la Universidad en una empresa y despojarla de toda su capacidad transformadora, pero para lograrlo, tiene que existir consenso y aceptación por parte de las mismas comunidades académicas.

Desde esta perspectiva que se ha ido generando, imponiendo, consensuando y reproduciendo, se impulsa que cada ser humano se convierta en empresario, incluso, en “empresario de sí mismo” (Foucault, 2007) mediante un dispositivo de gubernamentalidad (Foucault, 1991) en donde la subjetividad misma de las universitarias y los universitarios es transformada.

Mecanismos de gubernamentalidad neoliberal en la Universidad de Costa Rica

En la Universidad de Costa Rica he podido identificar diferentes mecanismos de transformación gubernamental que responden a procesos tendientes a convertir a la universidad en una empresa al cambiar el fin de la educación, de formar ciudadanía y profesionales para el Estado, a formar profesionales y técnicos para las empresas y el empresariado; así como a producir productos y servicios comercializables y, finalmente, a funcionar, no como una institución pública sino como una empresa que se rige por valores de eficiencia, predictibilidad, control y cuantificación (Ritzer, 2015). A continuación, me voy a referir a algunos de los mecanismos de transformación que se vienen implementando en la UCR: a) la mercantilización mediante mecanismos de evaluación; b) la estructura de la privatización mediante las patentes, los derechos

de autor, la innovación y el emprendimiento; c) la gerencialización d) la flexibilización laboral.

a) La mercantilización mediante mecanismos de evaluación

En la Universidad de Costa Rica desde hace varios años hemos venido experimentando una serie de transformaciones que se han intensificado en el vocabulario, en las políticas, en prácticas, en normativas, procedimientos administrativos y sistemas de evaluación a partir del año 2012. Estas denotan una concepción de universidad-empresa, con mecanismos gerenciales de control que se profundizan e incorporan en la normativa universitaria.

Entre ellos, encontramos nuevas directrices para la evaluación de las unidades académicas, plasmadas en formularios de evaluación, encuestas, etc. Por ejemplo, el formulario de evaluación del desempeño de la Vicerrectoría de Investigación (2014) del año 2014 para las unidades académicas de la UCR, en su apartado de “Innovación” solicitaba a las direcciones de unidad académica especificar lo siguiente:

el número de aplicaciones de patentes, patentes otorgadas, licencias otorgadas, ingresos por regalías debido a licenciamientos, spin-off creadas en el último año, invitaciones a dar charlas en empresas o negocios, invitaciones para participar en reuniones de comités de asesoramiento para organizaciones comerciales privadas, días de uso de laboratorios y otras áreas de prueba por visitantes externos (no académicos) sin costo, eventos llevados a cabo y organizados por la unidad para beneficio del sector productivo, proyectos de investigación directamente vinculados con el sector productivo, investigaciones contratadas ejecutadas de apoyo a sector productivo, tesis vinculadas con el sector productivo ejecutadas en la unidad,

actividades de capacitación ofrecidas al sector productivo, publicaciones elaboradas en conjunto con el sector productivo, organizaciones comerciales y de negocios colaborando en proyectos de investigación de la unidad, profesores tomando una posición temporal en un organismo no académico, empleados de organizaciones comerciales asumiendo puestos temporales en la unidad, presentaciones de académicos de la unidad en medios de comunicación pública, menciones de la unidad en periódicos nacionales en virtud de sus vínculos con el sector productivo, actividades vinculadas con la innovación social ejecutadas en el último año, proyectos directamente vinculados con la innovación social en vigencia, tesis vinculadas con la innovación social ejecutadas en la unidad, y actividades con organismos no gubernamentales implicados en proyectos de innovación social.

De esta manera, se evaluaba el desempeño de manera importante en relación con la posibilidad de generar recursos a partir del vínculo con la empresa privada, que incluye la generación de patentes y, por tanto, la privatización del conocimiento producido por la entidad pública.

Dado que se espera que las unidades académicas, bajo esta línea, generen sus propios recursos para cubrir sus necesidades de operación, cuando se solicita un aporte específico, la Vicerrectoría de Administración ahora siempre hace referencia a que debe haber recursos generados por la misma Unidad Académica para cubrir su costo.

Asimismo, el Programa Estado de la Nación del Consejo Nacional de Rectores, en colaboración con el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Telecomunicaciones, y el Centro Nacional de Alta Tecnología (CENAT), propuso en el año 2015 desarrollar una base de datos con el fin de contribuir a

aumentar las colaboraciones entre las unidades de investigación y desarrollo (I + D) de la UCR, el sector productivo y otras

organizaciones públicas, el acceso al conocimiento generado dentro de la institución, así como potenciar la vinculación remunerada y un mayor aprovechamiento de la infraestructura pública cara con que cuenta la institución. (Vicerrectoría de Investigación, 2015)

Con el fin de acogerse a esta iniciativa, la Vicerrectoría de Investigación de la UCR solicitó a las direcciones de las unidades de investigación llenar el formulario denominado *Información a incluir en el perfil de las unidades de I+D que se destacará en la plataforma Estado de las Capacidades para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación del Programa Estado de la Nación del CONARE*, en donde, además los datos de información del contacto, se solicita señalar “las área(s) de experiencia en la oferta de servicios”, “los sectores en los que se aplican los servicios que presta la unidad” y los “Servicios de transferencia tecnológica prestados” incluyendo: el “nombre del servicio técnico”, la “descripción del servicio”, el “nombre de la normativa/certificaciones de calidad que lo cubre”, y el “nombre del responsable”. Además, se solicitó un “listado de vínculos (socios) públicos y privados” y “links a información adicional (como videos y publicaciones de la unidad)” (Vicerrectoría de Investigación, 2015).

Galcerán (2013, 25), al analizar lo que sucede en Europa con el Plan Bolonia, una iniciativa para abrir los mercados internacionales de la educación superior a Europa, plantea que

hay que prestar algo de atención a la propia denominación de los programas: en la fórmula I+D+i (Investigación + Desarrollo + innovación), el término «innovación» está claramente marcado y no significa simplemente la incorporación de conocimiento nuevo, sino que se utiliza en una acepción precisa que incorpora ‘el gasto en I+D externo (subcontratado), el gasto en I+D realizado con los recursos internos de la empresa, la compra de maquinaria y equipo, la adquisición de conocimientos externos, el diseño y preparación de la producción y la distribución así como la formación e introducción de nuevos productos en el mercado’.

Se trata pues de un concepto precisado económicamente que permite medir el gasto efectuado en todos esos capítulos.

Así, “el Estado, esto es, lo público, es hoy el garante de la empresarialización” (Galcerán, 2013, 48), tal y como vemos en el caso del Ministerio de Ciencia y Tecnología en conjunto con el Consejo Nacional de Rectores (formado por los rectores de las diferentes universidades públicas), y la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.

Por otro lado, el día de hoy está vigente el formulario de la Vicerrectoría de Investigación VI-R006 Formulario de evaluación de la investigación para ascenso en régimen académico, que establece el mayor puntaje a los artículos científicos publicados en revistas indexadas pero sobre todo, a los derechos de autor registrados, las patentes otorgadas, los derechos de obtentor de especies vegetales, los registros de comerciales de especies vegetales, la fase roja de los emprendimientos (crecimiento e internacionalización). Así se establece un criterio claro de mercantilización y competencia internacional, desincentivando y desvalorizando el trabajo no comercializable y que se desarrolla a nivel local y nacional.

La evaluación del desempeño, desde esta perspectiva, obliga a las diferentes unidades académicas a acoplarse. Para el caso de las Ciencias Sociales, las Humanidades y las Artes, claramente se mide también la capacidad de ajustarse a parámetros que corresponden a las ciencias naturales y a las tecnologías. De esta manera, el Reglamento de Investigación de la Universidad de Costa Rica, aprobado en el mes de marzo de 2016, define investigación como:

Proceso sistemático de aplicación de un método científicamente reconocido y validado, formulado y diseñado para desarrollar o contribuir al conocimiento generalizable, mediante la obtención de datos, la generación de información relevante y fidedigna para la búsqueda de soluciones a problemas pertinentes, o mediante la prueba y evaluación de soluciones ofrecidas. (Rectoría de la Universidad de Costa Rica, 2016)

Desde esta perspectiva, quedan por fuera una serie de procesos de investigación, entre ellos, la investigación cualitativa, no generalizable, el análisis literario e incluso, ciertas investigaciones históricas y etnográficas.

Situaciones similares las encontramos en el sistema de evaluación del personal docente mediante la Comisión de Evaluación Académica, que valora más importante que se escriban artículos científicos en revistas indexadas con alto “ranking” internacional, en idioma inglés, que la evaluación de pares académicos expertos que valoran el aporte académico en el ámbito nacional. Así, múltiples quejas se escucharon en los años 2015 y 2016 de parte de docentes de la Facultad de Ciencias Sociales, entre otras, en relación con la forma en que la Comisión puntuaba sus artículos académicos, las cuales han sido planteadas tanto en órganos académicos formales como en el periódico de la Universidad de Costa Rica (Redacción Universidad, 2016), ya que son las Ciencias Sociales, las Humanidades y las Artes las que terminan siendo juzgadas desde parámetros científicistas y desde normas neocoloniales impuestas desde Europa y Estados Unidos y asumidas por las autoridades académicas nacionales con dudosas intenciones de cuantificación.

También encontramos quejas en el mismo periodo con respecto al Comité Ético Científico de la Universidad que, a partir de una ley biomédica, define reglas para la investigación que no contemplan la variabilidad teórico-metodológica existente en cada disciplina y suma una visión legalista a partir de una preocupación por el riesgo de demanda judicial contra la Universidad, el cual cercena la posibilidad de producción del conocimiento que, sin embargo, no se aplica en proyectos de emprendimiento, a los que nos referiremos más adelante.

Tal y como lo plantea el Grupo Indocentia en España, se trata de formas de evaluación que buscan transformar la cultura e identidad del profesorado universitario para que actúen en concordancia con el modelo neoliberal que se busca impulsar (Fernández-Savater, 2016), el cual desecha una serie de disciplinas que no concibe valiosas para el lucro.

Junto con los mecanismos de evaluación, se implementa la oportunidad para transformar el *ethos* de la Universidad a partir de la creación de patentes y el emprendimiento.

b) La estructura de la privatización mediante las patentes, los derechos de autor, “la innovación” y el emprendimiento

Si por un lado los mecanismos de evaluación impulsan, por el otro, se brindan oportunidades para vincularse al mercado y “convertirse al emprendedurismo”.

El “emprendedurismo”, el “emprendimiento” y la “innovación” son promovidos por organismos internacionales como el FMI y el Banco Mundial, organismos pertenecientes a las Naciones Unidas, el gobierno nacional, organismos no gubernamentales y medios de comunicación. De esta manera se crean campañas en donde se presentan casos de personas sin empleo, drogadictos, mujeres en situación de pobreza, refugiados, adultos y adultas mayores, etc., para quienes el emprendimiento es presentado como medio de salvación que propicia un “antes” y un “después”, como el proceso de alternación planteado por Goffman (1972).

A través del “emprendimiento” se intenta la reconstitución de la sociedad con dos objetivos: en primer lugar, se trata de eliminar cualquier residuo del modelo económico previo de Industrialización Substitutiva de Importaciones (ISI), el Estado de Bienestar, y la subjetividad (formas de sentir, actuar y pensar) de ese periodo, que descansa sobre la idea del ascenso social, la construcción de un futuro a partir de la estabilidad laboral, y un marco de solidaridad para el desarrollo de la nación y la ciudadanía política. En segundo lugar, se busca terminar de implementar el modelo neoliberal en donde el mercado se inserta en todos los espacios de vida para construir ese “homo economicus” que es “empresario de sí mismo” (Foucault, 2007).

Para ello se aplica la gubernamentalidad neoliberal (Foucault, 1991), cuyo medio fundamental viene a ser la educación, pues esta permite la formación y control de subjetividades, al mismo tiempo que se constituye en un negocio,

el de la Universidad-Empresa. Así, señala Foucault (2007)

el mercado, o mejor, la competencia pura, que es la esencia misma del mercado, sólo puede aparecer si es producida, y si es producida por una gubernamentalidad activa. Habrá, por lo tanto, una suerte de superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia. El gobierno debe acompañar de un extremo a otro una economía de mercado. (153-154)

En la Universidad de Costa Rica existe toda una estructura formal que, desde la Vicerrectoría de Investigación y mediante la Fundación UCR, en consonancia con estas tendencias, se encarga de promover, con estrategias publicitarias y mecanismos sumamente persuasivos, que la población universitaria acoja la “innovación” y el “emprendimiento” como parte de su *ethos*.

Entonces, tenemos la denominada Unidad de Gestión y Transferencia del Conocimiento para la Innovación (PROINNOVA), que fue fundada en el año 2005, aunque sus antecedentes datan de 1990. Su misión es la de “proveer al sector productivo, público o privado, conocimientos y tecnologías con el potencial de generar innovaciones de todo tipo, por medio del licenciamiento de propiedad intelectual protegida” (PROINNOVA, 2015). La segunda es la Agencia Universitaria para la Gestión de Emprendimiento en la Universidad de Costa Rica (Auge), inaugurada en el año 2012.

Auge (2015) busca incubar o acelerar proyectos emprendedores de estudiantes, egresados (de grado o posgrado) y funcionarios de la Universidad de Costa Rica (docentes o administrativos). Además, también pueden participar empresas externas a la Universidad, que busquen desarrollar proyectos de innovación en los que el apoyo especializado de la UCR resulte fundamental para tener éxito.

Mediante exposiciones, congresos, foros, concursos, premios y mucha publicidad en diversos medios de comunicación (Llaguno, 2014), ambas oficinas propician la participación de las

universitarias y los universitarios en la mercantilización de la Universidad.

Auge les ofrece capacitación y asistencia en temas como:

IpOp (innovación por oportunidades), generación de modelo de negocios, inteligencia competitiva, diseño de imagen corporativa, protección de propiedad intelectual, diseño y negociación de contratos, entre otros. Por otro lado, apoya con una financiación básica para el desarrollo y pruebas de prototipos del producto o servicio. También, puede aportar contrapartidas para la solicitud de fondos disponibles para emprendedores en el Sistema Nacional de Innovación o en el exterior. (PROINNOVA, 2015)

Discutiendo sobre la relación entre la universidad pública y la empresa, en el año 2009, el rector de la Universidad de Costa Rica Henning Jensen (2009) planteaba que

la vinculación remunerada con el sector productivo puede concebirse como un proceso que otorga beneficios financieros y económicos, con el riesgo de una privatización del conocimiento público. Sin embargo, en tanto la universidad aplique principios propios del *ethos* científico y de una cultura académica, entre ellos los valores de la relevancia científica, la pertinencia social y la rentabilidad académica, dentro de un modelo de comunidad abierta, cuyos resultados y productos son de libre acceso, puede ella apoyar el proceso de inserción en la producción global. Este apoyo puede darse mediante la promoción de capacidades de absorción de conocimiento y tecnología de alta intensidad, además de la estimulación de políticas estatales que permitan sacar provecho, de manera socialmente responsable y solidaria, de ese potencial tecnológico.

Sin embargo, los productos impulsados por Auge producen lucro privado. Además, se trata de una estructura paralela dentro de la Universidad, cuyos proyectos no pasan por la fiscalización del Comité Ético Científico ni los pasos académicos que internamente se plantean para

proyectos de investigación o de acción social. Auge se desenvuelve a partir de redes nacionales e internacionales para el desarrollo de este tipo de actividades.

En el año 2012, Jensen señalaba:

lo que la Universidad debe hacer, y estamos en proceso de hacerlo, es fomentar en los estudiantes la capacidad emprendedora. Es correcto que la demanda de psicólogos, por ejemplo, ha disminuido significativamente. Pero de lo que se trata es de que ellos adquieran y desarrollen la capacidad de crear su propio negocio. (Pérez, 2012)

Y en 2014 se señalaba en una noticia que el Dr. Jensen comentó que algunas personas le han manifestado que de esta forma se le está abriendo la puerta al mercantilismo y al neoliberalismo:

Quienes así piensan no toman en cuenta que emprender significa realizar una tarea con empeño y que dadas la tasa de desempleo nacional superior al 9% y la de graduados de la UCR cercana al 4%, es necesario generar empleo y que las personas que estudian en nuestra universidad hagan algo con lo que aprenden. (Marín, 2014)

Por ello, siguiendo la política impulsada por Jensen, en el VII Congreso Universitario, que tuvo lugar en el año 2014, el director de Auge, Luis Alonso Jiménez (2014), propuso incluir en las políticas institucionales una serie de tareas relacionadas con la promoción del emprendimiento:

1.1.X (UNIVERSIDAD-SOCIEDAD) Propiciará la ejecución de proyectos emprendedores, derivados de su quehacer académico, para el beneficio de la sociedad y el estímulo de la movilidad social. 2.2.X (EXCELENCIA UNIVERSITARIA) Promoverá el emprendimiento como un eje transversal que contribuya a la mejora de la docencia, la investigación y la acción social. 3.3.X (COBERTURA Y EQUIDAD) Desarrollará opciones formales para que los estudiantes que deseen emprender puedan iniciar ese camino como parte de su formación académica. 4.1.X (GESTION UNIVERSITARIA) Estimulará

el desarrollo de proyectos de emprendimiento interno que contribuyan a una mejor gestión institucional.

Según el director de Auge

La aprobación de estas políticas permitiría:

- Crear un ambiente dinámico en el cual se cultiven las competencias emprendedoras en todos los niveles de la institución.
- Estimular la investigación aplicada, a través de la búsqueda de soluciones novedosas a problemas diversos, que proporcionen a los emprendimientos de una base científica y tecnológica que apoye su sostenibilidad.
- Estimular la excelencia en la educación universitaria, a través del uso de situaciones reales en el proceso de aprendizaje del alumnado, que estimulen el emprendimiento de todo tipo.
- Dar la opción a nuestros estudiantes de ingresar al mundo profesional como empleadores y no como empleados, a través de su participación en entidades (sin fines de lucro) o empresas (con fines de lucro), incubadas y aceleradas por la Institución.
- Generar una formación emprendedora que distinga a los graduados de la Universidad de Costa Rica como intra-emprendedores potenciales en las organizaciones que les contraten. (Jiménez, 2014)

Entonces, pareciera que estudiar una carrera por sí misma no es suficiente para que las personas “hagan algo”, sino que es necesario que se dediquen a otra cosa. Entre los emprendimientos que actualmente auspicia encontramos: empresas de servicios en recursos humanos, de administración de negocios, de servicios y tecnologías de la información, de mercadeo digital, de “carpooling” corporativo, de salud empresarial. También, encontramos empresas que ofrecen productos alimenticios, de belleza y aplicaciones para celular (Auge, 2020b).

Así, Auge ofrece apoyo para crear proyectos de emprendimiento, los cuales implican pagar matrícula y mensualidad, así como la posibilidad por optar una serie de fondos concursables llamados semilla mediante el Sistema de Banca para el Desarrollo. Se puede concursar por

fondos de \$10,000, \$12,000 y hasta \$40,000, según los gastos a cubrir y la fase del emprendimiento (Auge, 2020a).

Llama la atención que la mayor parte de las empresas auspiciadas tienen nombres en inglés y las páginas de las mismas están en inglés. Además, se trata de negocios que ofrecen productos no esenciales, que corren un gran riesgo a la hora de crisis económicas como la actual. Una muestra de la dificultad para que una de estas empresas pueda sobrevivir es el caso de las cafeterías “Hangar: Café para emprender”, de Auge, que abrieron en el año 2014 como un emprendimiento dentro de la Universidad, pero para el año 2020, incluso antes de la pandemia, debieron cerrar.

A través de Auge, proyectos como estos, supuestamente de alto interés del mercado y con una finalidad privada, terminan recibiendo fondos públicos y transformando los fines universitarios de lograr el bienestar colectivo. A partir de estas prácticas se legitima la idea de que la función de la universidad es formar empresarios.

La innovación y el emprendimiento son palabras puestas en boga por el neoliberalismo en donde rige un discurso gerencial, propio de la administración de empresas. La lógica de esto tiene raíces en lo que Foucault (2007) llama la racionalidad gubernamental del neoliberalismo. De esta manera, se busca generar esa capacidad de mercantilizar y ser mercantilizable; volviendo a Foucault (2007), “...si el individuo va a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es homo economicus” (292).

Como prueba del éxito de las gestiones de Auge y PROINNOVA, entre las ponencias presentadas al VII Congreso Universitario, también se encontraban las de dos jóvenes de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Costa Rica, quienes propusieron la “Creación de un fondo concursable para estudiantes de la Universidad de Costa Rica que están preparándose para obtener su primer pregrado o grado académico, con la finalidad de estimular iniciativas estudiantiles relacionadas con la innovación e investigación en sus áreas de estudio” (Valverde y Cubero, 2014) ya que, como vemos, aquí “el sujeto también es un ente activo en tanto el trabajo es una ‘conducta económica practicada’,

puesta en acción, racionalizada, calculada por la persona misma que trabaja” (Foucault, 2007, 263). Es más, siendo coherentes con el modelo de Universidad que se impulsa, tanto Auge como PROINNOVA son en sí mismos “emprendimientos” pues sus funcionarios deben buscar fondos externos para financiar su funcionamiento, incluso algunos de sus salarios.

Por supuesto, el estudiantado está buscando mejores condiciones para insertarse en el mercado desde el mismo momento en que se encuentra estudiando. Presionados por un mercado de trabajo altamente competitivo, ellos y ellas impulsan cambios que, a la larga, les somete aún más a los embates del neoliberalismo. Como señala Galcerán (2013):

la formación ligada al empleo pugna por construir una subjetividad acorde con las exigencias económicas y disciplinarias del mercado capitalista, una subjetividad que «interiorice los objetivos de la empresa, la obligación de [obtener] resultados, la gerencia por proyectos, la presión del cliente así como la constricción pura y simple ligada a la precariedad», es decir una subjetividad sumisa como única opción de supervivencia. (40)

A pesar de lo anotado arriba, estos cambios no se dan sin algún nivel de resistencia. Por ejemplo, en el mismo Congreso Universitario, la profesora Gabriela Arguedas presentó una ponencia que cuestiona el papel de PROINNOVA y Auge en la definición de políticas universitarias relativas a la propiedad intelectual.

Así, propuso: “Que el Consejo Universitario organice un espacio de debate académico informado sobre los efectos negativos y positivos del uso de instrumentos de propiedad intelectual para el licenciamiento de conocimiento producido a través de los proyectos de investigación de esta universidad, que no se limite a reproducir los discursos oficiales de las organizaciones internacionales como la OMPI o la OMC. Que PROINNOVA y Auge sean instancias que respondan a un órgano colegiado y que no se administren con el grado de autonomía y discrecionalidad con el que hasta ahora han operado. Que una comisión

especial, de carácter interdisciplinario estudie la efectividad y productividad y pertinencia de los objetivos y procesos que se vienen impulsando desde estas instancias. El propósito sería establecer no una política que cambie con cada administración, sino una política universitaria de largo alcance, que por supuesto, no pretende ser un resultado final sino un camino participativo. Que dicha comisión especial elabore una propuesta para una política universitaria sobre libre difusión del conocimiento y alternativas a la propiedad intelectual, tales como el fomento al dominio público, emprendimiento basado en Creative Commons, Open Access, y otras (Arguedas, 2014).

Como muestra de la tensión existente entre diferentes formas de concebir a la Universidad, tanto la ponencia de Luis Jiménez como la de María Gabriela Arguedas fueron aprobadas, sin embargo, la lucha es desigual y los recursos con que cuentan Auge y PROINNOVA, provenientes del financiamiento a la Universidad son sumamente importantes y se complementan con la estrategia de control mediante la evaluación, antes apuntada, con la gerencialización y con la precarización laboral.

c) La gerencialización

Dado que se trata de funcionar como una empresa, en la Universidad se toman medidas con el fin de ir reduciendo la participación del personal académico en la toma de decisiones o de convertir este en mero encargado de trámites. También se ha dado el incremento del uso de técnicas gerenciales con el fin de lograr eficiencia, eficacia, cuantificación y predictibilidad (Ritzer, 2015).

Estas medidas se empezaron a implementar a partir de los reglamentos ya existentes, como una forma de ir “poniendo orden” que se acentuó mediante la aprobación o no de plazas, proyectos, cursos y jornadas laborales, entre otras cosas, por parte de las diferentes Vicerrectorías a través de sistemas digitales.

Uno de los sectores más afectados con estas medidas viene a ser el personal docente interino, pues se fueron implementando lineamientos

para que docentes en condición de interinato no tuvieran a cargo funciones en ciertas comisiones de unidades académicas, o no pudieran asumir más de $\frac{1}{4}$ de TC en investigación o acción social si no tenían cursos asignados en alguna Unidad Académica. Como resultado, encontramos la reducción de jornadas por labores que terminaron siendo recargos sin pago.

De la misma manera, la digitalización, con múltiples softwares para cada actividad, con sus correspondientes capacitaciones, implicó un aumento en el control del trabajo y el incremento en el trabajo invisible, con un traslado de muchas labores administrativas al personal docente y la división de los procesos en pasos que, muchas veces, duplican el trabajo. Tal es el caso de formularios elaborados desde una perspectiva administrativa que no incorporan la realidad de los procesos de docencia, investigación y acción social y que, además, no solo hay que enviar de forma digital por un sistema, sino que también es necesario imprimir y hacer llegar en físico a una determinada oficina.

El resultado es la generación de una serie de rituales que legitiman la autoridad de las Vicerrectoras y los Vicerrectores, en particular, de la Vicerrectoría de Docencia y que redundan en la precariedad laboral, a la cual nos referiremos más adelante.

Esta posibilidad de concentrar las decisiones corresponde precisamente a un fin último de modificar el sistema organizativo de la Universidad. De hecho, durante el periodo de Henning Jensen, se hicieron intentos por crear o transformar órganos colegiados para que fueran de más fácil manejo de la Rectoría. En primer lugar, se conformó un Consejo de Decanos, que no tiene asidero en el Estatuto Orgánico de la Universidad de Costa Rica, pero al cual se le dio una serie de funciones de apoyo a la Rectoría.

Por otro lado, se intentó eliminar la Asamblea Colegiada Representativa, máximo órgano después de la Asamblea Plebiscitaria. Esta propuesta fue presentada por la Comisión de Reforma Integral del Estatuto Orgánico, que estableció como órganos políticos la Asamblea Universitaria y el Consejo Universitario y propuso la creación de un órgano deliberativo, el Consejo de Desarrollo Estratégico, conformado por

los exrectores de la Universidad de Costa Rica como miembros exofficio. Además, por:

a) Seis académicos con rango de catedrático y con más de veinticinco años de servicio, de reconocido prestigio y trayectoria académica, tres de ellos nombrados por el Consejo Universitario y tres por la Rectoría. b) Un miembro de la comunidad nacional nombrado por el Consejo Universitario a partir de un concurso abierto, según el reglamento respectivo. (Rojas et al., 2018, 15)

Si bien se decidió archivar la propuesta por 218 votos frente a 106, con 11 abstenciones, a pesar del mismo rector Jensen Pennington³, quedó clara la intención de transformar los órganos de decisión universitarios eliminando la representación de docentes y estudiantes (Asamblea Colegiada Representativa, 2018).

Si consideramos que la democracia universitaria está ya en cuestionamiento debido a que entre un 65 y un 70 por ciento del personal docente es interino y no puede participar en las decisiones de los órganos colegiados ni en la Asamblea Plebiscitaria en donde se elige a las autoridades, este cambio iba a dejar en manos de mucho menos personas todas las decisiones sobre la política universitaria, y a dar permanencia vitalicia a las personas que han ocupado la rectoría previamente.

d) Flexibilización laboral

La imposibilidad de participar en los órganos de decisión es una parte importante de la condición de interinazgo, pero no es la única. La otra es la flexibilización y consiguiente precariedad laboral que esta condición implica.

La precariedad laboral es un medio en que la Universidad reduce costos operativos, de ahí que la universidad corporativa haya aumentado de manera impactante este sector que ya forma parte del precariado a un 65 o 70%, junto con el personal terciarizado de los servicios llamados “no esenciales”, como los de limpieza y seguridad, cuyas condiciones laborales y salarios no se igualan a los que ostenta el personal contratado directamente por las instituciones de educación superior.

Así, encontramos diferentes categorías de docentes: las personas en propiedad o en Régimen Académico y las personas con contrato temporal. Entre estas últimas, está una mayoría también en diferentes condiciones: docentes en condición de interinato con continuidad o sin continuidad, personas contratadas en proyectos de vínculo remunerado cuyos contratos terminan en el momento en que el proyecto en que participan finaliza, y personas en plazas de apoyo de las Vicerrectorías cuya condición se establece también de antemano como transitoria. Las personas pueden ser contratadas por fracciones de jornada e incluso por horas, pudiendo desempeñarse de esa manera en plazas de diferentes Unidades Académicas, Facultades y Sedes, y pasando de plazas docentes a plazas administrativas para completar su jornada. Todo esto hace que no haya estabilidad ni posibilidad de planear el futuro, que se atrasen los pagos, que muchas personas no tengan vacaciones pagadas o acceso al Seguro Social por temporadas, con lo cual se afectan sus posibilidades posteriores de jubilación. Esta condición precaria en un sistema sumamente competitivo y con múltiples niveles jerárquicos favorece el control, la fragmentación, así como el acoso laboral y sexual, dificultando las posibilidades de organización y lucha.

La jerarquización entre docentes: “los interinos” y los que están en “propiedad” legítima en sí misma para unos y otros la idea de que el mérito individual es el que lleva al éxito, pues las condiciones laborales de los segundos representan el ideal al cual aspirar para los primeros. Pero esas condiciones laborales más estables se encuentran amenazadas también, a no ser que sean esos y esas docentes “transformados”, empresarios de sí mismos, que han encontrado la forma de moverse en el marco de la Academia con la lógica privada del mercado, haciendo contactos, obteniendo sobresueldos y transnacionalizándose.

Por otro lado, en el marco de los procesos de corporatización, encontramos un sistema en donde hay aquellas personas que pueden dedicarse a la investigación, quienes pueden competir y obtener un mayor estatus, ascendiendo en Régimen Académico y teniendo posibilidades de obtener financiamiento, premios y otros reconocimientos. Mientras que la gran mayoría de personas dedican

sus jornadas al trabajo educativo o a la acción social. Entre este último personal, encontramos a una mayoría de personas interinas y, en el caso de quienes se dedican a la acción social, una mayoría de mujeres, quienes a su vez son las más afectadas por situaciones de hostigamiento laboral y sexual.

Cuando se trata de cortar financiamiento en el contexto de la crisis financiera, son estos últimos sectores, junto con el personal de las sedes fuera del Valle Central quienes sufren un mayor impacto.

Situaciones similares de precariedad laboral en la Academia las encontramos ya desde hace tiempo en otros países como México (Gil, 2015), Canadá (Crow, 2008), en Europa bajo el Plan Bolonia (Fernández de Rota, 2009), en Australia (Connell, 2013), entre otros. Con respecto a el Reino Unido, Gill y Pratt (2013) señalan que esta población de trabajadores y trabajadoras que ubican en el área de la cultura y el conocimiento, o “cognitariado” (Mayos, 2013), “han sido identificados como los chicos y chicas del afiche del nuevo ‘precarariado’-- un neologismo que une los significados de precariedad y proletariado para dar sentido a una experiencia de explotación y a una nueva subjetividad política (potencialmente)” (Gill y Pratt, 2013, 26). Europa especialmente ha visto cómo estudiantes y docentes se han levantado en contra de las políticas neoliberales en la educación, incluido el Plan Bolonia, sin embargo, estos levantamientos masivos tomaron su tiempo para constituirse. En Costa Rica, a pesar de la existencia de un Comité de Personas Interinas de la UCR, son pocas las personas que participan, dadas las mismas condiciones precarias de su trabajo, la falta de tiempo y el miedo a las posibles sanciones.

Mientras tanto, nos encontramos con docentes, aspirantes a profesores en Régimen Académico que sufren las condiciones impuestas del trabajo precario, con sus consiguientes consecuencias. Gill y Pratt (2013) refieren a investigaciones con trabajadores culturales que apuntan a la disrupción de los ciclos vitales al estar sometidos, por periodos, a la carencia de trabajo, para luego, tener exceso de trabajo que afecta los patrones de sueño, la dieta, la salud y la vida social y, por consiguiente, pueden llevar al síndrome de *burn-out*, a la depresión y la ansiedad,

entre otros males emocionales y físicos en donde no hay separación entre trabajo y recreo.

En otro trabajo, Rosalind Gill (2009) se refiere al estrés, presión, vergüenza y frustración que sienten las personas en la academia británica debido a las demandas para publicar, ser evaluadas, investigar, etc. En este trabajo, ya no habla solamente de los docentes en condición de precariedad laboral, sino que se refiere a aquellas personas que supuestamente tienen su empleo seguro, quienes se encuentran en estado de estrés constante, el cual tiene efectos sobre el cuerpo y los estados emocionales, generando sentimientos de vergüenza, culpa y temor que se mantienen en secreto y solamente aparecen en espacios informales e íntimos.

En la UCR, la existencia de diferentes regímenes de contratación y la capacidad de mercantilizarse va creando castas de trabajadores, no solo entre los docentes pues aún más grave es la que se presenta con el personal de limpieza subcontratado y sometido a reglas laborales que violan sus derechos, todo bajo el amparo de la misma Universidad. La precarización laboral clasifica, separa y legitima en ese proceso la subyugación de las trabajadoras y los trabajadores universitarios.

Los cuatro mecanismos arriba señalados se enmarcan dentro de lo que se ha llamado internacionalización que, contrario a lo que se piensa, no se trata solamente de intercambio internacional de docentes y estudiantes, sino de acoplarse a la agenda de los organismos internacionales y de las universidades que lideran la apertura de los mercados de la educación superior a partir de consensos, en donde se construye una idea hegemónica de “excelencia” que ya está incorporada en la forma en que se piensa, siente y actúa la academia.

Las debilidades de la universidad-empresa en el marco de la crisis económica y la crisis sanitaria por el Covid-19

La universidad actual funciona con parámetros de éxito y productividad internacionales que ha ido aceptando recortes de presupuesto

en el marco de la crisis financiera que aqueja al país y a partir de la cual se generó una Ley para el Fortalecimiento de las Finanzas Públicas en 2018, que ha servido de marco para justificar el irrespeto a la Constitución de la República en materia de financiamiento de las universidades públicas. La reducción en el presupuesto universitario a partir del cobro del Impuesto al Valor Agregado (IVA) y el recorte de otros montos, así como la redirección de partidas, se correspondió con medidas internas que afectaron a personas interinas, sedes universitarias fuera del Valle Central, y a proyectos de acción social. En este último caso, desde finales de 2019 e inicios del 2020 se ha dado una persecución directa hacia Programas Institucionales de Acción Social.

En estas condiciones, la pandemia del Covid-19 tocó las puertas de las instituciones educativas y, la UCR, como otras, debió suspender labores presenciales a partir del 12 de marzo de 2020.

Así, de un día para otro, sin preparación y con avisos contradictorios de parte de las autoridades, se pasó a la virtualidad, se desalojó al estudiantado en las residencias estudiantiles, se redujeron montos de becas y se individualizó en el personal docente, administrativo y estudiantes la responsabilidad sobre la actividad universitaria, sin considerar las condiciones de acceso a internet, a equipos adecuados y si existía en sus hogares un ambiente propicio para trabajar y estudiar. Por ejemplo, debido a la división sexual del trabajo, las mujeres con una triple carga laboral se encontraron realizando todas las labores de producción y reproducción en un mismo espacio-tiempo. Mientras tanto, las personas terciarizadas vieron que se amenazaba con suspender el contrato con la empresa que presta servicios de limpieza, y asistentes en proyectos de vínculo remunerado, se encontraron con que también se suspendía su asignación de beca. Los proyectos de acción social se paralizaron y una gran cantidad de estudiantes retiraron cursos, mientras personal docente empezó a considerar la jubilación antes de tiempo.

Sin embargo, la Universidad se centró en seguir produciendo casi como si nada estuviera pasando. La Oficina de Divulgación de la UCR inició una campaña en donde presentaba como ventaja del trabajo remoto el ahorro de gastos

y la eficiencia que todo esto conlleva para la institución sin considerar que esos costos se han trasladado al personal y al estudiantado, y proponiendo que, ante la tensión presente en el contexto de la pandemia, simplemente se diga “basta” para eliminar los pensamientos negativos. Esto es un indicador de que la Universidad de Costa Rica no es humanista o crítica, que no está cercana a las comunidades, ni a los mismos sectores diversos que la conforman.

También se ha debilitado cada vez más la democracia universitaria, al punto que, debido a la pandemia, se suspendieron las elecciones para la rectoría y el Consejo Universitario procedió a nombrar a Carlos Araya Leandro como rector interino, seleccionado de entre los Vicerrectores nombrados por Henning Jensen Pennington, rector saliente. A su vez, estas dos personas escogieron a los nuevos vicerrectores del gobierno interino entre quienes habían sido más fieles a su administración. Todo esto en un contexto en el que miembros del gobierno y de la Asamblea Legislativa amenazan con cortar más el presupuesto, e incluso claman por eliminar la autonomía universitaria y hasta por cerrar las universidades públicas.

De esta manera, ni siquiera haberse convertido en una universidad-empresa permite a las universidades preservarse frente a los sectores más poderosos que buscan terminar el proceso de privatización y despojo. Además, existe poca oposición de sectores universitarios que podrían resistir, pero que se encuentran paralizados por la fragmentación, la crisis, la pandemia y una opinión pública que les reclama su distanciamiento y elitización propios del modelo que se ha venido implementando desde hace mucho tiempo.

Conclusiones

Los procesos de pacificación en países como El Salvador, Guatemala y Nicaragua favorecieron la implementación de las políticas neoliberales, posterior al embate que sufrieron las universidades a raíz de los ataques a docentes y estudiantes en el contexto de las guerras en Centroamérica. Aunque Costa Rica y Panamá no vivieron los procesos descarnados de

la guerra y postguerra, al día de hoy todos los países de la región están sufriendo la aplicación de políticas similares tendientes a la mercantilización de la educación.

En el caso particular de la Universidad de Costa Rica, la implementación de este modelo se ha venido realizando a cuenta gotas, lo que ha permitido que se establezcan una serie de prácticas y estrategias que poco a poco han legitimado un cambio en la concepción de la Universidad Pública. Entre ellas, la imposición desde arriba a partir de formas de evaluación del desempeño que privilegian que las unidades académicas vendan servicios y produzcan mercancías para el mercado, en muchos casos, generando patentes que privatizan el conocimiento desarrollado por la entidad pública, de manera que las empresas terminan definiendo la agenda universitaria. Al mismo tiempo, la estrategia hacia abajo implica cambiar el *ethos* universitario para que se conciba como la labor fundamental de la universidad el formar empresarios y satisfacer las demandas del mercado, todo esto en consonancia con organismos internacionales y grupos de poder político-empresarial.

En este proceso, el estudiantado se convierte en sujeto autogobernable, al mismo tiempo que el personal docente se ve expuesto a la precarización laboral que le obliga a competir y mercantilizarse en un marco en donde coexisten diferentes regímenes de contratación jerarquizados que van conformando castas de trabajadores. Tanto para el estudiantado como para el personal académico, la falta de tiempo es una constante para poder cumplir con las demandas del sistema socioeconómico que impone además la competencia y genera una serie de consecuencias negativas físicas y emocionales. Al mismo tiempo esta estrategia facilita una escasa participación que conlleva a la despolitización de la academia y a su separación de la sociedad.

Estos procesos se intensifican en el marco de la crisis económica y la pandemia del Covid-19. La perspectiva corporativa se impone, evidenciándose en las imágenes que se transmiten desde la Oficina de Divulgación de la UCR y a partir de una serie de medidas de las diferentes Vicerrectorías que maltratan al personal y al estudiantado, provocando un malestar

generalizado y la expulsión de estudiantes y docentes de la Universidad.

Al mismo tiempo, desde el grupos político-empresariales, el gobierno y la Asamblea Legislativa, se terminan de concretar los esfuerzos para privatizar finalmente a esta institución sin que exista resistencia desde los diferentes sectores universitarios, atrapados en la virtualización, fragmentados y creyendo que la “excelencia académica” les salvará.

Notas

1. Este artículo es uno de los resultados de la investigación desarrollada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica denominada *Estudio de casos sobre la internacionalización neoliberal de la universidad pública en Panamá, Nicaragua y Costa Rica: Subjetividad, conformidad y resistencia desde las Ciencias Sociales*, realizada durante el periodo 2018-2020. Se agradece el apoyo de Maricel Monge en la edición.
2. En aquel momento eran cuatro: la Universidad de Costa Rica, la Universidad Nacional Autónoma, el Instituto Tecnológico y la Universidad Nacional Estatal a Distancia.
3. Jensen planteó en la Asamblea Colegiada Representativa (2018, 37) que vio la Propuesta de Reforma Integral al Estatuto Orgánico de la Universidad de Costa Rica: “Si me permiten un breve comentario antes de darle la palabra a Esperanza, considero que archivar una propuesta como esta no es totalmente acorde con el espíritu de debate que deberíamos mantener en nuestra Universidad. Porque archivar es casi equivalente a silenciar y descartar para siempre. Sugeriría que en esta propuesta por lo menos se abra la posibilidad del debate, sea en el Consejo Universitario, sea a través de comisiones de esta Asamblea o también en los diferentes órganos que constituyen el gobierno de nuestra Universidad, entre ellos, el Consejo de Decanos. Es muy difícil hacerlo en este momento, sin embargo, si pudiéramos encontrar una síntesis de las diferentes propuestas, creo que sería lo más ponderado, parsimonioso y sabio de parte de esta Asamblea. Poder abrir el debate. Porque hay asuntos que se han tocado que requieren de una discusión amplia. Entre ellos, por supuesto, el lugar de la regionalización dentro de la arquitectura

institucional, la representación estudiantil. Qué vamos a entender por modernización, será una adecuación a principios neoliberales o será realmente una propuesta que nos lleve a una profundización de lo que consideramos sustantivo de nuestra Universidad. Entonces aquí hay muchas cosas que se han tocado y que son de gran importancia. Me parece que la vía del archivo o del silencio no es lo más propio de nuestra institución. Trataría más bien de abrir los espacios”.

Bibliografía

- Aguilar, M. (1999). La misión de la Universidad Latinoamericana ayer y hoy. La Universidad estatal en el contexto sociopolítico de la década de los 90. Contrarreforma universitaria. *Revista de Ciencias Sociales*. 42 (83), 31.
- Amable, M., Benach, J., y González, S. (2001). La precariedad laboral y su repercusión sobre la salud: conceptos y resultados preliminares de un estudio multimétodos. *Archivos de Prevención de Riesgos Laborales*. 4 (4), 169-184.
- Arguedas, M. (2014). *Replantear la comercialización de los resultados de la investigación científica que se realiza en la Universidad de Costa Rica, a través de los instrumentos jurídicos de la propiedad intelectual*. Ponencia presentada en el VII Congreso Universitario de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. <http://setimocongreso.ucr.ac.cr/sites/default/files/ponencias/egh-52.pdf>
- Asamblea Colegiada Representativa. (2018). *Acta de Sesión 144-2018*. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Auge. (2015). *¿Quiénes somos?* <http://auge.squarespace.com/about>
- _____. (2020a). *Capital Semilla*. <http://www.augeucr.com/es/impulsar>
- _____. (2020b). *Emprendimientos*. <http://www.augeucr.com/es/emprendimientos>
- Barquero, B. (abril, 2015). Expandillero de La Carpio asaltaba para drogarse, ahora es un emprendedor que aleja del crimen a los jóvenes. *CRHoy*. <https://archivo.crhoy.com/expandillero-de-la-carpio-asaltaba-para-drogarse-ahora-es-un-emprendedor-que-aleja-del-crimen-a-los-jovenes/nacionales/>
- Camacho, D. (1990). Las transformaciones de la Educación Superior Estatal en la década de los 70. *Revista de Ciencias Sociales*. 50, 64-65.
- _____. 2012. La autonomía universitaria, la vigencia del III Congreso Universitario y una obligada referencia a Rodrigo Facio. *Revista de Ciencias Sociales*. 4 (138), 11-20.
- Connell, R. (2013). *Neoliberalism and Higher Education: The Australian Case*. Universities in Crisis. Blog of the International Sociological Association (ISA). <http://www.isa-sociology.org/universities-in-crisis/?p=994>
- Crow, D. (2018). Precarious Employment and the Struggle for Good Jobs. *Global Research*. <http://www.globalresearch.ca/the-neoliberal-university/11223>
- Fernández de Rota, A. (2009). Universidad, neoliberalismo y capitalismo creativo. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*. 21 (1). <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909140005A/26203>
- Fernández-Savater, A. (febrero, 2016). Disciplinar la investigación, devaluar la docencia: Cuando la Universidad se vuelve empresa. *El Diario*. http://www.eldiario.es/interferencias/Disciplinar-investigacion-devaluar-docencia-Universidad_6_486161402.html
- Foucault, M. (1991). Governmentality. En G. Burchel, C. Gordon, y P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Galcerán, M. (2013). Entre la academia y el mercado. Las Universidades en el contexto del capitalismo basado en el conocimiento. *Athenea Digital*. 1 (13), 155-167.
- Gil, M. (2015). Profesores de tiempo repleto. *El Universal*. <http://www.eluniversal.com.mx>
- Gill, R. (2009). Breaking the silence: The hidden. En R. & Flood (Ed.), *Secrecy and Silence in the Research Process: Feminist Reflections*. London: Routledge.
- Gill, R. y Pratt, A. (2013). Precarity and Cultural Work in the Social Factory? Inmaterial Labour, Precariousness and Cultural Work. *The Precarious Labour in the Field of Art*. 13 (16), 26-40. http://www.e-flux.com/wp-content/uploads/2013/05/Precarity_cultural.pdf
- Goffman, E. (1972). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jensen, H. (2009). *La universidad pública y la empresa: ethos científico, cultura académica y ética empresarial*. Ponencia presentada en el Seminario “Las nuevas relaciones universidad-empresa

- en Iberoamérica: hacia un desarrollo integral y de cohesión social”, Fondo España-PNUD, Fundación Carolina y la Red Iberoamericana de Universidades por la Responsabilidad Social Empresarial (RedUNIRSE). Madrid, España.
- Jiménez, L. (2014). *Creación de políticas de apoyo al emprendimiento*. Ponencia presentada en el VII Congreso Universitario de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. <http://setimocongreso.ucr.ac.cr/sites/default/files/ponencias/vus-21.pdf>
- Jiménez, Y. (2013). Los efectos de la “Revolución Neoliberal” en la Educación Superior Mexicana. *Revista Universitaria*. 13.
- Leache, P. y Martínez, L. (2013). Gubernamentalidad neoliberal, subjetividad y transformación de la universidad. La evaluación del profesorado como técnica de normalización. *Athenea Digital*. 13 (1), 99-120.
- Llaguno, J. (2014). Esquema institucional de la innovación en la UCR. *Proyecto Investigación N° ED-3080*. Instituto de Investigaciones Sociales y Kioscos Socioambientales, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- López, O. (1999). La universidad estatal en el contexto sociopolítico de la década de los 90. Contrarreforma universitaria. *Revista de Ciencias Sociales*. 42 (83), 14.
- Marín, R. (2014). Rector presentó informe de gestión 2013-2014. *Noticias UCR*. <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2014/07/04/rector-presento-informe-de-gestion-2013-2014.html>
- Mayos, G. (2013). Cognitariado es precariado. El cambio en la sociedad del conocimiento turboglobalizada. En B. Ramón y G. De Castro, *Cambio social y cooperación en el siglo XXI. El reto de la equidad dentro de los límites económicos* (Vol.2, pp. 143-157).
- Monge, G. y Hidalgo, R. (1987). Torre de marfil o fábrica, una falsa disyuntiva: el caso de la Universidad de Costa Rica. *Revista de Ciencias Económicas*. 7 (2), 81.
- Montiel, N., Ulate, A., Peralta, L., y Trejos, J. (1997) La educación en Costa Rica ¿un sólo sistema? *Serie de Divulgación económica*. (28).
- Mora, J. (2011). Universidad, autonomía y democracia en la sociedad del conocimiento. Nuevos rumbos de la Educación Superior en América Latina: Bien público, autonomía e internacionalización. *Cuaderno de Ciencias Sociales*. (157), 17.
- Pérez, D. (2012). *Nuevo rector de la UCR propone aumentar innovación, creación de emprendedores y desarrollo tecnológico*. CAMTIC. <http://www.camtic.org/actualidad-tic/nuevo-rector-de-la-ucr-propone-aumentar-innovacion-creacion-de-emprendedores-y-desarrollo-tecnologico/>
- Porras, A. (2012). Pesadillas académicas, desafíos nacionales. *Pesadillas académicas*. Ciudad de Panamá.
- PROINNOVA. (2015). *Portada PROINNOVA*. <http://www.PROINNOVA.co.cr/contenido/>
- Rectoría de la Universidad de Costa Rica. (2016). *Acuerdo del Consejo Universitario R-42-2016*. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Redacción Universidad. (agosto, 2016). Kafka en Régimen Académico. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/opinion/kafka-regimen-academico/>
- Ritzer, G. (2015). *The McDonaldization of Society*. Los Angeles: Sage.
- Rojas, G. y Guerrero, L. (2014). Cada emprendimiento recibirá hasta €65 millones». *Noticias UCR*. <http://www.ucr.ac.cr/noticias/2014/05/01/cada-emprendimiento-recibira-hasta-65-millones/>
- _____. (2013). Emprendedores UCR dan a conocer sus proyectos. *Noticias UCR*. <http://www.ucr.ac.cr/noticias/2013/11/26/emprendedores-ucr-dan-a-conocer-sus-proyectos/>
- Rojas, Y. (2018). *Propuesta de Reforma Integral al Estatuto Orgánico de la Universidad de Costa Rica*. Unidad de Estudios, Consejo Universitario, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Saxe, J. (2001). Globalización, poder y educación pública. Aportes para una estrategia de reducción de la pobreza en Costa Rica. *Economía y Sociedad*. (15), 94.
- Universidad de San Carlos de Guatemala. (2015). *Desarrollo Histórico de la USAC*. USAC Tricentenario. <https://www.usac.edu.gt/historiaUSAC.php#pgug>
- Valverde, M. y Cubero, L. (2014). *Fondo concursable de la vicerrectoría de investigación para la investigación e innovación de estudiantes de grado y pregrado*. Ponencia presentada en el VII Congreso Universitario de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. <http://setimocongreso.ucr.ac.cr/sites/default/files/ponencias/qa-18.pdf>
- Vicerrectoría de Investigación. (2015). *VI -1628-2015 Documento Oficial*. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- _____. (2014). *Formulario de Evaluación*. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- _____. (s. f.). *Portal de la Investigación. VI-R006. Formulario de evaluación de la investigación para ascenso en régimen académico*. Universidad

de Costa Rica, San José, Costa Rica. <https://vinv.ucr.ac.cr/es/area-de-personas-investigadoras/tramites-y-formularios>

Carmen Caamaño Morúa (carmen.caamano@ucr.ac.cr). Psicóloga y doctora en Estudios Culturales, Latinoamericanos, Caribeños y de los latinos en EE UU por la Universidad de Albany, SUNY; Nueva York. Además, cuenta con una Maestría en Estudios Psicoanalíticos de la New School for Social Research de Nueva

York. Docente de la Escuela de Psicología e Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica. Autora de “Arriba y abajo: la experiencia transnacional de la migración costarricense a EE UU” entre otros textos sobre migración, transformaciones neoliberales en las universidades públicas y género.

Recibido: 14 de junio de 2020
Aprobado: 21 de junio de 2020

Javier Corona Fernández

La universidad frente al paradigma eficientista de la educación neoliberal y tecnocrática

Resumen: *El presente artículo propone una reflexión en torno a la formación universitaria del siglo XXI en el marco de la globalización capitalista. Para ello, analiza la manera en que la universidad ha sido sometida a criterios de eficiencia en un marcado contraste con la idea de educación emancipatoria. Por último, pone énfasis en la urgente situación que viven las sociedades contemporáneas que enfrentan un creciente deterioro en el mundo de la vida y el papel que la educación superior tendría para contribuir al conocimiento y eventual superación de la marginación y la pobreza extremas.*

Palabras clave: *Educación. Emancipación. Teoría crítica. Universidad.*

Abstract: *This paper proposes a reflection on the university formation of the 21st century in the context of capitalist globalization. To do this, it analyses how the university has been subjected to efficiency criteria in marked contrast to the idea of emancipatory education. Finally, it emphasizes the urgent situation of contemporary societies facing increasing deterioration in the world of life and the role that higher education would have in contributing to the knowledge and eventual overcoming of extreme marginalization and poverty.*

Keywords: *Education. Emancipation. Critical Theory. University.*

Con una edad que ronda ya los nueve siglos, en un sinuoso itinerario que la ha colocado numerosas veces en la entraña de acontecimientos históricos, la Universidad no sólo es una de las más longevas instituciones de la civilización, sino que, desde su creación, ha constituido un crisol en el que se fraguaron los elementos del sentido de realidad que recorrió el mundo medieval. En el momento de su fundación, la universidad actualizó el saber antiguo y luego, a través del paradigma moderno, llega hasta nuestros días conservando y transmitiendo el acervo de una existencia milenaria. Sin embargo, en detrimento del fin que le dio origen –crear una comunidad de aprendizaje y amistad–, en las últimas décadas la universidad se ha visto cercada, como sucede con la mayoría de producciones culturales, por los criterios y mecanismos de eficiencia y rentabilidad propios de una empresa mercantil, a tal grado que sus integrantes se definen no como individuos que a través del conocimiento buscan cultivar su espíritu y formar su personalidad, sino como clientes que interactúan en un mercado en el que se venden y compran servicios educativos con toda la problemática que este tipo de intercambio acarrea.

Sobre este fondo, el presente trabajo propone una reflexión en torno a ciertos aspectos que definen las condiciones de la educación universitaria en el siglo XXI en el marco de la globalización capitalista. Su abordaje está dividido en tres apartados: el primero de ellos, titulado “La compulsión instrumentalista por una educación



competitiva”, da cuenta de la manera en que, en el apogeo globalizador, la educación ha sido sometida a las restricciones de los mercados, las agencias de calificación, los organismos financieros internacionales y los tratados de libre comercio propios del neoliberalismo; el segundo apartado, que lleva por lema “Idea universal de una educación emancipatoria”, recupera aquellos elementos que permitían ver en la universidad las posibilidades de realización de una vida estimable y digna, propia de una sociedad que quiere reconstruirse y de seres racionales que han propuesto la idea de libertad como horizonte de realización que aún valdría la pena mantener; por último, el tercer apartado, “El aliento de una educación inclusiva”, pone énfasis en la urgente situación que viven las sociedades contemporáneas que, como la mexicana, se enfrentan a un deterioro social que ha sumido a prácticamente todas sus instituciones en una vorágine de la cual ni siquiera la universidad se mantiene a salvo. Aquí hacemos una reconsideración de algunos postulados recogidos por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), como una instancia que, más allá de las limitaciones de una institución que podría considerarse fallida a la vista del imperio monetarista que hoy priva, pretende articular –con más pena que gloria–, las directrices de una política internacional de paz y, a través de la educación, superar la marginación y la pobreza extremas, lo cual ofrece líneas de orientación que cabría criticar al interior de la vida universitaria.

La compulsión instrumentalista por una educación competitiva

Soy completamente de la opinión de que la competencia es, en el fondo, un principio opuesto a una educación humana. Creo además también que una enseñanza que discurre en formas humanas no puede tender en absoluto a reforzar el instinto de competencia. Por esa vía tal vez puedan educarse deportistas, pero, desde luego, no personas libres de toda barbarie.

T. W. Adorno

Un primer trastrocamiento de la educación universitaria en nuestros días se evidenció al colocar como prioridad la atención al cúmulo de procedimientos de certificación en boga, en los que se evalúa la pedagogía no por sus alcances formativos, sino con base en “rúbricas”, “indicadores” o “estándares” idóneos para cuantificar la competitividad del servicio prestado. La influencia ejercida por esta idea de “universidad-empresa”, que surge al despuntar el siglo XIX en el contexto de la nueva ciudad industrial ya contaminada y negruzca, se generaliza en los años ochenta del siglo XX como expresión consumada de las tendencias neoliberales que marcan la pauta de la vida social mediante la primacía de la lógica del mercado, la libre operación de las leyes de la oferta y la demanda y la autorregulación del sistema productivo. Este sometimiento íntegro al mercantilismo, ha hecho que la actual burocracia universitaria que ocupa los principales puestos directivos tenga el deplorable honor de personificar la cosificación de la conciencia en un nivel sin precedentes, en cuya prospectiva la educación como formación de la personalidad cedió sus espacios a la mera capacitación de la mano de obra industrial, y la burocracia administrativa, presa en las redes de la multifuncionalidad de grupos de trabajo compite por alcanzar estándares de calidad internacionales. Ese es el rostro actual de la universidad.

Dicho fenómeno de oscurantismo, que irónicamente se verifica entre el sector de la población que posee estudios de “nivel superior”, da cuenta de la enajenación a la que pueden llegar los seres humanos. Basta con ver cómo la clase que pretende dirigir la educación del siglo XXI antes que vislumbrar la construcción de una sociedad distinta desde el espacio que la universidad permitiría, ha puesto como su meta principal el anhelo de tener un sistema de gestión de calidad diseñado para responder a las exigencias consumistas de la sociedad contemporánea. Para semejante modelo de universidad no interesa la investigación que evalúa previamente la huella ambiental al generar conocimiento aplicable, sino la innovación productivista que incrementa la riqueza a cualquier costo, respondiendo así a los criterios de rentabilidad impuestos por los organismos que regulan el mercado globalizado

de los bienes y servicios. Pero esta visión no es privativa de la universidad, inunda el ámbito educativo en todos sus niveles, por ello vemos cómo periódicamente los responsables de la educación esperan con una mezcla de temor, entusiasmo y ansia, acceder a los mecanismos de evaluación que para este propósito han diseñado las instancias internacionales comandadas por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), fundada en 1961, con sede en Francia.

Para los participantes, la publicación de resultados llega a causar conmoción, sea que se logren los estándares reservados para los exitosos y triunfadores, para los dueños de premios e incentivos; o, por el contrario, se les califique como perdedores y fracasados. Cabe advertir que no sólo los directivos de instituciones educativas caen en este marasmo generado por la calificación obtenida en las evaluaciones, también los gobernantes de los más variados países suelen estimar las políticas públicas de su gestión a partir del resultado alcanzado. Tal es el caso de América Latina, zona en la que las universidades públicas tienen el compromiso de ampliar la cobertura y contribuir a que la equidad en la educación sea una realidad para un mayor número de pobladores. Bajo esta premisa progresista, el acceso a una formación de calidad permitiría vislumbrar mejores condiciones de vida para la población y superar, en cierta medida, la violencia y destructividad que caracteriza a las sociedades de la región. No obstante, más allá del resultado conseguido en un examen, también es justo reconocer que la educación en esta demarcación del planeta se enfrenta a graves problemas como el abandono escolar, escasa eficiencia terminal, bajas tasas de titulación, rezagos en infraestructura, entre otros. De manera que, pese al avance registrado en las últimas décadas, persisten dificultades que impiden estructurar un sistema educativo pertinente y de excelencia.

Por otra parte, en la organización curricular se tienen que redoblar esfuerzos para ir al ritmo de las transformaciones de la sociedad y de las expectativas de las jóvenes generaciones que se enfrentan a un mundo con pocos espacios para el desarrollo profesional. Esta exigencia de competitividad que ha escalado niveles sin precedente,

ha provocado también que a últimas fechas la educación universitaria se dirija prioritariamente a integrar su planta académica con la contratación de profesores con estudios de posgrado (un estándar de calidad), lo que posibilita dar un mayor impulso a la investigación, pero con ello se ha desestimado el trabajo docente y, por lo tanto, se puede apreciar un grave declive en la formación de profesionistas en áreas estratégicas que diversos sectores de la sociedad demandan. Uno de los grandes retos que destacan los especialistas es equilibrar la generación de conocimiento con la transmisión y divulgación de éste; asimismo, se requiere compensar la habilitación en saberes y prácticas ancestrales, con la actualización permanente en áreas de desempeño laboral que conllevan responsabilidad civil. Aunado a lo anterior, se ha tenido que reconocer la necesidad perentoria de instrumentar programas específicos para ir reemplazando al profesorado que espera contar con una digna jubilación al cabo de años de servicio, pero al que se le quiere endosar el quebranto en el sistema de pensiones, pasando a un segundo término lo que en su vida activa los profesores dieron a la sociedad.

Si bien es justo reconocer que no son tiempos para albergar alguna brizna de optimismo porque sería una falta de respeto a las miles de víctimas de la violencia y la crueldad imperantes en todo el mundo, cabría afirmar que –en una lectura un tanto apologética– a los ojos de la sociedad la universidad se ha ganado un lugar específico como espacio multidisciplinario que divulga el conocimiento y contribuye a su avance, propiciando instancias de reflexión en prácticamente todas las ramas del saber humano. Además, la universidad ha tenido, al paso de los siglos, una tarea social y política primordial asentada en la defensa de la autonomía de la razón, el derecho a la libre búsqueda de la verdad y la custodia del patrimonio cultural. En nuestros días, cabría preguntarse si esa imagen perfecta corresponde o ha correspondido alguna vez a la universidad real.

Sin embargo, en el siglo XXI la educación universitaria, además de la férrea red de la administración que la constriñe, está atrapada por dispositivos de coerción que han dañado el eje primordial de la convivencia humana que en sus espacios tenía lugar, cerrando las

posibilidades de emergencia de un pensamiento crítico que pudiera estar a la altura de las necesidades y reclamos del mundo actual. En este aspecto, como fiel expresión de su época, en algunos países más que en otros, la universidad se ha visto amenazada en su interior por severos problemas de marginación, que han puesto de manifiesto la violencia de género que priva en una institución patriarcal y autoritaria que ha dirigido el conocimiento no hacia la emancipación de la humanidad, sino hacia la explotación de la riqueza sin importarle la destrucción de la biósfera. A partir de la industrialización, la universidad está atravesada por el afán de dominio y, por lo tanto, no puede situarse por encima de la problemática mundial que la circunda.

Por si fuera poco, en el proceso enseñanza-aprendizaje existen problemas de fondo que urge afrontar, como la progresiva informatización que inunda las aulas, haciendo del aprendizaje una maraña de datos y, por otro lado, la creciente compulsión por las evaluaciones que, a través de un baremo “universal”, pretende cuantificar el “rendimiento académico” sin detenerse a considerar la realidad concreta de individuos y comunidades. Los esquemas que formulan los expertos en innovación educativa se pierden en la búsqueda de la eficiencia traducida en resultados medibles y justifican su trabajo enumerando todas las fortalezas identificables para una población que de manera directa demanda una escuela convincente. Por su parte, los evaluadores promulgan a los cuatro vientos las recomendaciones positivas que se desprenden de la adecuación de la dinámica escolar al modelo neoliberal, en el que el conocimiento es la mercancía *ad hoc* para consolidar aquello que los versados asumen como logros inobjektivos de un mundo cambiante y cada vez más digitalizado, que cuenta con una fuente inagotable de datos para consulta, que se incrementa cada segundo y que erróneamente se cree que está “al alcance de todos”, como si las profundas desigualdades económicas fueran una ficción. De esta manera, constatamos una vez más que el camino al infierno suele estar plagado de buenas intenciones o de autoengaños, según sean las gafas que se utilicen para leer las “bondades” de la nueva planificación educativa en la “sociedad del conocimiento”, metáfora ésta que

goza de gran aceptación entre quienes ven con naturalidad la conversión del conocimiento en la mejor mercancía, en la palanca del desarrollo e impulso hacia la productividad, herramienta que bate fronteras y coloca en la bolsa de valores los activos de las empresas situadas en la vanguardia de la innovación.

Entre las frases hechas y desgastadas que anegan los planes y programas de estudios –fórmulas que en los últimos años se han actualizado para responder a los retos de *capacidad* y *competitividad* académicas–, podemos citar una serie de maravillas que, desde las lujosas e inteligentes oficinas de los funcionarios universitarios han sido estructuradas en función de la planificación por objetivos y resultados medibles, conducidos –claro está– desde la óptica de una prospectiva empresarial, mercantil y optimista. De manera que, en un ejercicio de autoelogio que pretende ser objetivo, los funcionarios en turno enuncian las fortalezas que es preciso cuidar para dar cuenta de una gestión acorde con la época, que demanda ideas brillantes para triunfar y adueñarse del mundo. Entre los apotegmas de la calidad total en la educación se pueden enumerar los siguientes ejemplos:

1. El Plan de Estudios cumple con el perfil de egreso que marca el Modelo Educativo por *competencias* y define los conocimientos y habilidades para que los egresados puedan desarrollarse con éxito en el campo laboral, asumiendo el rol de líderes.
2. Los egresados consideran que su formación les faculta para la construcción y comprensión de conceptos y la resolución de problemas, pero no en un plano teórico o abstracto, sino de liderazgo y organización, lo cual es un rasgo que valoran los empresarios y, en general, los empleadores.
3. Los estudiantes conocen oportunamente los programas de cada asignatura, la capacitación que les aporta y los criterios cuantificables de su evaluación.

Esta lista de bien intencionados deseos y autoengaños se complementa con otra serie de buenas prácticas y sugerencias, cuya aceptación es axiomática para ser cada vez mejores y más

profesionales. Para tal efecto han proliferado toda suerte de instancias evaluadoras que, a partir de un jugoso contrato, acreditan la calidad de los programas educativos; así, fundamentan, mediante un instrumento de medición, su idoneidad en función de las exigencias del mercado y, si como es de esperarse, se cumplen los estándares, indicadores o rúbricas de calidad, entonces se otorga el galardón de reconocimiento en una ceremonia formal y vacía que nada tiene que ver con la educación, sino con una mal entendida política de logro de metas y objetivos de calidad que más parece una comedia de autoelogio. Además, estos organismos de evaluación se permiten sugerir recomendaciones que han de ser puntualmente seguidas como condición *sine qua non* para ir por el pavimentado camino del éxito. Entre las más preclaras recomendaciones, podemos enumerar las siguientes:

1. Es necesario hacer más flexible el Plan de Estudios y ampliar la oferta de cursos optativos como respuesta a las puntuales demandas de los empresarios y administradores.
2. Se sugiere incluir en el mapa curricular asignaturas de administración, pues en su estructura se muestra un vacío, lo cual propicia una formación incompleta de cara a las exigencias del mercado laboral.
3. Fomentar desde el plan de estudios las estancias en empresas y la movilidad académica, fortalecer liderazgos para que los estudiantes sean emprendedores y desarrollen sus iniciativas.

Desde luego que, para un criterio formado en el litigio empresarial, algunas de esas recomendaciones no tendrían por qué ser desechadas sin más, pues ¿quién podría estar en contra de una buena educación y de mejores oportunidades de vida para la población? Empero, el problema que adolecen en su propio contexto es que tales indicaciones están alineadas, desde su origen, con un juego de lenguaje guiado por esos parámetros que rinden culto a la nueva religión del mercado mundial en la que pasa a segundo plano la vida individual de las personas.

Idea universal de una educación emancipatoria

*Allí donde crece el peligro,
crece también la salvación.*

Hölderlin

Es innegable que la mercadotecnia ha ampliado sus márgenes de operación arrasando todo lo que encuentra a su paso. No obstante, el planteamiento de una opción distinta también puede caber en el espacio de una educación universitaria, a pesar de todos los lastres con los que en la actualidad carga. La formulación de una alternativa humanista tiene que ver asimismo con la existencia de una subjetividad crítica, considerada como la mejor característica que pudo emerger de la sociedad moderna, la cual no sólo ha producido la fascinación por el dinero. La subjetividad todavía posee, en el proyecto de Theodor W. Adorno, una órbita esclarecedora en medio del nuevo oscurantismo que rodea a la sociedad contemporánea. Como pensador dotado de un agudo sentido de la crítica, Adorno sabe muy bien que no todo puede ser desechado como inservible en el añejo curso de la educación, pues la crítica misma carecería de sentido si no valorara los elementos que subyacen en aquello que cuestiona. En *Educación para la emancipación*, apelando a un filósofo como Kant, Adorno abre un nuevo frente en ese camino de lucha y resistencia propio de la subjetividad crítica, que puede llevar a la transformación del estado de cosas imperante.

La exigencia de emancipación parece evidente en una democracia. Para precisar esta cuestión voy a referirme sólo al comienzo del breve tratado de Kant titulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (“Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”). Ahí define la minoría de edad, y con ella también la emancipación, diciendo que esta minoría de edad es autoculpable cuando sus causas no radican en la falta de entendimiento, sino en la falta del valor y de la decisión necesarios para disponer de uno mismo sin la dirección de otro. “La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad autoculpable”. Considero

que este programa de Kant, al que ni con la peor voluntad podría acusar nadie de oscuro, sigue estando hoy sumamente vigente. (Adorno, 1998, 115)

En nuestros días la nueva minoría de edad consiste en sucumbir ante esa idea de educación promulgada por el neoliberalismo. En efecto, la vigencia de la reflexión hecha por Immanuel Kant a propósito de la actualidad de la filosofía conduce a la revaloración de un campo formativo como las humanidades que, a últimas fechas, ha estado un tanto oculto en el espesor del mundillo universitario y al que la maquinaria académica acusa de rezago e inactualidad, de poca o nula pertinencia al no tener suficientes estudiantes para justificar su razón de ser. Bastaría con pensar en el golpe dado por Jair Bolsonaro al sistema educativo de Brasil al iniciar la segunda década del siglo XXI, para darse cuenta de lo que sucede, en mayor o menor medida, en universidades e institutos de investigación que viven bajo la soberanía del llamado “índice de impacto”, rasero que tasa la importancia de una investigación y, al mismo tiempo, se erige como condición de sobrevivencia en los escaparates de los supermercados que inundan la sociedad del conocimiento. En el caso de la Filosofía y, en general, de las humanidades, el ojo del mercader las ve con menosprecio, a pesar de ser un suelo fértil de saber milenario, origen de la universidad como institución, pero que ahora apenas sobrevive con una estrategia no de crecimiento sino de resistencia, a causa de que su carácter es opuesto al reduccionismo de la razón instrumental. Las llamadas por Wilhelm Dilthey “ciencias del espíritu” son disciplinas que no gozan de buen cartel a la vista de los criterios de eficiencia y productividad que prevalecen en muchas esferas gubernamentales encargadas de dictar las políticas de educación. Para estas instancias su utilidad no es visible, e incluso llegan a ser fuente de problemas, según dicen los tecnócratas, por la crítica que incomoda a los funcionarios y políticos que medran al interior de las universidades públicas. Paradójicamente, en nuestros días las humanidades y las ciencias sociales ante la opinión pública empiezan a recuperar su lugar como piezas clave en la cultura,

pero también, por desgracia, este repunte se da generalmente en épocas de crisis social como la que estamos viviendo, en la que de manera cada vez más recurrente emergen expresiones sobre la ausencia de parámetros de orientación para la vida práctica impregnada de violencia y miedo.

Es evidente que la sociedad de nuestra época se encuentra enferma y que su estado de salud se reporta grave. Si la medicina se encarga de curar las enfermedades fisiológicas con un diagnóstico previo, las humanidades deben encargarse de hacer ese diagnóstico precursor a todo intento de curar los males de la sociedad. Mas debe cuidarse de prescribir recetas fáciles, ya que los padecimientos de la vida colectiva deben ser tratados por medio de la autonomía de la voluntad y del pensamiento, puesto que aquí el síntoma del malestar está referido a las creaciones culturales y a su historicidad. En un escrito intempestivo publicado en 1798 titulado *El conflicto de las facultades*¹, Kant da cuenta de la importancia que reviste la lucha continua y comprometida por la libertad intelectual, uno de los rasgos característicos de su personalidad como profesor universitario. Aquí el filósofo de Königsberg señala reiteradamente el valor que la filosofía tiene como búsqueda del saber de manera desinteresada, y lo hace en el momento en que inicia el ascenso productivista de la sociedad industrial. Por ello, en una aparente inactualidad, *El conflicto de las facultades* expone el punto de vista de nuestro autor respecto a la filosofía como investigación de la verdad. Además, dicha obra no sólo es la ocasión para pronunciarse una vez más acerca de la *Aufklärung* y su consigna central como valor para pensar por cuenta propia, sino que le permite establecer su posición respecto al saber y, sobre todo, respecto a la universidad y dentro de ella la jerarquía que corresponde a la Facultad de Filosofía, cuya tarea política consiste en la defensa de la autonomía de la razón, el derecho a la libre investigación y la conservación del patrimonio cultural; asimismo, le da pie para advertir sobre los peligros del militarismo y la guerra como obstáculos al avance espiritual de los pueblos.

Si tomamos como referencia lo que Kant traza en *El conflicto de las facultades*, es claro que el rasgo propio de la universidad es la

formación humanística y, en esta acepción, no cabe duda de que es un producto cultural que reviste una importancia vital desde hace muchos siglos. Como institución transversal, la universidad ha sido a la vez testigo y protagonista en la historia humana y representa un modelo de pensamiento que se ha mantenido porque alude a una comunidad encargada de recuperar y sistematizar el saber y proyectar la educación para el mundo venidero, a pesar de que con el desarrollo de la industria se haya utilizado como el taller que provee la mano de obra calificada. Pero no por ello renunció al sentido de la crítica, que mantuvo como frente de resistencia ante los embates del feroz mercantilismo que prohió el dominio colonialista y condujo más tarde al abismo de la destrucción en las guerras mundiales, en las que abiertamente se utilizaron los recursos y el conocimiento generado en las universidades y centros de investigación, haciendo converger ciencia y política en un mismo afán de dominio.

La Primera Guerra Mundial fue llamada la guerra de los químicos. Su principal experto en esa disciplina fue Fritz Haber, un Nobel alemán que descubrió cómo fijar el nitrógeno —es decir, cómo extraerlo del aire y utilizarlo en la fabricación tanto de fertilizantes como de explosivos— y luego dirigió la primera guerra química a gran escala inundando las trincheras francesas de gas cloro. Hasta el fin de la guerra, los ejércitos británico, francés y alemán utilizaron no sólo cloro, sino también fosgeno, cianuro de hidrógeno, cloruro de cianógeno y sulfuro de etilo diclorado (o gas mostaza), entre otros, y la guerra química mató o hirió a un millón de soldados. (Finkbeiner, 2007, 33)

Después de sobrellevar tanta destructividad, las comunidades universitarias de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo merced al impulso de los movimientos estudiantiles, recibieron una nueva carga de vitalidad dándole rostro a una idea de universidad solidaria y cercana a la gente, como la formulada por Kant cuando se pregunta acerca del mejoramiento moral de la humanidad. Una universidad que, paradójicamente, también se nutrió de conceptos, actitudes y formas de resistencia tomadas de pensadores a los que en su

momento no les dio cabida en sus espacios, como sucedió con Marx, Nietzsche o Benjamin, entre otros. La universidad es ejemplo de un fenómeno en constante transformación, que pertenece a la cuenta larga del tiempo y que ahora parece ahogarse tanto por el embate externo del poder económico y político que no ha cesado de asediarse durante más de dos siglos, como por los recientes vicios internos de una convivencia dañada.

No obstante, la rememoración del pasado que puede recaer en lo idílico, no debe hacer que la conciencia pierda de vista el dinamismo y fugacidad que conlleva la vida cotidiana, como tampoco es dable caer en la imagen de un mundo bucólico suspendido en el tiempo. Es importante tener presente que, a diferencia de la idea que se tiene de cómo transcurrir la vida en la Edad Media cuando surgieron las universidades, o en el despunte del industrialismo moderno, el siglo XXI se caracteriza por la vertiginosidad de los fenómenos, el hiperdesarrollo científico y tecnológico, y por el despliegue de la razón cognoscitiva en una infinita variedad de emplazamientos que hacen inconmensurable la idea de universidad a través de las épocas más allá de los hilos de continuidad que consigan formularse.

Por lo común se acepta que la cultura ha sido siempre un extenso mosaico de saber y creatividad en diversos campos de desarrollo y, pese a los esfuerzos que han hecho algunos filósofos y científicos por abatir el abismo que media entre las múltiples disciplinas, aumenta la incomunicación entre las humanidades y la investigación científica, como si ambas no fuesen expresión de la inventiva humana en su devenir histórico. Pero cabría preguntar por qué, a pesar de tanto conocimiento y de una exuberante productividad aportada por la religiosa disciplina del trabajo, lo que prevalece es un estado de descomposición social, una condición tal de ruina y quebranto que lleva a concluir que el conocimiento no ha servido más que para dominar la naturaleza. ¿Dónde está la raíz de esta deshumanización? Para una de las más fecundas expresiones de la filosofía contemporánea, la que identifica su procedencia en la raíz fenomenológica del primer tercio del siglo XX, existe una dilucidación posible de este estropicio de la civilización y no se requiere salir del plano de la reflexividad para

acceder a ella, ya que ese extravío consiste en la reducción positivista de la ciencia a un simple repertorio de hechos; contracción que arrebató a la ciencia su más profunda significación humana al poner énfasis sólo en la prosperidad de la inventiva industrial ligada a la ingeniería, y porque en su interés por nombrar y contar esta posición positivista excluye el problema del sentido y del valor de la existencia, problema metafísico del que según su criterio no vale la pena ocuparse. El debate entre positivismo y crítica tuvo en la universidad una de sus principales arenas de confrontación, espacios que por desgracia el militarismo no tardó en ocupar para llevar la investigación científica a los umbrales de la máxima barbarie.

La Segunda Guerra Mundial fue, por el contrario, la guerra de los físicos. A finales de la década de 1930 y principios de la de 1940, físicos británicos y estadounidenses desarrollaron el radar. La tecnología consistía en una breve emisión de ondas de radio que rebotaban sobre un blanco y regresaban al emisor; cronometrando el tiempo de retorno de esa emisión de ondas, se podía calcular la distancia que mediaba hasta el mencionado blanco. Aquello permitió que, por primera vez, se pudiera localizar a un enemigo invisible e inaudible; aviones, misiles, barcos y submarinos en emersión pasaron así a ser detectables desde lejos y en plena noche. Más o menos por la misma época, los físicos europeos averiguaron que el núcleo de un átomo podía escindirse y que en dicha escisión (o fisión) se liberaban cantidades ingentes de energía. Entre físicos, las noticias vuelan con gran rapidez y atraviesan sin problemas las fronteras nacionales, así que, de forma casi inmediata, todos se dieron cuenta de que la energía procedente de la fisión —y, en concreto, de la fisión de una cierta variante del átomo de uranio— podría aprovecharse para fabricar bombas de extraordinaria potencia. (Finkbeiner, 2007, 33-34)

Con la escalada bélica, la ciencia fue apartada del camino que durante mucho tiempo tuvo y, después de dominar la naturaleza, se utilizó para destruir contrincantes en la disputa por

la abundancia, fenómeno que la autorreflexión crítica de la filosofía pronto evidenció. Así lo expone Edmund Husserl en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, libro que, en el análisis de la situación que prevalece en la educación actual, no puede menos que resultar esclarecedor y fascinante. Se trata de un manuscrito que data de mediados de los años treinta, pero publicado por vez primera en 1954, obra con la cual Husserl toma el pulso al sentido de realidad del mundo contemporáneo mediante el diagnóstico del estado que guarda su rasgo más característico: el conocimiento científico.

Tomemos nuestro punto de partida en un cambio de valoración general con respecto a las ciencias, ocurrido a fines del último siglo. Este cambio no se refiere a su carácter científico, sino a lo que ellas, a lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX, toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la “prosperity” debida a ellas, significó un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. (Husserl, 1984, 11)

En un camino opuesto al seguido por el criterio positivista, en palabras de Husserl la formación filosófica propone un modo de concebir el conocimiento que no ha de excluir el “mundo circundante”, que es el terreno real donde vive y actúa el ser humano. La filosofía se concibe como un fenómeno histórico de vital importancia, pero también representa una tarea abierta, perenne, inagotable, infinita, que consiste en la intención de crear una humanidad que llegue a un estado supremo de toma de conciencia de su realidad cósmica e histórica, mediante el cultivo de una forma de pensar que le lleve a revertir el reduccionismo de los métodos empíricos que no le han permitido al ser humano descubrirse como sujeto creador de su entorno, como artífice de su mundo circundante. Contrario a los prejuicios en boga, Husserl señala que el conocimiento científico no es ajeno a esta trama de fenómenos

que configuran el mundo circundante, pero los métodos del positivismo empleados para clasificar hechos muestran su propia limitación al darle exclusividad a la problemática lógico-objetiva, y por ello no permiten alcanzar la realidad intersubjetiva de lo humano, pues para tales emplazamientos el hombre es un mero objeto en un mundo de cosas. Por ende, la cuestión de la libertad, los valores, las finalidades y todos aquellos conceptos que son a su vez interrogantes esenciales en filosofía, no pueden ser elucidados con los métodos de explicación causal, de la misma manera que las ciencias naturales no pueden colocarse al margen de las más urgentes necesidades humanas.

El cambio de la apreciación pública fue inevitable sobre todo después de la guerra, y en la joven generación se transformó poco a poco, como sabemos, en un sentimiento hostil. En el desamparo de nuestra vida —así oímos decir— esta ciencia nada tiene que decirnos. Justamente las cuestiones que excluye por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a conmociones que ponen en juego su destino en nuestros tiempos infortunados: las cuestiones acerca del sentido o del sinsentido de toda existencia humana. (Husserl, 1984, 11)

Se impone entonces la necesidad de un camino distinto y riguroso, que posibilite el acceso a esos núcleos esenciales de la realidad humana inserta en un mundo que requiere tanto de una explicación causal de los fenómenos, como de una comprensión de la finalidad que articula la existencia. Según Husserl, la cientificidad plena y auténtica se aboca al estudio de la complejidad del *mundo de la vida*, sabiendo que su examen posibilita y reclama diversas problemáticas que sin duda son distintas entre sí, pero que a la vez están relacionadas. Tal cientificidad plena y auténtica, que no es otra que la filosofía, ha de ocuparse del infinito cruce de eventos agrupados bajo el título de *mundo de la vida*, sabiendo que a esas tareas les corresponde un tratamiento conjunto.

Con todo, es justo señalar también, con un énfasis quizá mayor al que se esperaría de otras disciplinas, que de parte de las humanidades se

requiere de un esfuerzo de comprensión para abatir ese distanciamiento provocado por una fragmentaria idea de ciencia y así poder expresar lo que para la humanidad significa ésta, no como un saber cultivado por un reducido núcleo de especialistas, sino como una producción del propio espíritu humano, como una forma de pensamiento que, si se comprende en un horizonte ontológico, permite colegir que la investigación científica ha configurado un sentido de realidad sin precedentes, que no se reduce a inventar una nueva maquinaria. Por ello es inadmisibles que a estas alturas de la historia se mantenga todavía esa separación de saberes y disciplinas.

El aliento de una educación inclusiva

Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres y las mujeres, es en la mente de los hombres y las mujeres donde deben erigirse los baluartes de la paz.
Constitución de la Unesco

Respecto a la actitud que en el ámbito de la educación universitaria hoy cabe asumir —lo que significa plantear la vigencia de un modelo de educación como el representado por la universidad—, desde nuestro punto de vista, en la teoría crítica de raíz frankfurtiana se encuentra un concepto de educación que consiste en construir los vasos comunicantes de una comunidad unida en su diversidad desde un elemento colectivo que arraiga en la comprensión de la radical importancia que tiene para todos los seres humanos el análisis de la vida cotidiana y las diversas formas en que se despliega; análisis que vislumbra rutas distintas que son, a su vez, recorridos de una inmensa búsqueda de significados y de conexiones entre las personas. Se trataría ahora de establecer senderos de exploración a través de la cotidianidad de todos aquellos vínculos intersubjetivos que determinan la construcción de los imaginarios sociales y personales, rudimentos no sólo necesarios, sino imprescindibles para intentar superar la espiral de violencia y destructividad que ha tomado por asalto los más diminutos pliegues del mundo de la vida.

En efecto, de la vida cotidiana es de donde se desprende toda la serie de conductas abyectas que a la sazón conforman el mundo circundante, pero también de la vida cotidiana es de donde surgen las actividades consideradas como superiores, aquellas que corresponden tanto a la percepción inmediata como a la reproducción de la realidad, la ciencia, el arte y toda la gama de complejas relaciones sociales, económicas y creativas que, en forma de necesidades, se plantean los seres humanos y les permiten crecer, para luego retornar en forma de distintos requerimientos que se vuelcan de nueva cuenta en la vida cotidiana de manera más enriquecida. Dado que el espíritu humano asimila los nuevos saberes y las nacientes expresiones del arte para incorporarlas al bagaje científico y cultural, dando lugar a formas superiores de objetivación, la interacción entre la ciencia y la vida cotidiana es más íntima de lo que solemos creer, los problemas que se plantean a la ciencia nacen directa o inmediatamente de la vida cotidiana, y ésta se modifica con la aplicación de los resultados y los métodos elaborados por la ciencia. La fecundidad de la realidad de la vida cotidiana se ubica, entre otros horizontes, en medio de dinámicos extremos: entre la rigurosidad de lo científico y la sensibilidad de lo estético.

Al respecto, resulta inevitable aludir una vez más a Kant, figura emblemática en la historia del pensamiento, quien escribió una obra que al paso de los siglos ha adquirido una dimensión trascendente: *Hacia la paz perpetua*, que en 2020 cumple 225 años de su publicación. Texto en el que el filósofo de Königsberg propuso una reflexión sobre las relaciones entre los Estados y dio pie para articular los inicios de una unidad entre las naciones después del holocausto ocurrido a mediados del siglo XX. Los principios contenidos en este escrito han sentado las bases para la creación de instituciones y formas de vida, al grado que hoy se puede afirmar que la filosofía de este pensador es parte del acervo cultural de la humanidad. Como sabemos, en el plano internacional hay una célula activa (que no sin dificultades) se empeña en formular vías posibles para acceder a una vida racional por medio de la educación y la paz, tal como aquella obra kantiana plantea. Así, frente a los criterios

productivistas de la OCDE, que funestamente ha dictado por mucho tiempo las directrices de la educación, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)² con todas las vicisitudes que puedan reconocerse en una institución de esta naturaleza, nominalmente representa, en oposición a la guerra, el anhelo humanista que aún mantiene un proyecto educativo emancipatorio. Con esa aspiración, en distintos momentos a lo largo de su historia ha suscrito, por encargo de la organización que representa, una serie de documentos vectoriales dignos de análisis que, a últimas fechas y a contracorriente de aquella tendencia empresarial, no han dejado de marcar ciertas pautas para intervenir en los temas de marginación social y orientar la idea de una educación liberadora e incluyente.

Las expectativas con que inició el siglo XXI y los tipos de sociedad que se empezaron a definir en las primeras décadas del nuevo milenio, han vuelto a poner a la educación en la principal línea de interés para organizaciones públicas, privadas y de origen ciudadano, lo mismo que para individuos y comunidades de las más variadas dimensiones, desde la esfera familiar o local hasta el propio concierto de las naciones. Hoy en día la creciente conflictividad social ocupa los encabezados de noticias en el transcurrir de la vida corriente, que se desplaza al ritmo de una existencia que hace mucho tiempo no tiene instantes de relativa calma. Esta vastísima acumulación de problemas ha llevado a una nueva convocatoria para discernir las directrices de la educación y, con ello, de la racionalidad posible ahora y para los próximos años. Estamos hablando de una racionalidad que se vislumbra cada vez más urgente al advertir el carácter endémico de la violencia en todo el territorio de México o el drama humanitario de las grandes migraciones en Centroamérica y África, así como la destrucción que reina en regiones como Siria, merced a la beligerancia que parece imposible de sofocar o el terrorismo en tierras de Medio Oriente, Europa y Estados Unidos.

La urgente situación global condujo a la realización del Foro Mundial sobre la Educación en 2015, celebrado en Incheon, Corea del Sur, que produjo un documento rector que es la

Declaración de Incheon (Unesco, 2016) y que en ciertos sectores –si bien minoritarios– se ha seguido de cerca para determinar los significados de la educación más allá de parámetros de eficiencia y productividad, pero sin descartar el papel de la educación en las posibilidades de obtener un trabajo digno. El tema convocante es tan enorme como vital: Educación 2030. Aquí se planteó la reflexión sobre las esperanzas y posibilidades de una educación inclusiva, equitativa y de calidad, propulsora de un aprendizaje a lo largo de la vida. El objetivo del encuentro fue reafirmar la visión en pro de la *Educación para Todos*. Este foro permitió hacer un balance general, pero reafirmó también la voluntad que establece el derecho a la educación y su interrelación con los otros derechos humanos fundamentales. Sin embargo, más allá del reconocimiento que al iniciar los trabajos de esta convención se hizo por los esfuerzos realizados en distintas latitudes para ampliar la cobertura educativa, del mismo modo en las conclusiones del foro se aceptó que se está muy lejos de haber alcanzado la educación para todos. Como toda institución aquejada por la burocratización, la Unesco puede ser cuestionada en su actuar e incluso en las posiciones políticas asumidas en un momento determinado, pero ha mantenido la idea de la educación como un *derecho* y no como un *servicio*, lo cual hace diferencia respecto a la intencionalidad puramente económica que en materia de educación defienden la OCDE o la Unión Europea (UE). En este sentido, se estima que en el mundo hay alrededor de 60 millones de niños en edad de cursar la educación primaria que no asisten a la escuela. Esta cifra es mucho más preocupante que los últimos resultados de la prueba PISA dados a conocer por la OCDE en diciembre de 2019 en un informe que recoge los puntajes de la evaluación aplicada a 39 millones de adolescentes de 79 países. La abismal diferencia entre la cantidad de niños sin educación y los estudiantes que fueron evaluados, de entrada revela la desigualdad que hay en la educación y en la manera selectiva de distribución de los recursos materiales que se destinan para este fin, pues mientras los gobiernos se enorgullecen, avergüenzan o angustian por los resultados obtenidos –ya que de ello depende la posición

privilegiada de la burocracia en el poder–, cabría preguntarse a quién le interesa esa prueba, quién la financia y cuánto cuesta. En tanto los analistas políticos se desgañan en reclamos por el deplorable nivel educativo que registran los países de Latinoamérica, valdría la pena meditar en el floreciente negocio que para numerosas empresas representan las evaluaciones y certificados de calidad que circulan por doquier. Para poder inscribirse en ese “prestigioso” examen internacional que aplica la OCDE, según la prensa que ha registrado los últimos resultados: “Los países tienen que abonar al secretariado de PISA 50.000 euros anuales durante cuatro años y correr con los gastos en su país. Se calcula que un país pequeño invierte 75.000 euros cada año y uno grande 300.000 euros” (El País, 2019).

Si multiplicamos dichas cantidades por cuatro años y luego por setenta y nueve países participantes en la última evaluación, no resulta difícil comprobar que es un negocio muy jugoso, que supone no sólo grandes ganancias para la OCDE, sino que se utiliza también coercitivamente para dictar las políticas educativas de los países en desarrollo si quieren ingresar, con cierta posibilidad de triunfo, en el mercado mundial del trabajo y la productividad, ya que de los resultados obtenidos se desprenden lineamientos que son acatados como un axioma de la ciencia económica. En esta línea de análisis, los defensores del eficientismo educativo pregonan que el campo laboral se extiende en el horizonte como una pradera abierta en la que los más aptos encontrarán las mejores ofertas en el competitivo mercado de la fuerza de trabajo cualificada. Importa indicar a este propósito que los últimos resultados revelan que son los países asiáticos los que más altos puntajes obtienen, consecuencia inobjetable de la disciplina y atenta vigilancia que se ha tenido en la educación básica y, desde luego, del capital invertido en el sistema escolar. Mas cabría preguntar si al mismo tiempo en estos países se ha accedido a una educación realmente formativa que conduzca a una sociedad superior y preferible a la de los demás países que no encuentran consuelo al verse menos favorecidos por los puntajes en la ponderada prueba PISA. Un dato importante que puede poner las cosas a contraluz es el que ofrece la Organización Mundial

de la Salud (OMS), que registra los no menos elevados índices de suicidio en el grupo etario de 15 a 29 años, lo que representa la segunda causa de muerte entre la juventud (Organización Mundial de la Salud, 2020). A este respecto, no puede ignorarse el hecho de que entre los países que mayor tasa de suicidios tienen, se encuentran algunos de los que mayores puntajes han obtenido en la multicitada evaluación, lo cual nos revela que la información y la habilidad para resolver pruebas académicas no necesariamente encarnan una formación para la vida.

Tal vez hoy sea difícil encontrar una institución escolar que no tenga, enmarcada y colgada en la pared de una oficina cualquiera, en su declaración de principios, la visión profunda de transformar las vidas mediante la educación, reconociendo así el importante papel que ésta desempeña como motor principal del desarrollo. Para todo país que tenga en su horizonte el arribo a una sociedad diferente de la actual, el compromiso es insoslayable con una agenda de la educación que sea integral, que permita, como lo enuncia la Unesco: “Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos” (Unesco, 2016). Pese a los embates del neoliberalismo –de los que la Unesco no está a salvo–, esta visión se inspira en una concepción humanista de la educación y del desarrollo; en una formación basada en los derechos humanos y en la dignidad, la justicia social, la inclusión, la protección de la niñez, la diversidad cultural, lingüística y étnica, y la responsabilidad y rendición de cuentas. Más allá del reconocimiento o descrédito que golpea a las instituciones, convenimos en que se trata de una educación universitaria en la más amplia acepción del término, que se empeña en mantenerse a contracorriente de una noción educativa que concibe a la universidad sólo como empresa lucrativa. Para una propuesta humanista, la educación tiene que ser identificada no como un servicio que busca optimizar sus procedimientos para lograr la “calidad total” y el galardón de las certificaciones, sino como un bien público, un derecho humano fundamental y base para garantizar la concreción de otros derechos. La educación tiene que ser un factor esencial para

la paz, la tolerancia, la realización humana y el desarrollo equilibrado con el medio ambiente; pero, paralelamente, es también la clave para lograr el empleo y la erradicación de la pobreza. En consecuencia, la educación no se reduce a mediciones y parámetros de eficiencia y productividad, sino que es reconocida como cimiento de una sociedad equitativa, incluyente, que impulsa la excelencia humana –la *areté* como propuso la vieja concepción griega– dentro de un enfoque holista del aprendizaje a lo largo de toda la vida.

En la actualidad se ha tenido que subrayar una y otra vez la importancia que tienen la inclusión y la equidad como piezas centrales en la agenda de una educación transformadora, que haga frente a todas las formas de marginación y que combata las desigualdades en el acceso a los frutos del conocimiento. En esta interpretación, a pesar de los resultados que hoy podemos constatar en el avance de los estándares, rúbricas o indicadores de calidad, es justo reconocer que ninguna meta educativa puede considerarse como algo logrado, a menos que se haya conseguido para todos, de ahí que el compromiso por ampliar la cobertura educativa siga siendo una prioridad. Luego, es preciso instrumentar políticas, planes y contextos de aprendizaje que eliminen la discriminación y la violencia en las escuelas. México acusa en nuestros días las lamentables consecuencias del descrédito en los centros universitarios por la violencia y acoso sufrido por las mujeres a manos de profesores, funcionarios, trabajadores, estudiantes y autoridades que han hecho de los centros de educación superior los lugares predilectos para traficar con el poder en beneficio personal y de grupo, en una forma de conducta propia de pandillas de delincuentes que mutuamente se protegen a sabiendas de que han actuado mediante la agresión, el sometimiento y la intimidación. Por ende, la premisa para cualquier análisis que considere el campo de la educación ha de partir del axioma siguiente: en sus esferas directivas, “la educación superior” en México se encuentra al ras del suelo.

Sin embargo, sería injusto omitir que en algunos sectores minoritarios prevalece un potencial de pensamiento crítico que no actúa bajo el principio de dominio, sino que, a contracorriente de las tendencias hegemónicas,

sigue luchando por la emancipación posible y deseable. En esta perspectiva, la educación aún fomenta la creatividad y el conocimiento; todavía garantiza la adquisición de capacidades como la lectura y la escritura, y sigue dando pie al desarrollo de aptitudes analíticas, a la solución de problemas teóricos y prácticos y posibilita otras habilidades cognitivas, estéticas, interpersonales y sociales de alto nivel. Asimismo, propicia el desarrollo de valores y actitudes que habilitan a los individuos para estar en mejores condiciones de llevar vidas plenas, tomar decisiones con conocimiento de causa y responder a los desafíos locales y mundiales mediante la formación para el desarrollo, pero sin descuidar el equilibrio con el medio ambiente y, en el ámbito político, una educación así concebida daría pie para compensar el llamado déficit de ciudadanía que, en una democracia representativa, ha colocado en el gobierno a los individuos que destacan no por su capacidad de gestión y trabajo en favor de la comunidad a la que representan, sino por su mezquindad, oportunismo y avaricia.

Por lo demás, al destacar la importancia de la formación en materia de derechos humanos, tampoco puede esquivarse el hecho de que la llamada de atención que han puesto ante nuestros ojos los grupos feministas da cuenta de la desigualdad real en todos los aspectos, razón por la cual se requiere de un mayor acceso a la vida universitaria en condiciones de igualdad para que la investigación científica abone y fomente el arribo a una cultura plural y emancipadora. De la misma manera, es importante reconocer el valor que adquiere la determinación de que se ofrezcan vías de aprendizaje flexibles y reconocer los conocimientos que han sido adquiridos mediante la educación no formal. Si el verdadero impacto de la inteligencia y el conocimiento se comprueba siempre en la vida práctica, hemos de aceptar entonces que el cerebro no es para pensar, sino para actuar. Como diría Marx (1974):

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su

pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*. (7-8)

Este principio, formulado por un filósofo como Marx que cree en la virtud del trabajo para el crecimiento de la personalidad y la emancipación social y política, hace énfasis en la necesidad de vincular el trabajo productivo con la educación en una relación equilibrada. En la actualidad esto significa velar porque todos los jóvenes y adultos alcancen mayores niveles en alfabetización y que adquieran habilidades en y para su vida práctica, lo cual constituye todavía una tarea por cumplir para que la educación haga más llevadera la existencia y contrarreste la marginación que ha hecho presa de los grupos más vulnerables.

Si la apropiación del conocimiento ha de tener una dimensión práctica, paralelamente la educación superior no debe desatender el fortalecimiento de la investigación científica especializada, lo mismo que la creatividad que impulsa un pensamiento integrador, que ve en la tecnología no un mal necesario, sino la ocasión para aprovechar sus complejos dispositivos y facilitar la comunicación, reforzando los diversos sistemas educativos en la articulación de un programa de alto impacto en la difusión del conocimiento, lo mismo que en el acceso a la información y el aprendizaje efectivo, todo lo cual sólo puede lograrse con un acompañamiento más eficaz de parte de la esfera directiva y operativa de las instituciones. Pero para que esta pretensión se cumpla, las autoridades ejecutivas de las universidades tienen que actuar para la comunidad a la que se deben y no para ocupar momentáneamente una posición y de ahí saltar a otras de mayor jerarquía, pedestales que a menudo les han servido para oprimir y vejar a sus subordinados cuando la oportunidad se presenta. Si el oportunismo se ha convertido en el rasgo de la administración educativa en México, contrarrestar esa práctica es la principal tarea política por realizar.

Si bien aún falta mucho por hacer en materia de respeto y dignificación de la vida colectiva al interior de las instituciones educativas, en otro aspecto, el nivel de productividad y de consumo

que se han alcanzado hasta el momento merced a la industrialización, puede cegarnos para observar que un gran porcentaje de la población no escolarizada vive en zonas afectadas por conflictos permanentes, y que las numerosas crisis sociales, la violencia, los desastres naturales y las pandemias continúan perturbando las posibilidades de educación y desarrollo en estas zonas marginales que, para mayor crueldad, a menudo colindan con regiones opulentas en todo el mundo. La respuesta posible sería desarrollar sistemas de educación más inclusivos, flexibles y con capacidad de adaptación para satisfacer las necesidades de los niños, jóvenes y adultos en estos contextos, en particular de las personas desplazadas y de los refugiados, quienes han visto afectada de raíz su convivencia. Nunca estará de más subrayar la necesidad de que la educación se imparta en entornos de aprendizaje sanos, que brinden apoyo y seguridad a sus participantes.

Otro aspecto importante es que en el siglo XXI también es necesario formar para la superación de las catástrofes, ya sea en la problemática referida al medioambiente, la salud o en cualquier otra emergencia; siempre será un acierto estructurar una educación que permita abrigar la esperanza de que es posible recuperar y reconstruir los entornos naturales devastados por el industrialismo, el consumo desmedido, la enfermedad, la delincuencia o la guerra. Cabría imaginar una educación que aliente el desarrollo de capacidades para la reducción global de riesgos y mitigue sus efectos, haciendo menos ostensible la huella civilizatoria que es también una huella de barbarie.

La responsabilidad fundamental de aplicar con éxito la agenda de la educación al 2030 corresponde en primer lugar a los gobiernos y a los distintos márgenes de autoridad escolar desde el nivel básico hasta los posgrados. Pero hay una corresponsabilidad que ha de asumirse con plena conciencia de reciprocidad por todos quienes hemos accedido a una educación universitaria. Lo que nos ha faltado es el empeño para desplegar un trabajo de enlace entre las piezas que integran la comunidad en nuestros distintos contextos y hacer un atento seguimiento de lo que acaece en los planos mundial y regional de cara

al propósito común de una educación liberadora. Sólo con una contribución integral podrá ser factible la aplicación de una agenda colectiva en materia de educación que tenga en su perspectiva la tarea urgente de transformar el mundo.

La puesta en marcha de este proceso que apunta hacia una educación con tales características, exige el diseño de políticas y planes de trabajo adecuados; pero, sobre todo, ante el crecimiento de las instituciones universitarias y el peligro de su burocratización, el gran desafío es instrumentar mecanismos eficientes para lograr estos objetivos. Claro está que los proyectos que con seriedad se propongan para la consecución de una educación de esta envergadura deben ir acompañados de un aumento significativo y bien planeado de recursos económicos.

Colofón

A un lustro respecto a la celebración del Foro de la Unesco (2015) sobre educación, sería ingenuo creer que este organismo internacional por sí mismo va a cambiarle el rostro a las sociedades. Esa iniciativa es de algún modo una especie de *Idea regulativa* en el significado kantiano, empero, por encima de la credibilidad que puedan tener las instituciones, lo esencial es que la educación asuma el compromiso de transformar vidas mediante una nueva visión formativa. Resulta imperativo impulsar el papel cardinal de los estudiantes en el proceso de aprendizaje, pues son quienes constituyen, a fin de cuentas, el *sujeto* facultado para llevar a cabo la transformación deseable por ser la base que posee una mayor credibilidad. La generosidad que siempre les ha caracterizado, hace que los estudiantes representen, en cada contexto, una fuente renovada de talento y creatividad, factores que garantizan la producción de conocimiento según la coyuntura que el horizonte de realidad pone por delante. Las cualidades propias de la juventud estudiantil deben originar el cambio en la conciencia individual y colectiva. El ámbito académico requiere de una visión emplazada en una constelación dinámica en la que deje de haber discordia y se acceda a la colaboración entre la ciencia, la técnica, el arte, las ciencias

sociales y las humanidades; pero también se necesita de un ambiente propicio que dé cauce al entusiasmo colectivo por la investigación. La estrategia en nuestros días puede ser similar a la que siguieron los movimientos sociales de los años sesenta y setenta: frente al militarismo, pacifismo. Si el mundo tira hacia el creciente individualismo, por dialéctica negativa el reto será entonces construir un espacio de unidad que eduque en la tolerancia y promueva la adición de los esfuerzos personales que convergen en toda casa universitaria. Quizá sólo por esta razón la universidad debe ser cuidada y defendida.

El mundo de feroz competencia del presente puede tener todavía en la universidad una forma de convivencia lúdica y creativa, en la que la risa supla al enojo, a condición de que logre poner en práctica los valores universales que presume. Mas para ello debe ser capaz de superar el autoritarismo y los vicios de una estructura intolerante y patriarcal, para abrir la puerta a una época que no se caracterice por el miedo y el abuso, sino por la solidaridad. Si en la universidad hay conciencia de que el mundo tiene que reinventarse, sólo en los estudiantes late el corazón de una nueva época.

Notas

1. Obra que reúne textos escritos con anterioridad a la fecha de su publicación pero que tuvo que esperar mejores tiempos debido a la censura que Kant padeció durante el periodo de Federico Guillermo II.
2. “Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura fundada el 16 de noviembre de 1945. Aunque ya en 1942, en tiempos de guerra, los gobiernos de los países europeos que se enfrentaban a la Alemania nazi y sus aliados se reunieron en el Reino Unido para la Conferencia de Ministros Aliados de Educación (CAME). La Segunda Guerra Mundial estaba lejos de terminar, pero estos países estaban buscando formas de reconstruir sus sistemas educativos una vez que se restableciera la paz. Muy rápidamente, el proyecto creció en tamaño y luego se hizo universal. Por propuesta de la CAME, se convocó en Londres, del 1 al 16 de noviembre de 1945, una Conferencia de

las Naciones Unidas para el Establecimiento de una Organización Educativa y Cultural (ECO/CONF). Tan pronto como terminó la guerra se inició la conferencia. Reunió a representantes de 44 países. Decidieron crear una organización que encarnara la cultura de paz. En su opinión, la nueva organización debería afianzar la ‘solidaridad intelectual y moral de la humanidad’ y, al hacerlo, evitar el estallido de otra guerra mundial” (Unesco, 2020).

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Ayala, R. (2016). *Marxismo y globalización capitalista*. San José: Ediciones Perro Azul.
- El País. (diciembre, 2019). Guía práctica para no perderse en el informe PISA. https://elpais.com/sociedad/2019/11/29/actualidad/1575054983_818362.html
- Finkbeiner, A. (2007). *Los jasones*. Barcelona: Paidós.
- Holderlin, F. (2014). *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Husserl, E. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios Ediciones.
- Kant, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . (2004). *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Losada.
- Marx, K. (1974). *Tesis sobre Feurbach*. Moscú: Progreso.
- Organización Mundial de la Salud. (2020). *Datos y cifras sobre el suicidio*. https://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/infographic/es/
- Unesco. (2016). *Educación 2030: Declaración de Incheon y Marco de Acción para la realización del Objetivo de Desarrollo Sostenible 4: Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000245656_spa
- . (2020). *Sobre la Unesco*. <https://es.unesco.org/about-us/introducing-unesco>

Javier Corona Fernández (cofeja@ugto.mx) Doctor en Filosofía Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Departamento

de Filosofía Universidad de Guanajuato. Libros como autor: “La irrupción de la subjetividad moderna”, 2007. “Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica”, 2008. “T.W. Adorno”, 2018. Libros como coordinador y coautor: “Complejidad y pensamiento crítico”, 2009. “Complejidad. La encrucijada del pensamiento”, 2012. “Ensayos sobre pensamiento mexicano”, 2014. “Perfiles y perspectivas del pensamiento

complejo”, 2015. “Samuel Beckett: la mostración de lo inefable”, 2015. “Los usos de la dialéctica. El pensamiento filosófico de José Revueltas”, 2016. “Poder y subjetividad: emplazamientos para una reflexión sobre el presente”, 2019.

Recibido: 14 de junio de 2020
Aprobado: 21 de junio de 2020

Adriano Corrales Arias

La universidad pública bajo ataque neoliberal

Resumen: *El siguiente artículo busca incentivar la discusión en torno a las amenazas contra la universidad pública así como su necesaria defensa. Se hace un recuento histórico de los orígenes de la universidad occidental y del devenir de la universidad pública costarricense. Se destacan los ataques y amenazas procedentes de la contrarreforma neoliberal desde los años ochenta del siglo pasado. Dichos ataques y amenazas se refuerzan ante la presencia de sectores que al interior de las universidades apoyan y apuntalan las “reformas” que plantea la contrarreforma. Esas actitudes y acciones, más los ataques, se solapan con luchas parciales en defensa, ciertamente, de importantes derechos humanos y civiles, pero olvidando o menospreciando los objetivos estratégicos de la lucha política en favor de las grandes mayorías. Finalmente, se hace una propuesta hacia la “pluriversidad” y para la creación de un sistema universitario costarricense único e integrado.*

Palabras clave: *Universidad. Neoliberalismo. Autonomía.*

Abstract: *The following article seeks to encourage the discussion about threats against the public university as well as its necessary defense. A historical account is made of the origins of the western university and the future of the Costa Rican public university. The attacks and threats coming from the neoliberal counter-reform since the eighties of the last century stand out. These attacks and threats are reinforced by the presence of sectors within the universities*

that support and underpin the “reforms” proposed by the counter-reform. These attitudes and actions, plus the attacks, overlap with partial struggles in defense, certainly, of important human and civil rights, but forgetting or underestimating the strategic objectives of the political struggle in favor of the great majorities. Finally, a proposal is made towards “pluriversity” and for the creation of a single and integrated Costa Rican university system.

Keywords: *University. Neoliberalism. Autonomy.*

Prolegómenos

Se juzga que la universidad occidental (*universitas magistrorum et scholarium*) nace en *Bolonia*, Italia, en 1089, aunque recibe el título de universidad hasta 1317. Le siguen la de *Oxford*, Inglaterra (1096) y *París*, Francia (1150), entre otras. Sin embargo, la primera que ostentó el título de universidad en Europa fue la de *Salamanca* en España (1253), gracias al edicto de Alfonso X de Castilla y de León. Las primeras universidades americanas fueron establecidas por el imperio español durante la colonia; Inglaterra, Portugal y otras potencias coloniales menores no fundaron universidades en América. La primera universidad instituida oficialmente, de acuerdo a la normativa jurídica impuesta por la monarquía española, fue la *Real y Pontificia Universidad de San Marcos*, en Lima, Perú; es la actual *Universidad Nacional Mayor de San*



Marcos, fundada por “cédula real” el 12 de mayo de 1551. Se considera la más antigua del continente al mantener un funcionamiento continuo desde el siglo XVI.

No obstante, la universidad como centro de estudios superiores se remonta más allá en diferentes regiones y culturas, incluso en *Nuestra América* precolombina donde hay evidencias de este tipo de centros en las culturas mesoamericanas y andinas. *La Universidad Imperial de China*, por ejemplo, se funda en el año 124 a.C. durante la dinastía Han; la misma contaba con cinco cátedras. En la Antigua Grecia se recuerdan el *Liceo* y la *Academia*, o la ciencia helenística con el *Museo* y la *Biblioteca de Alejandría*. Se debe poner atención también al legado pedagógico y científico de Roma, así como a la ciencia y conocimientos de la era árabe/musulmana, responsables en mucho, probablemente más de lo que sabemos, del *Renacimiento* y la creación, precisamente, de las primeras universidades europeas.

El *Manifiesto de Córdoba* escrito por la “Juventud Argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica” en junio de 1918, es la primera reforma a la universidad decimonónica y colonial misma que, no obstante haber formado a las élites independistas del siglo XVII y XIX, se había encerrado en un claustro conservador y corrupto. Si bien el movimiento estudiantil cordobés se produjo como reacción frente a una universidad especialmente conservadora, elitista, medieval, decadente y corrupta como la cordobesa de la época, las banderas que se levantaron entonces fueron retomadas a lo largo de todo el subcontinente, convirtiéndose en un importante punto de partida para el avance de la universidad latinoamericana del siglo XX y de sus perspectivas de transformación. Aquellas reformas ponían en el tapete cuestionamientos, no sólo de la universidad, sino del mismo orden social. La búsqueda de mayor autonomía universitaria iba dirigida contra el control que el Estado y el gobierno ejercían como herencia del modelo napoleónico, el cual impedía a la universidad definir con libertad sus planes y objetivos, así como la designación de su cuerpo docente, que tantas veces respondía al interés del gobierno de turno. Esta reivindicación, tal vez motivada por

la incapacidad de la intervención del gobierno argentino al momento de la resolución de los problemas que los estudiantes de Córdoba planteaban, no escapaba a una tradición en la historia de las universidades en el mundo: desde Bolonia, París y Salamanca, incluyendo a la misma universidad colonial, cierta autonomía ha sido una condición *sine qua nom* para la vida académica.

La primera universidad costarricense se crea en 1941: *Universidad de Costa Rica*. Recordemos que la *Universidad de Santo Tomás* (1843; desde 1814 funcionaba la *Casa de Enseñanza Santo Tomás*), de orientación católica, es clausurada en 1888 por el entonces Secretario de Estado Mauro Fernández Acuña, quien consideraba que no estaba suficientemente organizada y que era preferible enfocarse en la educación media y no en la superior. Visto desde ahora pareciera que tuvo razón don Mauro. El *Instituto Tecnológico de Costa Rica* es la segunda universidad estatal en fundarse en Costa Rica (1971, aunque inicia funciones en 1972 y lecciones en 1973). Nace de la idea de abrir un centro de preparación de técnicos, obedeciendo en particular al reclamo de la industria orientada al *Mercado Común Centroamericano* que requería profesionales medios especializados y preparados en plazos cortos, con mejor adecuación al trabajo y una formación controlada por los propios industriales. Pero, además, luego del *Tercer Congreso Universitario* en la *Universidad de Costa Rica* (1972), se pretendía quitarle el monopolio a esa universidad y crear centros universitarios libres de las influencias de un movimiento estudiantil y académico con perspectiva socialista o de “izquierda”.

Posteriormente se crea la *Universidad Nacional* (UNA, 1973) como una “universidad necesaria” para democratizar la educación superior dándole prioridad de ingreso a los sectores sociales más desprotegidos y recogiendo la herencia de la *Escuela Normal de Costa Rica* y de la *Escuela Normal Superior*. En 1977 se crea la *Universidad Estatal a Distancia* (UNED) como la primera universidad en Costa Rica y América Latina que utiliza la modalidad a distancia; continúa siendo la única universidad costarricense que utiliza esta singularidad en la enseñanza. En el año 2008, se crea la quinta universidad pública de nuestro país, la *Universidad Técnica Nacional*

(UTN), con el fin de dar atención a las necesidades de formación científica, técnica y tecnológica que requiere el país, en todos los niveles de educación superior universitaria. La UTN aparece como una universidad mal trazada en tanto replica las características y funciones del *Instituto Tecnológico*. Es claro que hay una duplicación de funciones; hubiese sido preferible dotar de mayor infraestructura y contenido económico al *Tecnológico* para darle cobertura nacional. Tenemos entonces que el sistema de educación superior pública, a tono con la desregulación y privatización crecientes del estado (social de derecho), padece también de una creciente atomización, lo cual produce serias asimetrías entre los campus centrales y regionales de las cinco universidades.

Debemos comprender que la tecnología y la ciencia no son asépticas, ambas se producen y reproducen en el marco de un sistema/mundo global; dicho de otra manera, en una economía global donde las microeconomías empresariales nacionales, dependientes como la nuestra, son una mediación secundaria de la macroeconomía internacional transnacionalizada. Esto es de suma importancia puesto que somos países periféricos que transfieren plusvalía a las metrópolis financieras internacionales en un intercambio a todas luces desigual. Y la universidad debería coadyuvar a la reinención de países como el nuestro en un mundo multipolar como el de la actual coyuntura bajo esquema neoliberal.

Contrarreforma neoliberal: “No le ría la gracia al chancho”

En nuestro país, a partir de los años ochenta, se inicia una contrarreforma cuyo objetivo principal es el desmantelamiento del *Estado Social de Derecho* y las conquistas alcanzadas en los años cuarenta del siglo pasado con las reformas e instituciones ulteriores, especialmente el capítulo constitucional de las *Garantías Sociales*. La universidad pública, como fundamento de ese estado de bienestar también está en la mira de los ideólogos y políticos neoliberales, que son quienes lideran la contrarreforma apoyados por los grandes empresarios nacionales y

transnacionales, aupados por el poder omnímodo de los conglomerados financieros tipo *Organización Mundial del Comercio, Fondo Monetario Internacional* o *Banco Mundial*. Esta contrarreforma global no ha conseguido en nuestro país los “logros” que otros países latinoamericanos, caso de Chile, alcanzaron en poco tiempo. La resistencia civil ha sido enorme y consistente aunque finalmente, con el actual gobierno del partido *Acción Ciudadana* (PAC: toda una contradicción semántica y política) pareciera que en el corto plazo lo lograrán; cuentan con la venia de una clase media conforme y con unos sectores populares atomizados, intoxicados y cooptados por el discurso único del fundamentalismo político/religioso que deviene en un sancocho criollo particularmente revulsivo.

La Universidad ha ingresado a una encrucijada que adquiere visos dramáticos: la globalización bajo esquema neoliberal impuesta por los países metropolitanos del capitalismo occidental, le exige una serie de desafíos que cuestionan profundamente su esencia y su misión histórica. El acento puesto por nuestros gobiernos en la privatización de instituciones públicas y servicios estatales, la colocan en una situación desventajosa ante el galopante mercado productor de profesionales. La tensión entre la universidad y el poder político/económico/ cultural/militar, que se ha manifestado en Costa Rica de manera distinta al resto de América Latina (en la década de los setenta, en casi todo el subcontinente, escuelas y facultades fueron clausuradas y sus directores sustituidos por militares), evidencia la contradicción entre la academia y las exigencias de los organismos financieros internacionales que desean “reformular” el estado. El dilema consiste en defender la autonomía universitaria para reforzar su papel de agente de cambio por la justicia social, el desarrollo alternativo y sostenible y el bienestar en general; o de lo contrario rendirnos ante la propuesta mercantil y consumista de los gerentes y administradores que anteponen “las leyes del mercado” a los verdaderos fines de la educación superior.

Dentro de ese marco, las universidades públicas se convierten en casas de enseñanza neocoloniales pues concentran “élites cognoscitivas”

con estudios especializados y, por tanto, disociados; o con la aparición y proliferación de la universidad privada - nichos básicos para la globalización inducida y el proyecto neoliberal - en garajes, salvo serias excepciones, donde se venden títulos a granel. Así, los estudiantes, independientemente de su origen social y de su posible inserción en el mercado de trabajo, se preocupan casi exclusivamente por ser miembros de aquella “élite” para adquirir estatus, o, al menos, conseguir un título que los acredite como “profesionales”, olvidando su papel humanista y transformador como agentes que deberían regresarle a la sociedad lo que ésta ha invertido en su formación académico/profesional, o, en todo caso, como servidores de un proyecto “nacional”.

Nadie niega que en este contexto de desigualdades (Norte-Sur/Élites-Multitudes/Opuencia-Miseria) y de angustias generalizadas por la inseguridad ciudadana y la violencia estructural y, obviamente, delincuencial, los estudiantes debieran jugar un importante rol, tal como lo han hecho en el pasado. La historia destaca que las luchas del movimiento estudiantil hacen de la Universidad un verdadero centro político que estimula las relaciones sociales y los diversos proyectos de cambio/resistencia cuál verdadera “ágora”, es decir, como un extraordinario foro sociocultural. Sin embargo, en la etapa actual, por los procesos de cooptación y de inercia que genera el “sistema” (a pesar de su propia crisis, o quizás por eso mismo), los estudiantes no han incidido de manera significativa en sus necesarias transformaciones. Al contrario, se han atomizado y desmovilizado con una actitud claramente apática, por no decir pesimista, incluso arribista y colaboracionista. En el *Tecnológico*, por ejemplo, los dirigentes de La Federación de Estudiantes (*FEITEC*) se presentaron en la Asamblea Legislativa para pedir a los diputados que les rebajen el salario a sus profesores porque cobran “salarios de lujo”.

Las grandes movilizaciones estudiantiles de la posguerra (años dorados de los sesenta: en Estados Unidos denuncian la intervención del estado en los estudios sociológicos de Centroamérica, luchan contra el reclutamiento militar y la guerra genocida contra Vietnam, marchan por

los derechos civiles; en París el ya mítico *Mayo del 68* pone en jaque al gobierno francés; el tristemente célebre 2 de octubre de 1968 en la *Plaza de las Tres Culturas* en Tlatelolco, Ciudad de México, donde son asesinados miles de estudiantes; en nuestro país se toma la avenida central en el año setenta para luchar contra la concesión para la explotación de bauxita por parte de la transnacional *ALCOA*, y más cerca de nuestra historia inmediata las jornadas de principios de los ochenta por la democratización del *Instituto Tecnológico de Costa Rica*, hoy conocido como *TEC*) han cedido la beligerancia histórica al desencanto, el desinterés y a la reproducción de una conciencia “profesionalista” (adquirir un título “como sea”) y, por tanto, acrítica, sumisa y despojada de una identidad propia, con serias excepciones, claro está.

La crisis del modelo neoliberal es patente ya no solo en países “modelos” como Chile, sino en el resto del continente y a nivel global. No obstante, en nuestro país se insiste en la contrarreforma con un velo de subjetividad e individualismo mesiánico que esconde la debacle del mismo sistema. Esa lenta desestructuración ha generado una nueva subjetividad signada por la competencia desleal, el consumismo desmedido, la apariencia virtual, la doble moral, la prepotencia y la absoluta indiferencia ante los problemas de los demás. En otras palabras, asistimos a la eclosión de un individualismo feroz que practica indiscriminada y cotidianamente el “sálvese quien pueda”, desestimando al otrora costarricense cortés, atento, cooperador, solidario. Esa nueva subjetividad, desafortunadamente, ha ingresado a la universidad travestida de docente, en algunos casos, y de estudiante en otros. Por esa razón, para ciertos colegas lo que cuenta es el ascenso y el reconocimiento de su carrera profesional, sobre todo si se expresa en forma contante y sonante, sin reparar en los otros. Se cumple en ellos a cabalidad el aserto maquiavélico: el fin justifica los medios. Si a lo anterior le agregamos el rejuego político interno donde sutilmente se ofrecen y se cobran favores, o se tapan “errores”, para acceder a puestos en propiedad y a jefaturas, podremos columbrar cierta subjetividad “académica” que no soporta la crítica ni la polémica

porque queda al descubierto y generalmente no la puede sostener.

No hay duda de que la crisis económica tiende a profundizarse luego de la aprobación de algunos proyectos hegemónicos de dominación, como el *TLC/USA/Centroamérica/Dominicana*, lo cual le ha restado capacidad adquisitiva a la clase media —para no hablar de la pauperización y exclusión galopantes en los sectores populares— en la cual nos incluimos la mayoría de los funcionarios públicos. Ello ha conducido a la búsqueda de otras formas de remuneración que, de alguna manera, establezcan ingresos para no renunciar a estilos de vida decorosos. Esa búsqueda de nuevas fuentes de ingresos hizo florecer las fundaciones universitarias y el empleo en otras instancias, especialmente en universidades privadas. En algunos casos se pretendía prestar, o vender, servicios desde las estructuras universitarias, como una forma de redondearse un buen salario. Aún no se ha evaluado a profundidad si esas prácticas se “adecuan” a la función universitaria y si responden a las diversas problemáticas de la sociedad costarricense contemporánea. Es asunto de retórica, pero dicha adecuación parece sostenerse más bien desde la mercantilización galopante de la misma universidad. Esa búsqueda ha pervertido, de muchas maneras, las tradicionales funciones universitarias, especialmente la extensión y en menor grado la investigación. En otras palabras, la extensión se convirtió en venta de servicios y en transferencia tecnológica o, más neoliberal, en el vínculo universidad/empresa. La investigación también pasa por ese tamiz empresarial de venta de servicios o de búsqueda de patentes y reconocimientos más allá del mundo académico: el mundo de los negocios. Por supuesto, no vamos a negar que las funciones universitarias deben transformarse y ajustarse a las circunstancias históricas, pero acá se trata de revisar si dichos ajustes han mejorado esas funciones o les han agregado componentes nocivos o contradictorios para la misma praxis universitaria.

El problema podría plantearse oblicuamente: ¿acaso la universidad está desfasada en su relación con una sociedad en estado de *anomia* por la corrupción institucionalizada y el favoritismo estatal hacia los sectores dominantes y

transnacionales? Puede que la institución *universitas* no responda a las exigencias de sociedades altamente complejas con su atomización interna y su escasa capacidad operativa. Se precisa tal vez de una estructura más dinámica y plástica con altos grados de inter y transdisciplinariedad. ¿O habrá de transformarse en una empresa para que “compita” en el mercado?, tal y como proponen algunos “académicos”, caso de un profesor en el *Instituto Tecnológico* que, posiblemente en una inversión inconscientemente proyectiva, se refiriera a los miembros de la *Asamblea Institucional Representativa* (AIR, máximo órgano de decisión de esa universidad) como a los accionistas de una empresa. La gran maquinaria global que induce un pensamiento único (“monocultura de la mente”) ha calado con la intromisión de un pensamiento empresarial/mercantil proveniente del *business administration* y de la transferencia de tecnología universidad/empresa y viceversa (fundaciones: venta, o prestación de servicios). Es decir, una visión neoliberal de la universidad como empresa con procesos industriales y una perversión de sus fines y principios. De ello hay hartas evidencias.

Lo anterior, con infames tergiversaciones, desató una larga campaña de desprestigio orquestada desde diversos medios bajo la excusa de la corrupción universitaria y el supuesto despilfarro aunado al “privilegio” de los funcionarios con salarios exorbitantes. Algo de ello hay, por supuesto, como la asimetría en los procesos de contratación y de ascenso de categoría profesional, o con los eternos interinos, por ejemplo. Pero, sin duda, la campaña apunta hacia la creación de desconfianza y desprestigio en la “opinión pública” ante la institución mejor evaluada, por esa misma opinión, en las últimas décadas. Y, claro está, el inmediato, e incluso programado, despliegue mediático de la prensa comercial en momentos de contraofensiva de la universidad privada y del inminente recorte del *Fondo Especial para la Educación Superior* (FEES) ante la negativa del anterior y del actual gobierno a negociarlo. Anótese la criminalización de la protesta social y la reiterada acción policial contra la escasa protesta estudiantil o las amenazas ensayadas en la *Universidad Nacional* y en la *Universidad de Costa Rica*.

A la cola de toda esa trama, misma que presagia un país más controlado por la represión policial y la judicialización de la resistencia social, se atisban, en clara discordancia, dos diseños o modelos universitarios que obedecen a proyectos de nación según los diversos intereses económicos de los grupos hegemónicos/transnacionales o de los grupos medios y subalternos de nuestro país: la universidad/empresa tal y como nos la recetan, o la universidad pública tradicional, tal y como la hemos conocido. (Aparte está una “tercera vía”, propuesta que haremos más adelante). Algunos colegas bien intencionados pretenden un equilibrio entre ambas posiciones. Lo que sucede es que el equilibrio, en estos casos, no existe: o tenemos una verdadera universidad pública o acometemos una empresa universitaria, que son dos cosas muy diferentes. En última instancia se trata de la descapitalización de la universidad que se reconfigura ante los procesos de globalización neoliberal inducida. Es una contrarreforma interna dirigida por la nueva generación de tecnócratas que ven en la universidad horizontal y democrática un obstáculo a sus fines mercantiles. Dicho de otro modo, las universidades públicas se irán mercantilizando para convertirse en servicios de alta rentabilidad, tal y como lo propone la *Organización Mundial del Comercio* a través del *Acuerdo General sobre Comercio de Servicios* (GATS); ello conducirá, es otro objetivo de la OCM, a la transnacionalización del capital universitario.

Los cambios se plantean desde argumentos eficientistas típicos de la administración de empresas, con discursos “progresistas” dentro de la alta y sofisticada “sociedad del conocimiento” o de la “información”. Las políticas del *Banco Mundial* están en el centro de la escena: sus créditos para infraestructura y programas especiales contienen recomendaciones en cuanto a la autonomía, la democracia y la gratuidad que ha caracterizado a la universidad latinoamericana y costarricense en particular, y que según los expertos limitan la “modernización” de las mismas. Se impondrán procesos de evaluación por competencias con indicadores cuantitativos, igual que la promoción de una investigación cada vez más dependiente de agencias y empresas transnacionales. Los espacios se atomizarán y se

vincularán a las grandes corporaciones o a los *trusts* universitarios privados mercantilizando y transnacionalizando sus funciones.

Con la aprobación del “combo fiscal”, a pesar de la férrea y heroica oposición de los empleados públicos, vanguardizados por los educadores y su digna resistencia reprimida en varios puntos del país, la criminalización de la protesta subió muchos decibeles aupada por la grotesca campaña de desprestigio de los “mass media” corporativos quienes, obviamente, apoyaron las medidas de *shock* tributario porque quienes tienen más pagan menos (ellos) y los que tienen más, y son más, pagarán más. Las falsas noticias de sabotajes y “terrorismo” estuvieron a la orden del día para desprestigiar al movimiento huelguístico el cual, por cierto, fue vergonzosamente desamparado por los universitarios: ni estudiantes ni funcionarios se sumaron a la huelga en una actitud insolidaria y absolutamente equivocada. Hoy, la mayoría de la masa costarricense, intoxicada por esos brutales “mass media”, se opone a la huelga como derecho ciudadano de los trabajadores y los sindicatos aparecen casi como organizaciones delincuenciales cooptados por dirigentes corruptos y “comunistas”, léase “terroristas”. La pírrica victoria tributaria de la oligarquía se tradujo en una derrota simbólica, es decir ideológica, para el movimiento social. Pero, paradójicamente, hay que agregar, en una derrota política para el gobierno dado que muchos de sus votantes de base hoy lamentan el voto emitido.

Dentro de la vil campaña mediática la universidad pública también se convirtió en el blanco de los ataques cual blandamiento artillero antes del asalto final. Está claro que ahora vienen por ella. Para la contrarreforma neoliberal y los “buenos negocios” la universidad pública es un escollo y un apetitoso objetivo por dos grandes razones: 1. La universidad pública, bien que mal, produce pensamiento crítico e incide en variados sectores productivos y periféricos con sus labores de investigación y acción social; eso incomoda e interfiere en la implementación de la agenda neoliberal. 2. La apertura de la universidad privada, con su omnívora manera de lucrar ofertando una formación mediocre, salvo contadas excepciones, necesita eliminar esa “competencia” y hacerse del presupuesto, la infraestructura

y los servicios instalados por las universidades estatales. De tal modo que la batalla estaba planteada y no tardaría en generar una escalada de ataques más agudos, cínicos e ilimitados. Para iniciar, de manera inconsulta e inconstitucional y sin decir agua va, los diputados, encabezados por el fundamentalismo político y religioso, cercenaron de un tajo 10.000 millones de colones del presupuesto del FEES para el año 2019. Dicho sablazo impactó de forma negativa en la gestión de las universidades y en el recorte de acciones sustantivas. (¿La cuestionada sala constitucional resolverá como corresponde el recurso de amparo presentado por las mismas universidades en manos del rector de la UCR? Por cierto, la intemperancia del discurso único mediático no se hizo esperar ante ese hecho: titularon que las universidades estaban desacatando el plan fiscal. ¡Habrased visto mayor canallada!). De seguido se nombró una comisión especial en la *Asamblea Legislativa* para estudiar ciertas reformas al FEES en una descarada violación de la autonomía universitaria y de los protocolos del ejecutivo, toda vez que es la *Contraloría General de la República* la responsable de velar, año tras año, por la transparencia y la buena administración de los fondos que el estado asigna para la función universitaria. Lo asombroso es que todo eso sucedía sin que las comunidades universitarias se inmutaran ni ripostaran, ¡como si no sucediese nada!

Así, la lucha está planteada en un terreno francamente desfavorable puesto que en la zona de confort académica pareciera importarles a pocos. La universidad pública está en la mira de la oligarquía y sus mandamases transnacionales como valioso botín para los “buenos negocios”. Es de esperar que las mismas universidades se sacudan y logren el apoyo de amplios sectores sociales y políticos para su legítima defensa. Sin embargo, está por verse, dado que al interior de las mismas se mueven bizarros intereses favorables a la contrarreforma neoliberal: es la quinta columna o el caballo de troya que introdujeron en la institución y que hace muchos años venimos denunciando. En diversos momentos parece que la bandera de la “conciencia lúcida de la nación” ha sido arreada de nuestras astas. El pensamiento crítico ha sufrido duros golpes

en los mismos campus universitarios. El movimiento estudiantil está desinformado y por ello luce dócil, cooptado en su dirigencia y atomizado; igual los sindicatos. Y las autoridades negocian a nuestras espaldas, así comprometieron el FEES al convenirlo y regatearlo anualmente en contra del tradicional quinquenio, además de permitir que se le aplicara la regla fiscal. (En el *Tecnológico* y la *UTN*, las autoridades, a principios del 2020, corrieron sumisamente a aplicar el título III de la *Ley de Fortalecimiento de las Finanzas Públicas* relativo a anualidades y otros componentes salariales, en detrimento de sus propias convenciones colectivas y de los derechos laborales, y en discrepancia desleal con las otras universidades de CONARE que esperan la resolución de la *Sala Constitucional* y el *Tribunal Contencioso Administrativo* sobre acciones planteadas el año anterior: aclarar si aplica o no la reforma fiscal en las universidades públicas).

Para complejizar más el escenario, la discusión al interior de la universidad, cual eco de lo que sucede extramuros y a nivel global, se ha deslizado por intersticios político/electoreros, protagonismos extremos o, lo peor, privilegiando luchas puntuales que dejan de lado y menosprecian lo fundamental. Ello se traslapa con el legítimo reclamo de minorías y sectores que no han logrado “posicionarse” dentro del sistema por condiciones de etnia, género, país de origen o preferencias sexuales. Dichas luchas, necesarias y justas sin duda, ocultan el trasfondo de toda pérdida de derechos y valores: la inequidad o desigualdad socioeconómica; dicho de otro modo, la depredación sistémica de la civilización capitalista en el actual sistema/mundo. Por salvar el árbol se pierde la visión del bosque: lo parcial se impone a lo general, lo táctico desplaza a lo estratégico. Se desestima o minimiza que el objetivo fundamental de la lucha política, desde una perspectiva humanista y popular, es la liberación integral del ser humano así como la consecuente construcción de una sociedad más justa, democrática e inclusiva. Eso lo sabe muy bien el sistema, por eso invisibiliza la cuestión desplazándola a temas que deberíamos haber superado tales como la educación sexual, la legalización del aborto o el matrimonio entre personas del mismo

género. En otras palabras, escenifica una falsa amenaza: lanza el espantajo para diversionismo y lucha intestina de multitudes previamente intoxicadas, pero tras ese fantoche se incuba el verdadero monstruo, el huevo de la serpiente: la contrarreforma neoliberal, mejor dicho, la vieja y desprestigiada lucha de clases. No digo que estos no sean temas y luchas justas, afirmo que, por su propia naturaleza y por sus impactantes controversias, se desatiende la lucha social estratégica con agendas mínimas y parciales. El sistema, con sus *mass media* y sus múltiples portavoces en las redes, provoca el escándalo a sabiendas de que, en una sociedad conservadora, mojigata e intoxicada ideológicamente –precisamente por esos medios que usa el aparato global hegemónico– vende y, además, le resta atención a las grandes mayorías sobre la problemática central: la desigualdad económica producto de un sistema inequitativo y expoliador, así como la desestructuración del Estado Social de Derecho con la privatización de sectores estratégicos de la economía, lo que conduce a una pérdida radical de soberanía y de servicios esenciales.

En última instancia las luchas parciales por los derechos humanos, quizás sin pretenderlo, distraen y desmovilizan a los sectores populares de sus luchas primordiales, las de los derechos sustanciales: trabajo, pan, casa, salud, educación. Sería menos problemático si los grupos dirigentes de tales reivindicaciones incluyeran en sus agendas el apoyo a luchas gremiales y sindicales de los distintos sectores sociales y se integraran a redes que bosquejan un proyecto país que pudiera resolver los principales problemas socioeconómicos para no permitir que un pequeño grupo de empresarios nacionales y transnacionales se apoderen de la riqueza que produce el país. Se trata de comprender que los derechos humanos, así como las principales y más sensibles necesidades colectivas, solamente se pueden consolidar y resguardar en una sociedad equitativa, justa e inclusiva. Ello, si se desea una verdadera transformación democrática para alcanzar índices económicos, sociales, culturales y ambientales en términos de desarrollo humano y solidaridad plural avanzada, se logra solo a través de la lucha política organizada. En buen castellano: es un asunto de poder; se trata de arrebatarle la

hegemonía política a una oligarquía empresarial encabalgada con el gran capital transnacional y los poderes geopolíticos globales.

Me extendí en lo apuntado porque en las universidades públicas el apoyo al actual gobierno (*PAC*) devino en una confortable disposición que desestimaba el ataque a las mismas dado que nuestros gobernantes se presuponían progresistas y humanistas. ¡Y cómo no, si la mayoría son egresados de la misma “u” pública! Y porque se incrementó, auspiciado por el “feminismo hegemónico”, tal y como define a esa franja feminista el filósofo Roberto Fragomeno, una cacería de brujos interna al criminalizar a presuntos acosadores sexuales sin el debido proceso. Por supuesto que el acoso sexual y laboral debe extirparse de nuestros campus universitarios y de nuestro mundo social, pero sin caer en fundamentalismos ni revanchismos que desestiman el derecho a la defensa de todo ser humano, así como su probidad hasta que no se demuestre lo contrario. En el *Tecnológico de Costa Rica*, por ejemplo, se implementó una campaña atroz denominada “No le ría la gracia el chancho”, la cual propició que, en ventanas de cubículos y oficinas, al mejor estilo inquisitorial o nazi/estalinista, se colocaran afiches que rezaban: “Aquí trabaja un acosador”. Y en muchas sedes se anotaron nombres de profesores y funcionarios que supuestamente lo eran. Son campañas revanchistas que desestiman el abordaje de la problemática de modo más integral, con sus contextos históricos, políticos y socioculturales tal y como corresponde a una universidad. La actitud de un feminismo extremista y fanático hace más daño aún, sobre todo si calla frente al avance del neoliberalismo y no dice nada en contra de sus políticas empobrecedoras y de *tabula rasa* con el Estado Social de Derecho, solo por concesiones mínimas en derechos sexuales o de género. Como diría la filósofa estadounidense Nancy Fraser, ese es un “neoliberalismo progresista”.

Lo anterior corrobora, y ojalá me equivoque categóricamente, que hay grupos opositores en la institución universitaria, los cuales, al no atinar políticamente en sus cometidos, se mueven a través de incitaciones peligrosas, ya no dentro de la sana y normal confrontación política, sino, al parecer, y es de suyo muy delicado, dentro del

ajuste de cuentas y del rencor pasional. Campañas como las mencionadas podrían utilizarse para acallar voces y posiciones críticas, pero, además, para suscitar una atmósfera de temor y angustia en funcionarios y estudiantes susceptibles de ser acusados sin que medie evidencia alguna. Y lo peor: ¡desde la sombra! Así, el espacio universitario se torna turbio, insano, con una suerte de psicoterror laboral y estudiantil en el ambiente. Porque si no se repara en el daño moral a una persona y su familia, o en el incalculable menoscabo a la imagen institucional y a la autonomía universitaria, ¿en qué podrá repararse? Es claro que esas denuncias, sin el debido proceso, son pasto abundante para el *show* mediático y la infame campaña en contra de la misma universidad. No debemos réirles la gracia a los verdaderos agentes del desastre quienes han venido realizando una labor de zapa al interior de los campus universitarios; esos que negociaron a espaldas de las comunidades universitarias, los que llamaron a la policía para reprimir estudiantes, es decir, quienes han permitido el actual estado de cosas. Ellos deberían ser los auténticos chanchos. ¿O acaso, ciertamente, asistimos a una grosera y generalizada agarrada de chanco?

La universidad pública, como centro de cultura superior, es parte vital de nuestra alicaída democracia y del estado solidario que hemos construido en los últimos setenta años gracias a un pacto social y político hoy desechado y pervertido por los neoliberales y fundamentalistas de todo cuño, mismos que asaltaron los partidos políticos tradicionales para convertirlos en viles maquinarias electorales independientemente de sus candidatos y de su “signo ideológico”: lo que importa es el pastel. La universidad pública, a pesar de su contenido colonial, su organización jerárquico/patriarcal y atomizada, amén de muchos otros defectos y debilidades estructurales, es uno de los pocos espacios de construcción de saberes, debate y formación integral en un marco de cierta tolerancia académica, que nos quedan. Su salvaguarda es fundamental para la construcción de una auténtica democracia. Sin universidades públicas robustas y consolidadas la democracia formal será un esperpento y un recuerdo mustio en los anales de nuestra historia reciente. Ojalá que no tengamos que padecerlo.

Nuestra propuesta

Se hace necesaria, entonces, una redefinición conceptual y sistémica de la universidad en general y de la pública en especial, para coadyuvar a la mejora del sistema productivo nacional y su empaque histórico, sociopolítico y cultural, custodiando en profundidad el medio ambiente al tiempo que se desarrolla el mercado interno con encadenamientos productivos, con equidad y justicia social. La pregunta es: ¿está la universidad pública preparada para ello? ¿Está presta para responder a los considerables desafíos que enfrenta nuestro país? En principio pareciera que no. La universidad contemporánea se debate ante varios dilemas; el primero de ellos, y fundamental, es su redefinición como *Unidad Superior de Cultura*, misma que debe conservar y potenciar la formación de grado y de postgrado, la investigación y la extensión o acción social; sin alguno de estos componentes no habrá universidad. El segundo, y no menos importante, es superar una estructura colonial, jerárquica y elitista, que se auto concibe como un enclave de saberes en países asimétricos y dependientes. Se precisa de un desprendimiento epistemológico, de un *giro decolonial*, para reestructurarla y liberarla ante una realidad de suyo compleja y amenazante. De lo contrario, deberá asimilarse ante el sistema pasivamente y cumplir el rol de formadora de cuadros técnicos para el mercado, es decir, para la reproducción del mismo.

Nuestra propuesta, asentada en la elaboración teórica de un grupo de intelectuales latinoamericanos y algunos europeos como Inmanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos, entre quienes destacan Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel y Fernando Coronil, quienes, preocupados por dar cuenta cabal de la complejidad del sistema capitalista global, con otros investigadores, conformaron el grupo denominado “*Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad*”, mejor conocido como “*Grupo Modernidad/Colonialidad (GM/C)*”, apunta hacia una refundación radical: la creación de la *Pluriversidad* con una arquitectura heterárquica cuya relativa autonomía la enfrente a los desafíos nacionales

e internacionales de cara a los sectores más desprotegidos por la contrarreforma neoliberal del sistema/mundo global a través del mercado, mismo que predica mayor competitividad para ampliar las asimetrías entre minorías que lo poseen todo y crecientes mayorías expulsadas del paraíso de la abundancia porque “no producen”, por tanto no consumen. Ello requiere de un convencimiento consciente y de una voluntad colectiva contundente y, lo primordial, de una auténtica apertura hacia la sociedad que le permita desarrollar nuevas disciplinas y nuevos campos de investigación adecuados a su realidad histórica, político/económica y sociocultural.

La apertura hacia la sociedad significa un nuevo tipo de organización institucional donde la verticalidad y la burocracia cedan paso a una horizontalidad que permee los feudos académicos y oxigene las gastadas estructuras. Ello precisará de un diálogo continuo a lo interno y, primordialmente, hacia la exterioridad, hacia los demás; es decir, hacia los sectores que la hacen posible, especialmente los más desfavorecidos por la contrarreforma; lo que se entrelaza con la defensa y construcción de autonomía real y provechosa. Si la autonomía universitaria significa libertad de pensamiento y responsabilidad con el autogobierno universitario, también significa una independencia ética y científica ante cualquier poder político, económico y sociocultural; en otras palabras, la necesaria libertad para optar por contribuir a resolver los problemas acuciantes de nuestro país, la región latinoamericana y el planeta en general.

Para el caso concreto de nuestro país, se torna más que necesaria la transformación del sistema de educación superior. La propuesta en ese sentido es la creación de un sistema integrado que administre todos los fondos del *FEES* y que planifique quinquenalmente el funcionamiento de las cinco universidades para evitar la duplicación de funciones así como el entrecruzamiento de las diferentes líneas de la oferta académica. Se ajustarían de mejor manera los campos de investigación y se afinaría la acción concertada en términos de extensión y acción social. Un sistema único de administración y toma de decisiones

permitirá una mejor planificación estratégica, una adecuación eficaz de los recursos y una presencia más amplia en el territorio nacional con programas de regionalización robustos y suficientemente estructurados.

Para todo lo anterior se precisa, reitero, tanto de una voluntad política concertada como de la movilización mancomunada de todos los sectores universitarios. Se impone un diálogo transparente y sistemático al interior de los campus para establecer un consenso y una plataforma inmediata de lucha. Es claro, sin embargo, que la universidad y sus comunidades por sí solas no podrán lograrlo. Se necesita además, el concurso de otras fuerzas sociales y políticas para levantar un proyecto integral de país que coloque la educación como un derecho humano y un deber del estado, no como una mercancía más para el rejuergo del mercado. Eso exigirá alianzas tácticas y estratégicas con movimientos ya conformados o en proceso de formación para la configuración de una agenda nacional que, en primera instancia, impida el avance de la contrarreforma neoliberal con el objetivo de salvaguardar las instituciones estratégicas del estado social de derecho y para, en un futuro próximo, reformarlas de cara a las necesidades de las grandes mayorías y de una democracia auténtica y plena, es decir, más participativa, justa, equitativa y solidaria. La tarea es ardua y compleja. ¿Será posible?

Barrio Amón, noviembre 2019-enero 2020

Adriano Corrales Arias (acorrales@tec.ac.cr), Dr. en Letras y Artes de América Central. Escritor y profesor catedrático del Instituto Tecnológico de Costa Rica en el Campus de San José. Ha publicado más de veinte libros en poesía, novela, cuento, ensayo y dramaturgia. Colabora con varias publicaciones nacionales e hispanoamericanas.

Recibido: 14 de junio de 2020
Aprobado: 21 de junio de 2020

Roberto Fragomeno Castro

La universidad y sus circunstancias. Universidad y neoliberalismo en Costa Rica

Resumen: *Con la irrupción del neoliberalismo en la vida universitaria se ha ido instalando la idea de que la educación superior no es un derecho; sino un bien mercantilizable. En este artículo se muestra teórica y políticamente la influencia del ideario neoliberal y las tensiones políticas que se han producido en Costa Rica en los años recientes.*

Palabras clave: *Neoliberalismo. Universidad. Derechos. Mercancías.*

Abstract: *With the irruption of neoliberalism in university life, the idea that higher education is not a right, but rather a marketable good, has been installed. This article shows, theoretically and politically, the influence of the neoliberal ideas and tensions that have been produced in Costa Rica in recent years.*

Keywords: *Neoliberalism. University. Rights. Commodities.*

Si pensaste que esto iba a tener un final feliz es que no estuviste prestando atención.

Ramsey Bolton en *Juego de Tronos*

1. Al comenzar quisiera hacer explícita de manera sintética cual es la convicción y el prejuicio que ha guiado la producción de este texto: el proyecto neoliberal reorganiza el plexo de contratos que la sociedad costarricense pergeñó después

del conflicto del 48 y propone un nuevo modelo de país. Trabajo entonces bajo el supuesto de que entre el modelo de país y la Educación Universitaria Pública hay una racionalidad compartida. Que la producción autónoma de conocimiento es, al mismo tiempo, expansión de la soberanía tal como lo entendió, por ejemplo, Rodrigo Facio.

La educación, tal como la entendieron Kant, Fichte y Hegel, produce subjetividad. A través de la educación, la sociedad decide las formas que los sujetos necesitan para integrarse a procesos sociales. Costa Rica tuvo durante varias décadas una convicción básica que era la solidaridad entre sociedad, cultura y educación. Y la educación del pueblo para el ejercicio de la ciudadanía era la consecuencia de la acción de sus maestros/as y profesores/as. Esa convicción hoy está perdida¹.

Tengo también una convicción sociológica, a saber: las formas sociales son configuraciones generales que reoperan en las formas de producción, distribución y consumo del conocimiento. No hay por tanto una discusión internalista o doméstica sobre la Universidad que no sea, al mismo tiempo, una discusión sobre la hegemonía política y el modelo de país².

Las universidades públicas costarricenses nacieron incrustadas en un modelo de país y su organización y objetivos las convirtieron en un momento estratégico de la inversión estatal. Pero bajo el empuje neoliberal hay, por carácter transitivo, un proyecto para reconvertir la Universidad en una institución habitada por la lógica neoliberal porque, así como está, la Universidad pública no contribuye a la forma de la legitimidad que los liberales pretenden³.



Como el modelo de desarrollo progresista ha sido cuestionado por el neoliberalismo, la Universidad que estaba acoplada a él es concebida como anacrónica, pues pertenece al ámbito estatal y se pretende adecuarla al terreno de la reorganización del mundo del trabajo y de las condiciones subjetivas que le acompañan. Así, se busca que la Universidad sucumba a la simplista idea de que su función es preparar a la gente para que trabaje en mercados desregulados. No están solos los liberales costarricenses. Se apoyan en las normas y *papers* de la Organización Mundial de Comercio que inscribe a la educación en la gama de productos que se trasiegan en el mercado mundial.

2. Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando decimos “neoliberalismo”? Hayek en su libro *Derecho, legislación y libertad* de 1982 planteó un desafío al marxismo y con él a todas las teorías políticas intervencionistas que a partir de ese momento pasaron a subsumirse en el vocablo “socialistas”: “el ideal de justicia social que define a la tradición socialista es totalmente ilusoria y todo intento de hacerlo realidad corre el riesgo de crear una pesadilla” (Hayek, 1982, 46).

Veamos la clave del argumento: desunir los derechos-libertades de los derechos-sociales. (Lo que el marxismo llama derechos formales en contraposición a los derechos materiales).

Según Hayek, el error originario radica en querer construir voluntariamente un proyecto político basado en la razón humana. Este voluntarismo quiere... *remodelar nuestra sociedad y nuestras instituciones...* de acuerdo a un plan y de acuerdo con objetivos.

Hayek le llama “racionalismo constructivista”. Todo proyecto de reconstrucción racional, voluntario y deliberado del orden social supondría, para no ser absurdo, un sujeto omnisciente. Ahora bien, ningún conocimiento objetivo de los procesos sociales en su totalidad es posible. Sería posible si el sujeto cognoscente formara parte de aquello cuya visión busca, pero esto es aporético porque no podría ver con objetividad desde el exterior una totalidad en la que él mismo está inmerso.

A esto le contraponen un orden natural, inmanente en lo social que no habría que engendrar

sino descubrir y proteger. Un orden que no se origina en el sujeto cognoscente sino que este interpreta. Y ese orden es el del mercado.

La teoría económica de Hayek intenta mostrar que el automatismo del mercado capitalista tiende al equilibrio como solución óptima al reparto de los recursos y es, obviamente, subsidiaria de la economía de la oferta de Milton Friedman.

Hayek presenta el orden del mercado como “cataláctico” (en griego *catalaxia* es intercambio) es decir, como procedente de un intercambio de información con el que se ajustan espontáneamente los objetivos y las conductas de los individuos.

La tesis fuerte del neoliberalismo es ético-política: en el estado de equilibrio el poder económico desaparece y es reemplazado por el cálculo de conveniencias económicas de la sociedad. En el interior del mercado, cada quien persigue sus objetivos sin otra limitación que sus iniciativas y el respeto a las reglas jurídicas relativas a la propiedad, a los daños y a los contratos. Cuando persigue así sus propios fines, el individuo recibe del mercado información sobre la integración de sus proyectos en el orden social. La información que recibe le indica que productos contribuyen a satisfacer preferencias que no conoce.

El mercado funciona a través de una difusión cifrada de información y toda intervención política provocaría desorden pues interferiría en el flujo de información.

Además, el modelo de competencia tiene una conclusión política que es muy conocida en el anarco-capitalismo: las instituciones no hacen falta y por eso hay que reducirlas a su mínima expresión.

El Estado será, ante todo y como consecuencia, el defensor de los derechos individuales, de los así llamados “derechos negativos” cuya proclama consiste en prohibir todo aquello que impida actuar al individuo.

Abandonando la herencia de la ilustración; Hayek planteó que el mercado no produce justicia distributiva pero sí es el más eficaz. Hayek relativiza la cuestión del equilibrio económico para poner el centro ético y político en la iniciativa privada identificada con la libertad y esa debería ser la orientación de toda política.

Son tres los principios de aplicabilidad de la economía política del neoliberalismo. Globalización, dolarización, privatización. Estos tres principios articulados producen desempleo, pauperización, concentración de la riqueza y han demostrado ser incapaces de mantener la paz social.

El neoliberalismo impuso el vocablo “globalización” para indicar la articulación de una política global, a saber: apertura de las economías al mercado mundial; privatizaciones de todo lo que fuera capital social acumulado y dolarización de la economía. Este proyecto está en sintonía con la última revolución tecnológica. El mérito de Fukuyama, por ejemplo, fue articular las promesas neoliberales en una frase: el fin de la historia como fin de todos los conflictos estructurales; como nueva división internacional del trabajo y como estrategia de apropiación del tiempo y del espacio.

La globalización hace sistema con la “dolarización”. Con esto me refiero a que la soberanía de un Estado y los controles democráticos son amarrados a las reservas que un país obtiene en moneda extranjera y revela que las funciones principales del proceso económico están referidas a una moneda externa. Las funciones de producción, distribución y comercio se miden en esa moneda y esa moneda es unidad de cuenta, reserva de valor y medio de cambio en beneficio de los exportadores. La dolarización neoliberal produce un sistema bimonetario donde la moneda nacional solo se usa como medio para intercambios menores.

Globalización entonces, porque se globalizan intereses particulares que se hacen fuertes en la destrucción de todo lo que sea intervención estatal; precarización de las relaciones laborales, hiperindividualismo ético y reducción de la ciudadanía a usuarios o consumidores. Se trata de un proceso que no pone a las necesidades históricas en primer plano sino al puro rendimiento económico como la única necesidad real. Por eso es neoliberal y no cualquier globalización⁴.

La “privatización” es parte de una teoría política que considera corrupto y monopólico todo lo administrado por el Estado. La deestructuración del Estado de Bienestar que era un Estado orientado a la protección social

viene acompañada de una teoría que considera “privilegios” lo que antes eran derechos sociales. En las políticas de privatización encontramos el modelo de acumulación originaria del neoliberalismo: es acumulación por despojo del capital social acumulado y de los derechos sociales y laborales.

Tenemos entonces, un modelo de apertura indiscriminada de mercados para beneficio de las grandes empresas y un modelo de gestión pública hecha por empresarios. Por eso, en las democracias latinoamericanas, ocurre lo que en otros lugares del mundo: el resultado de elecciones libres no altera el pacto no escrito en las “democracias” de mercado. Los intereses del gran capital no se tocan.

El proyecto neoliberal es una reformulación del capitalismo y ha puesto en crisis al llamado Estado de Bienestar, a la sociedad basada en el trabajo y la producción y a los actores sociales y partidos de inspiración socialdemócrata o el nacionalismo popular. Estas fuerzas dejaron de asentarse en el mundo del trabajo y sus organizaciones y dejaron el discurso de la igualdad de lado. Eso los fue alienando de su base social y de su sentido histórico.

Por último, quiero señalar que el neoliberalismo no se agota en una economía política. También es performativo porque es un sistema de ideas que construye realidad, sentido común y esquemas de significación. Alimenta un sistema de ideas que justifica las prácticas de las grandes corporaciones empresariales y que solemos llamar “neoliberalismo corporativo” y su representante más conocido es el Fondo Monetario Internacional y, al mismo tiempo, provee a los individuos de una suerte de prótesis ética que les permite naturalizar la desigualdad social; culpar a los pobres por su pobreza y a los empleados públicos del déficit fiscal y que podríamos llamar “neoliberalismo subjetivo”. La ética neoliberal promueve la creencia de que aquello de lo que carecemos es solo responsabilidad del que lo necesita.

Esta ética se manifiesta en el trato dado a los pobres y a los que no pueden trabajar. Desde antiguo, la desigualdad social, los pobres han sido un asunto ético-político. En la tradición judeocristiana se ofrecen dos tipos de narrativas y en

ambas los pobres son víctimas: en un caso los pobres deben aceptar resignadamente su pobreza porque serán recompensados en otra vida y en el otro, los pobres son la existencia de una justicia escamoteada y sin más, las víctimas de un orden “que no es de Dios”⁵.

En la narrativa protestante la justificación de la pobreza recayó en los mismos pobres. El pastor T.R. Malthus culpó a los pobres de reproducirse sin control (por lujuriosos) afectando la cantidad de recursos disponibles. Y en otros discursos “teológicos” de la tradición protestante, la pobreza es el resultado de la predestinación.

Esta última justificación conserva su vigencia. Toda ayuda eclesial o gubernamental a los pobres destruiría la moral de éstos pues no los incentivaría a trabajar manteniéndolos en la pobreza y desalentando a los laboriosos. Según esta curiosa “explicación”, los pobres preferirían la ayuda estatal antes que tener un buen empleo. En síntesis, para los liberales y los neoliberales, la pobreza es un asunto de hecho no de derecho, es un asunto inscrito en la naturaleza de las cosas o en los defectos de la personalidad (según Margaret Thatcher) y por tanto este problema es de naturaleza no política.

El neoliberalismo tiene también un carácter estético-autoritario porque “enseña” a los sujetos a vivir en la precariedad y a gozar con esa precariedad. Al mismo tiempo, resemantiza la creatividad y la espontaneidad estética en fuerzas productivas y en exigencias que todo individuo competente debería tener. Así, el momento estético deja de ser emancipador para convertirse en una obligación.

3. En segundo lugar, considero necesario exponer como se traducen las estrategias neoliberales en la Educación Superior.

Ya dije más arriba cual es la definición principal que ha llegado desde los organismos multilaterales: la educación es considerada un “bien” y como tal (no importa si es público o privado) entra en el elenco de los bienes negociables en el mercado. Así, la educación asume la forma mercancía y es desalojada de la lista de derechos humanos y/o ciudadanos. Se trata entonces de un capitalismo del conocimiento o, dicho de otro modo, una mercantilización del

conocimiento que comienza por los recortes presupuestarios. Con la excusa de la disciplina fiscal se instrumentan transferencias regresivas bajo la forma de restricciones a la educación pública junto con beneficios impositivos a la educación privada. (No estoy especulando. Esto está en el Plan Fiscal)

Sigue con el desprestigio de los educadores. Sea porque se consideran privilegiados o porque se los responsabiliza por el bajo nivel educativo que presentan los estudiantes. Para “solucionar” estos problemas, se trata de reducir o derogar derechos laborales de los docentes y someterlos a evaluaciones represivas. (Tampoco estoy especulando. Esto estaba en el Proyecto de Ley de Empleo Público)

Otro asunto a considerar es la política de permitir que los centros educativos privados y las empresas dicten políticas educativas y/o se apropien de espacios antes destinados a la enseñanza de las universidades públicas como p. ej. los hospitales públicos.

El modelo de desarrollo que el neoliberalismo pretende ve a la universidad (y a todo el sistema educativo) como una organización empresarial más que como una institución estratégica de inversión pública. Bajo la forma de la mercancía, la Universidad neoliberal latinoamericana se comportaría como las universidades privadas y privatizaría sus investigaciones, patentaría sus resultados; dejaría de producir sus insumos cognoscitivos y sería la fuente educativa de una élite. Por tanto, se termina imponiendo que es la cantidad de los recursos monetarios los que estimulan la producción del conocimiento y no a la inversa.

En las universidades, hemos visto en los últimos años el crecimiento exponencial del reglamentarismo y los controles disciplinarios a través del “sistema informático” y la proliferación de reglamentos de carácter objetivista. Su ética es agresiva para con los funcionarios y profesores/as porque legitima el principio de la desconfianza. El sistema de controles se ha vuelto exuberante y burocrático y a través de ellos se le ha dado carta de ciudadanía universitaria a instancias estatales que son gendarmes en lo político, evaluadores en lo pedagógico al mismo tiempo que pretenden desertar de

proveer los recursos económicos que las Universidades necesitan.

La nueva disciplina administrativa que se ha ido abriendo paso en la Universidad de Costa Rica es un exceso de planeación y de la evaluación como control. Y uno de los argumentos más potentes para la implantación de esta disciplina es el posicionamiento de la Universidad en los *rankings* que son mediciones internacionales que “miden” (valga la redundancia) el potencial mercantilizador del trabajo académico. Por eso, estamos contemplando como se controla mucho y se mejora poco.

Los *rankings* no son una teoría del valor del trabajo académico sino la vieja teoría del valor transformando lo educativo en una mercancía más. La labor académica queda indexada a las mediciones de los *rankings* y a criterios productivistas.

Los indicadores de estos *rankings* fueron contruidos en Universidades del mundo anglosajón pero a nosotros se nos presentan como inexorables. Su retórica explícita es guiar a los futuros estudiantes (ahora tratados como usuarios) por los supuestos logros de una universidad pero terminan siendo guía orientadora de financiamientos o, peor aún, para homogeneizar sistemas universitarios destruyendo el perfil disciplinar construido histórica y socialmente y los tejidos culturales y económicos con su contexto local.

Por supuesto, en los primeros lugares de dichos *rankings* aparecen las universidades que diseñaron sus criterios y rúbricas. Y a través de ellos el carácter unilateral de los conceptos de “calidad” o “excelencia” académica.

Otro ejemplo de neoliberalismo en las universidades son los sistemas de evaluación y acreditación. La acción de agencias privadas o estatales de evaluación y/o acreditación que supuestamente atienden a la “calidad” de la educación son, en verdad, agencias clasificadoras cuyos criterios parecen salidos de las agencias de selección de personal para las empresas.

El docente o investigador debe ser obediente a los indicadores para generar los recursos que hagan viable su labor. Entonces ya no se hace lo que el investigador puede o quiere en base a la libertad creativa de la razón sino hace lo que

exige la evaluación. Las evaluaciones y acreditaciones reinterpretan lo académico en términos de intereses de los usuarios, productividad, eficiencia y comparación entre costos y beneficios. Lo mismo sucede con los criterios que construyen para establecer que universidades son “mejores” que otras.

El vocablo “internacionalización” es la forma lingüística de este campo de batalla. En el uso humanista, internacionalización hacia forma con un proyecto de paz global e igualdad social e intercambios de conocimientos y tecnologías sin asimetrías. Pero incorporado en la trama semántica del neoliberalismo, internacionalización se dice de un conjunto de requisitos que de no cumplirse hacen descender a las universidades de un supuesto *ranking* de calidad que tiene cuatro efectos devastadores para la educación:

- a) Crea una aristocracia académica que se autopostula como “mejor” en virtud de dedicarse casi exclusivamente a la investigación y por participar en redes deslocalizadas y en publicaciones que cumplen con el protocolo anglosajón. Inclusive son premiadas monetariamente por publicar en idioma extranjero. La “internacionalización” neoliberal promueve un tipo humano con todas las características de eso que Adorno y Horkheimer llamaron “la personalidad autoritaria”. Estos nuevos docentes e investigadores “internacionalizados” solo ven a la Universidad como el agente que paga sus salarios y no como la institución que debería liderar el desarrollo tecno-científico del país.
- b) Es un proyecto adultocéntrico porque asfixia a los jóvenes con obligaciones administrativas que funcionan como votos de obediencia. Quien no cumpla con esas exigencias será declarado “vagabundo” y otros epítetos para culpabilizarlo de su fracaso. Pero quien obedezca la autoridad quedará exento de responsabilidad moral y hasta llegará a ser premiado por el sistema meritocrático.
- c) Crea la falsa evidencia de que el incremento en los grados académicos del profesorado (popularmente conocido como “titulitis”) se traduce mecánicamente en una mejora en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

- d) Es colonialista toda vez que lo que se “internacionaliza” son los modos académicos de las universidades anglosajonas. Así, nuestros docentes e investigadores se desentienden de las necesidades y urgencias de la sociedad de la que reciben su sustento y se acoplan a la pirámide de las universidades de vanguardia, como maquilas del conocimiento y como obediencia a los indicadores renunciado a la libertad creativa.

Lo mismo sucede con la presión para hacer de nuestros jóvenes brillantes “emprendedores”. Los emprendedores tecno-científicos son un tipo antropológico mercantil invadiendo la ciencia. Se les enseña a ocultar (se) el esfuerzo social y hacer brillar la singularidad de individuos sin individualidad.

La ideología que anima los cursos de “emprendedurismo” coincide con la ideología del *coaching*. Este anglicismo (cuya mejor traducción sería entrenamiento) expresa el traslado de las motivaciones teológicas y deportivas a todas las esferas de la vida. Se ha constituido en un ideal normativo hiperindividualista donde se “enseña” a los jóvenes a ser competitivos, eficientes, productivos, adaptables y a gozar con los “sacrificios” del capitalismo actual. Y así como en la teología neopentecostal se utiliza la metáfora de Dios como diseñador, en el *coaching* emprendedurista, el individuo sin sociedad sería el diseñador de su propia trayectoria vital. El emprendedurismo le enseñaría la virtud del autoexamen permanente para el rediseño permanente. La forma simple de la competencia y la premiación proyectada a todas las esferas de la vida, producidas por una narrativa teológica (sacrificio, resignación, culpa) mezclada con la narrativa de los deportes (competitividad, mérito, ganadores, perdedores).

La meritocracia inculcada en los cursos de emprendedurismo, supone dialécticamente, que para que un individuo sea exitoso debe producirse una multitud obediente, perdedora y culpable. Entonces, ya no se trata de la ética democrática de individuos autónomos, sino de un individualismo depredador convertido en ética social.

No se les enseña que no son los individuos los que producen conocimiento, ni son los

individuos los que aprenden. Son las sociedades las que lo hacen y las sociedades necesitan instituciones que se articulen con empresas (no al revés). Por el contrario, en estas “capacitaciones” prevalece un tipo antropológico meritocrático en su disciplina científica habitado por un modelo estoico de voluntad. Este es el perfil de personalidad para el desempeño tanto del académico como del estudiante⁶.

Por último, quisiera referirme a algunos elementos contenidos en el Proyecto de Ley de Empleo Público presentado por el Poder Ejecutivo a la Asamblea Legislativa, y que posteriormente fue retirado.

El sistema de evaluación del desempeño que estaba contenido en dicho Proyecto transformaría la vida laboral universitaria con un horario, una tarea y unos derechos garantizados en un ambiente hostil, angustiante y tóxico porque no prevé un proceso reflexivo por parte de los docentes ni rescata aspectos afectivos sino que es productivista y construye un programa de compensación salarial que pone a los/as docentes a competir entre sí. Una parte importante del salario de los/as funcionarios/as y docentes sería resultado de las rivalidades.

Las comisiones de evaluación del desempeño no estarían preocupadas en la dinámica de cada campo de saber sino centralizadas en el Ministerio de Planificación que se autopostula como una cúpula de administradores y gestores de lo académico. Al otorgar puntajes (con o sin compensación salarial) los académicos guiarían sus actividades en función de estos indicadores que pasarían a ser sustitutos de su genuina vocación.

4. Ahora, quiero señalar a los actores de la corporación neoliberal en Costa Rica, creadores del clima de malestar social y hostiles a la Universidad; al ICE y a todo lo que sea público (aunque me referiré especialmente a sus posiciones contra la Educación Superior Pública):

- a) *Los actores político-jurídicos*: el Poder Ejecutivo y casi todos los partidos representados en la Asamblea Legislativa; en particular los partidos políticos tradicionales (PLN, PUSC) y los “nuevos” (PAC; PRN, NR).

Estos actores cuestionan la autonomía universitaria porque quieren que la educación pública sea declarada un bien transable. Y esto solo se logra erosionando la autonomía universitaria que queda reducida a “libertad de cátedra” y nada más⁷.

- b) *El complejo económico* trabaja en el cambio de los precios relativos en contra del salario, ha logrado que más de la mitad de la población del país esté endeudada (el endeudamiento financiero hace sintagma con la ética hiperindividualista) y quieren capitalismo pero destruyendo el mercado interno y además empujan a las universidades a la privatización o a financiarse “vendiendo servicios” y compitiendo con sus propios graduados.
- c) *El actor mediático* ataca desde el lenguaje y produce significantes del tipo “privilegios”, “élite académica”, “arrogantes” tratando de devaluar el trabajo de las universidades. Se trata de la producción socio-política de una suerte de “indignación” como cuando se asimila el sindicalismo a un grupo de matones. Estos significantes arbitrarios transforman a los sujetos universitarios en insignificantes. Los actores mediáticos neoliberales están hechos a la medida de las redes sociales: urgentes; anti intelectuales y anti científicos; emotivos, autoritarios pero sonrientes⁸.

Es que una universidad productora y transmisora de conocimientos y al mismo tiempo, generadora de derechos y recursos sociales no es funcional al proyecto de la globalización neoliberal ni al modelo de país que se pregona. Y por ello y desde hace varios años, trabajan en el desprestigio de la universidad y sus docentes y estudiantes para su futura mercantilización. Su apoyo es externo y poderoso pues son las normas de los organismos multilaterales que inscriben a la educación en el elenco de productos que se trasiegan en el mercado como cualquier otra mercancía.

Cuando los neoliberales acusan a los universitarios de autoadjudicarse “privilegios” están intentando convencer al resto de la sociedad de que si no pueden vivir mejor al menos tienen derecho a pedir que otros vivan peor.

Por último y adicionalmente a lo que venimos diciendo, hay un estancamiento del crecimiento poblacional de los jóvenes, por tanto, el crecimiento de la matrícula estudiantil en las universidades públicas atenta contra las universidades privadas. Además, debido a la “recesión técnica” en la que se encuentran amplios sectores de la economía, muchos jóvenes intentan salir de la educación privada para pasarse a la pública. Para eso necesitarían una política de crecimiento de la matrícula en el sector público. Pero estos están impedidos de crecer por aplicación de la “Regla Fiscal” contenida en el Plan Fiscal⁹.

5. Ahora bien; comparado con el resto de América Latina, el neoliberalismo no ha conseguido mucho en Costa Rica. Su mayor logro, ha sido la aprobación del Plan Fiscal en el 2018¹⁰. Este “Plan” no era meramente una ley para ordenar las finanzas del Estado. Era el nombre de una mirada sobre el país, su historia y su lugar en el mundo y es una involución democrática y económica porque reorganiza autoritariamente el plexo de contratos que sostenían a nuestra sociedad.

Veamos cuales han sido los efectos de las políticas neoliberales contenidas en el Plan Fiscal: impuestos a la canasta básica modificada a posteriori; una restrictiva política salarial; derogación del derecho de huelga que hace retroceder los derechos laborales a los que existían en la Primera República y, de paso, rompen el mito de la democracia costarricense poniéndola en contradicción con la legislación internacional¹¹; amnistías tributarias (a los ricos); concentración de beneficios y la política de bajar el gasto en lugar de mejorar los ingresos han producido una ralentización de la economía por la baja en el consumo y la “pérdida de confianza”¹² (que es un eufemismo para disimular la causa).

Se verifica entonces la disminución en el dinamismo del mercado interno; un pesimismo generalizado; un aumento del desempleo (40000 puestos de trabajo perdidos solo en el primer año de gobierno) y la pobreza que el gobierno anterior había logrado (levemente) reducir.

Y si la economía empieza a mostrar el deterioro que produce la política neoliberal, entonces se apela a la “inseguridad” transformando la cuestión social en una cuestión policial. La derecha se

vuelve instintiva y trata a la protesta social como un hecho de inseguridad.

Al mismo tiempo, en todos los países donde se implementaron reformas neoliberales aumentó la delincuencia organizada. Es que neoliberalismo y crimen organizado tienen una racionalidad compartida. El miedo por la precariedad laboral se refuerza por el miedo a la delincuencia organizada. En ambos casos hay producción social de la inseguridad.

Todos estos efectos combinados no son el precio a pagar para “entrar” con ventajas en el siglo XXI, sino que son los síntomas del fracaso de una ideología y de su implementación económica, social y política. Y no solo afectan el trabajo, la producción, el consumo y la distribución de la riqueza. Tampoco sirven para mejorar la convivencia democrática. Cuando se dice que los costarricenses carecen del “espíritu animal” del capitalismo avanzado¹³, se nos dice una verdad: los costarricenses y los latinoamericanos no somos gente para poner en práctica esos relatos salvajes que tanto agradan al señor González Vega.

El modelo de país del neoliberalismo o del neopentecostalismo¹⁴ no es una acción política del Siglo XXI sino un exceso de siglos anteriores porque ambos modifican regresivamente el umbral de tolerancia; promueven la necesidad de volver al concepto griego de democracia que era una democracia para pocos; es el malestar; el retorno de lo reprimido; la lucha de clases de siglos anteriores conducida desde arriba para recuperar privilegios y donde nos está esperando Hobbes con una vida “solitaria, pobre, horrible, brutal y corta”.

Los liberales y los neopentecostales nos están empujando a una guerra civil de alta intensidad social donde se benefician en polarizar pero de baja intensidad política que algunos creen que se solucionará aumentando el número de diputados y otros instalando una teocracia. En ambos proyectos, la destrucción del modelo universitario dañará la formación subjetiva y la secuencia simbólica solidaria con arraigo en el país.

Si del gobierno se trata es la misma derecha de siempre pero con maquillaje, la misma intensidad y extremismo capitalista pero estetizada;

es un neoliberalismo soviético¹⁵ y cruel pero con matrimonio igualitario; impuestos a la canasta básica y poliamor; arte de ignorar a los pobres y banderas de siete colores. Es la misma derecha de siempre que se presenta como “reformista” pero confunde cambio socio-político con representación unificadora y porque su método es la economía y el objetivo de su economía es producir pobres para después ignorarlos; la apropiación de la riqueza y la colonización del alma.

¿Hacia dónde se dirige el malestar neoliberal y neopentecostal? Hacia los pobres porque tanto los liberales como los neopentecostales están convencidos que los pobres no devolverán el golpe mientras mantengan esos gestos tristes y resignados que denotan dispersión espiritual y desafección política. Y hasta ahora tanto el neoliberalismo como el neopentecostalismo han demostrado ser agresivamente eficaces en el mantenimiento de esta desesperación cultural que impide a los pobres convertirse en pueblo.

6. En toda la historia de la Segunda República no encontraremos una intromisión tan agresiva contra las Universidades Públicas como la que está dirigiendo este gobierno, como dije arriba en compañía de casi todos los partidos de “oposición”; medios masivos de comunicación; poder económico y poder judicial.

Insisto: no hay precedentes de una hostilidad tan grosera contra la educación superior pública. Pero esta hostilidad no se realiza para corregir las contradicciones de la Universidad Pública ni para refundar la universidad y hacerla funcional a un modelo de país para el siglo XXI. Por el contrario; la “Tercera República” tiene la forma de la primera. Y por eso, estamos retrocediendo hacia formas primitivas de lo político y entonces, se considera que la cultura igualitaria del país es un problema en lugar de una virtud.

Mientras reflexionaba sobre estos problemas se me “apareció” una paradoja muy interesante: en esta coyuntura es necesario señalar que las lógicas de “afuera” de la universidad están “adentro”; el neoliberalismo es una amenaza para la estabilidad democrática del país y su modelo universitario pero a su vez, la Universidad de Costa Rica (y todas las Universidades Públicas del país) apoyaron el Plan Fiscal, mayor logro

político del neoliberalismo en la historia del país hasta ahora.

Aquí es necesario recordar que el poder es la pura inmanencia: lo político es, siempre, una toma de posición de poder, ante el poder y condicionada por el poder. Por eso, este apoyo al Plan Fiscal no fue un simple hecho político producido por las autoridades de nuestra universidad. También fue apoyado por todos los sectores que dicen adversar la gestión del rector; ha sido apoyado por el feminismo hegemónico universitario y los grupos de la diversidad sexual¹⁶; por la Federación de Estudiantes¹⁷; por el Consejo de Decanos; por el Instituto de Investigaciones Económicas justificando ciertas relaciones de poder y de distribución del ingreso (es decir, los economistas de la UCR se comportaron más como ideólogos que como “científicos”); por intelectuales que dicen poseer “un corazón y un cerebro de izquierda”; por los medios de comunicación universitarios y por la indiferencia despolitizada de la mayoría de la comunidad de profesores¹⁸, investigadores y administrativos confirmando una convicción básica de la sociología de que la clase media universitaria es burguesa y aspiracional y solo rara vez se vuelve insurgente.

A estos universitarios/as el chantaje “Fabricio” los llevó a apoyar a “Carlos” para salvar la democracia. El brazo largo de esa falsa antinomia llega hasta nuestros días y siguen insistiendo que en el país solo hay dos opciones. Y así continúan teniendo una relación especulativa con “Carlos” y por eso lo tratan como un estado permanente de la política en lugar de verlo como es: el momento neoliberal, autoritario y contingente¹⁹. En definitivas, los neoliberales que gobiernan el país son el momento de ruptura de la cadena experiencial: conocimiento-progreso-bienestar-libertad y justicia.

Esta relación tóxica llevó a los universitarios a confundirse. Y no vieron (ni ven) que, el así llamado Plan Fiscal, exacerba las desigualdades sociales, promueve la violencia física y simbólica y altera las normas básicas de la convivencia democrática. Cuando el presidente dice que tener un título universitario no es importante, está reconociendo su inmersión en el cóctel tóxico de la ignorancia y de los buenos negocios.

A estos universitarios, esa polarización los instala en su zona preferida de confort: frente al avance neopentecostal justifican apoyar al gobierno aunque no les “guste” su política económica. Es decir, creen que pueden ejercer el “pensamiento crítico” sobre los efectos después de haber apoyado las causas; que pueden separar actos de consecuencias y, por último, creen que pueden aislar el síntoma de su origen.

Las universidades públicas frente al drama social que provocaría el Plan Fiscal eligieron mirar para otro lado. En ese hacerse los distraídos/as y mirar para otro lado se encerraba una mirada fuerte. Y los/as que apoyaron la violencia del Plan Fiscal no nos convencen con sus novedosos “arrepentimientos”, justificaciones ni con su victimización²⁰. Ya estaban dentro del círculo de la violencia neoliberal contra los pobres. Lo digo de otro modo: los que no quisieron darse cuenta de la violencia del Plan Fiscal es porque ya la estaban ejerciendo.

Y con el proyecto de “Ley de Empleo Público” que reduce a cenizas la Convención Colectiva (y con ella las anualidades) y posiblemente el Régimen Académico, tal vez los actores universitarios salgan de su letargo y tomen nota de que este gobierno no es la continuación del anterior sino su antítesis.

Ahora tenemos la memoria de un error lleno de abulia que solo benefició a la oligarquía de siempre; a la nueva oligarquía internacionalizada y a los grupos económicos más concentrados. Al actuar como empresarios defensores de un grupo social, hemos perdido el derecho a reclamar como ciudadanos.

Pero al caer en la cuenta del error político cometido, no tienen más originalidad que decir “todos tenemos que hacer autocrítica” (representantes del Consejo Universitario en la Asamblea de la Facultad de Letras) o hacer tardíamente una presentación judicial para decir que el Plan Fiscal no nos incluye (lo cual es falso) y todo para disolver las responsabilidades de apoyo al gobierno y de olvido de las causas altruistas que caracterizaron a nuestra Universidad en casi toda su historia.

Y en contra de tanta tesis posmoderna, quiero señalar que el país y sus rasgos identitarios no son solo la construcción ficcional y cuasi conspirativa de la oligarquía cafetalera. Hay un subsuelo nacional y popular; una expectativa;

una Costa Rica imaginaria que se construyó con sueños. Esa patria existe y si existe no tiene caso preguntarse por su existencia, sino ponerse a trabajar para hacerla justa y nuestra en contra de todos esos pseudo patriotas que cuando dicen amar a la patria están amando otra cosa.

7. Ahora bien: ¿en las condiciones del capitalismo periférico y en un país pequeño como Costa Rica, hay una ruta de salida del neoliberalismo que sirva de proyecto político para el corto y mediano plazo?

Ensayaré brevemente una respuesta:

- a) El país debe autoabastecerse de energía y alimentos y su mercado interno necesita consumo para funcionar, por tanto, hay que proteger el mercado interno aplicando aranceles a los productos importados que ya se producen en el país. Es decir, la política comercial y productiva debe desagregar el mercado interno del externo.
- b) Instalando los mecanismos necesarios para aplicar las políticas de presupuestos participativos tanto en los cantones como a nivel nacional.
- c) Implementando estrategias políticas para evitar la dispersión de la economía del conocimiento²¹.
- d) Ampliar el concepto de contrato social incorporando las variables ambientales y de protección de la biodiversidad.
- e) Derogando el Plan Fiscal, en particular, la regla fiscal porque el ajuste en el gasto para cumplir metas fiscales contrae la inversión, tanto pública como privada. Por el contrario, se trataría de redistribuir progresivamente la presión impositiva y situarla en el 35% del PIB. (Noruega está en 38%; Suecia en 44% y Dinamarca en 46% y estos son países que están en la cima del desarrollo humano y las libertades democráticas)
- f) No renovando los contratos que se tengan con la OCDE y no aceptando sus exigencias.
- g) Reduciendo la jornada laboral, aumentando los salarios y disponiendo de un ingreso básico para los desempleados para hacer crecer la economía por la vía de la demanda²².
- h) Aumentando el gasto público para expandir la demanda y la producción que son las fuentes más justas para el futuro aumento de la recaudación.
- i) Debatir cuantas reservas necesita Costa Rica. Estoy seguro que en este momento el país tiene reservas excedentes que podría usar para desendeudar al Estado e iniciar proyectos de obras públicas sin endeudarse porque con el endeudamiento externo el país termina trabajando para la banca internacional.
- j) Fortalecer el Estado para regular el comportamiento de los agentes económicos y devolverle la capacidad de conducir los intereses populares planificando el desarrollo y la distribución.
- k) La mejora en el nivel de consumo popular debe venir acompañada de un plan de alfabetización política para recuperar el sentido común popular, hoy en manos neoliberales y neopentecostales.

Lo que quiero señalar es que parte de las tensiones políticas que se viven hoy en América Latina responden a ver si nuestra región puede participar de un nuevo mapa de intercambios globales por fuera de la influencia de las potencias clásicas y basado en la complementariedad económica y no en la vigilancia que los EE UU ejercen en la economía y política de nuestra región. Por ello, sería vital romper el cerco monetario de los intercambios y hacerlo en otras monedas para disponer de un sistema de pago internacional por fuera del patrón dólar. Siendo esta moneda la referencia (y en los casos de Ecuador y Panamá siendo, además, la única moneda circulante), se acota el espacio para hacer política monetaria, financiera, comercial y fiscal.

Pero si el presente social y político del país está hegemonizado por la falsa antinomia entre neoliberales “demócratas” y neopentecostales “cristianos” entonces creo que es bueno ver lo que está pasando en distintas partes del mundo (Brasil; California y Australia) y recordar el final de “El Señor de las moscas” con los niños en la miseria, los bosques y los derechos sociales en llamas en el incendio neoliberal.

Notas

1. El hiperindividualismo neoliberal coincide con el conservadurismo religioso y su consigna “a mis hijos los educo yo” en quitarle al sistema educativo (escuelas, colegios y universidades) la potestad de ser los ordenadores subjetivos y garantes de una distribución democrática del saber. Así convierten a los niños y jóvenes en objetos propiedad de sus padres.
2. Uso los vocablos “configuración” o “modelo” en el sentido de la Gestalt donde éstas son reordenamientos de elementos pero los elementos mismos no son necesariamente diferentes.
3. Legitimidad que se decide en tres configuraciones, todas políticas: teológicas, epistemológicas y estéticas.
4. Entiendo que la globalización neoliberal presenta dos etapas: la primera surgida después de la caída del muro de Berlín. La segunda, de reciente aparición, es la irrupción de China como potencia comercial y la “guerra” que el presidente de los EE UU le ha declarado para mantener la hegemonía estadounidense en la conducción de la globalización. América Latina es territorio de esa guerra pues los EE.UU. hacen todo lo posible para destruir cualquier intento de vínculo industrial; comercial o de infraestructura con China.
5. Esta última consideración es la que se ha tomado en cuenta en América Latina para estimular un acuerdo político entre cristianismo y marxismo en la Teología de la Liberación.
6. Esta “pedagogía” está haciendo estragos en las Universidades Públicas de Costa Rica. Está provocando la desestructuración psíquica de los jóvenes. En el ITCR hay políticas institucionales de prevención del suicidio y la depresión cuando, al mismo tiempo, esa institución se jacta de que casi todos sus egresados (un 98%) tienen empleos bien remunerados, y en la UCR son las mismas agrupaciones estudiantiles las que están solicitando a las autoridades un aumento de la atención psicológica y la creación de espacios para “poder llorar”. Lamentablemente, las agrupaciones estudiantiles de ambas instituciones han despolitizado el problema y solo lo tratan con un enfoque sanitarista porque, al igual que la mayoría de profesores y funcionarios, están adscritos al partido de gobierno y habitados por las ideas y la sensibilidad neoliberal.
7. Por autonomía universitaria entendemos:
 - a. Autonomía académica, administrativa y económica. (Sin duda este es el principio más importante y en él está contenida la libertad de cátedra)
 - b. Cogobierno asegurando la representación de todos los sectores. Por ello, lo propio del gobierno universitario es el diseño parlamentario.
 - c. Responsabilidad del Estado en asegurar el financiamiento adecuado de todo el sistema educativo y en particular, del sistema universitario.
 - d. Autoevaluación permanente y rendición de cuentas. Estos cuatro elementos han sido reconocidos por la Sala Constitucional del Poder Judicial de Costa Rica el 26 de marzo de 1993 en el dictamen 93-001313-0007-CO.
8. Mancomunados, estos actores ya han aplicado tres recortes al presupuesto de las Universidades Públicas en menos de dos años: diez mil millones de colones en el presupuesto del 2019 de manera inconsulta e inconstitucional; la no devolución del impuesto del 4% a las compras a pesar de las promesas y de los “análisis” de los más importantes tributaristas del país y de funcionarios universitarios. Quedó demostrado que este impuesto no se aplicó para asegurar la trazabilidad sino para recortar el presupuesto. Por último, debemos contabilizar como recorte el aplicado por la Contraloría General de la República al acuerdo firmado entre los Rectores y el presidente de la República que estipulaba un 2.32% para el año 2020. Las Universidades públicas han empezado el año 2020 con el presupuesto del 2019 por orden (amparada en un tecnicismo jurídico-administrativo) de la Contraloría General de la República en una clara muestra de que, a pesar de la confianza de la ciudadanía en sus Instituciones políticas, una funcionaria que no fue electa democráticamente por la ciudadanía ejerce más autoridad que el mismo presidente y lo desautoriza. Al mismo tiempo queda expresada la debilidad política del mandatario y expuesta la lógica neoliberal: si los mecanismos democráticos no gobiernan en función de los intereses concentrados, entonces se apela a funcionarios de instituciones que fueron colonizadas con anterioridad.
9. La Ley de Fortalecimiento de las Finanzas Públicas (conocida popularmente como Plan Fiscal) ha sido el proyecto insignia del gobierno de Carlos Alvarado. Al punto tal, que el presidente de la República manifiesta su desacuerdo con la Sala

- Constitucional pues considera que este “plan” tiene prioridad sobre la Constitución Política (ver sus declaraciones en el periódico La Nación del 22 de diciembre de 2019).
10. Muchos piensan que el mayor logro del neoliberalismo en Costa Rica fue la aprobación del Tratado de Libre Comercio con EE UU y Centroamérica en 2007. Mi opinión es que la crisis del 2008 lo redujo a papel mojado y las políticas del presidente D. Trump lo han terminado de sepultar.
 11. Cuando la Asamblea Legislativa aprobó la ley que “regula” el derecho de huelga (de hecho lo suprime al poner requisitos incumplibles) una diputada expresó que “La clase política no le tiene miedo al pueblo”. Esta expresión coincide con mi descripción de “neoliberalismo soviético”. La autoconciencia de la clase política es aquella donde no son representantes del pueblo sino sus adversarios. Y al mismo tiempo dicen cómo van a administrar el conflicto social que están provocando: con el código penal. Por eso, esta frase no debe ser interpretada como un exabrupto, sino como síntoma.
 12. Sorprendentemente y contrario a toda lógica este es el motivo que esgrime el actual presidente del Banco Central de Costa Rica. La “pérdida de confianza” es, tanto en economía como en el “mundo de la vida”, un efecto, nunca una causa.
 13. Expresión de Claudio González Vega al periódico La Nación el 20 de noviembre de 2019.
 14. Por neopentecostalismo entendemos un modo de interpretar y vivir la forma cristiana de la vida religiosa descendiente del puritanismo inglés del siglo XVII y acompañada de un proyecto de poder que es global. El neopentecostalismo pasó de ser una práctica religiosa extravagante en América Latina a ser un actor político con agenda propia y ha conseguido subsumir a todas las otras formas de inspiración cristiana en su proyecto. En Costa Rica este modo está conducido por sectores de la alta burguesía (como en EE UU y su desayuno de oración nacional) pero su base social es netamente popular. Y este modo ha hegemonizado al viejo pentecostalismo de las Iglesias históricas del protestantismo como al mundo católico construyendo una sólida alianza pentecostal, católica, neopentecostal. El neopentecostalismo instaló un imaginario propio respecto del vínculo del cielo con la tierra que es la manera “teológica” de hablar de las relaciones entre religión, poder político y control social. Y como si esto fuera poco, el neopentecostalismo confundió la fe de los creyentes con las normas de las instituciones del Estado reviviendo el agustinismo político. Su “éxito” con los sectores populares tiene las dos vertientes clásicas de la teología política: la material que dispone de recursos económicos para funcionar haciendo asistencia social focalizada y la narrativa basada en promesas y discursos teológicos de procedencia agustiniana basados en la predestinación. Y “trabajan” para el neoliberalismo. Con su gigantesca red de asistencia social y contención política, emocional y de organización de los pobres y excluidos, evitan una suerte de estallido social y mantienen la puja distributiva diferida o directamente reprimida.
 15. Uso el vocablo “soviético” en el sentido que le da Merleau-Ponty en su polémica con Sartre. Además, con el uso del vocablo “soviético” quiero expresar una idea que encontramos en Hosbawn y en Stiglitz, a saber: la lógica del mercado y la lógica de la democracia son incompatibles. La expresión “democracias de mercado” es una *contradictio in terminis*. En Costa Rica encontramos la expresión “Un solo Estado, un solo Patrono” en el proyecto de Ley de Empleo Público. Asimismo, el gobierno del Partido Acción Ciudadana, ha presentado un proyecto de ley de flexibilización laboral que extiende la jornada de trabajo a doce horas durante cuatro días o a criterio del empresario. Este proyecto de ley, retrotrae las condiciones laborales a las existentes en la primera república y extiende el riesgo empresario a las condiciones del trabajador. Estos son ejemplos de cómo el proyecto neoliberal desestructura psíquica y socialmente a los pueblos generando inestabilidad social permanente. A sabiendas de la inestabilidad que provocarán, se preparan para gobernar con represión directa y el Código Penal. Y eso es bien conocido en América Latina: quienes matan, golpean o encarcelan son los que se quedaron sin argumentos.
 16. La filósofa y feminista Nancy Fraser acuñó el oxímoron “Neoliberalismo progresista” para referirse a una combinación de políticas económicas regresivas con un reconocimiento (meramente gestual) de multiculturalismo, ecologismo y derechos sexuales y reproductivos. Y en su reemplazo propone la construcción de un “populismo progresista” para los EEUU pero que conocemos bien en América Latina como populismo de izquierda o nacionalismo popular tal como fue teorizado, por ejemplo, por Ernesto Laclau en “La razón populista” (ver bibliografía). Este oxímoron de Nancy Fraser, hace sintagma con

la expresión del filósofo Diego Tatián que habla del “neoliberalismo académico”. En Costa Rica es la alianza entre el Partido Acción Ciudadana (en el gobierno) y los grupos universitarios que estoy señalando. Estas alianzas obligan a recurrir a construcciones lingüísticas bizarras para ser descritas: cosmopolitismo segregacionista; pluralismo meritocrático (un invento de los filósofos analíticos) o feminismo clasista. Por mi parte, considero que la expresión “neoliberalismo soviético” tiene mayor capacidad explicativa.

17. Inclusive, los estudiantes de la Federación de Estudiantes del Instituto Tecnológico de Costa Rica, llegaron a solicitar un congelamiento salarial para sus profesores ante diputados de la Asamblea Legislativa. El sindicato de esa institución universitaria le dio su apoyo al Plan Fiscal y el rector de esa Institución expresó que “...le gustaría ser un socio estratégico del Gobierno”. El Instituto Tecnológico de Costa Rica es la primera institución de educación superior de Costa Rica que ha modificado su Estatuto Orgánico y se ha autorizado a sí misma a constituir empresas en alianzas Público-Privadas que implica un nuevo ordenamiento organizacional de las Universidades Públicas. No fue casual que las altas autoridades de esa institución se negaran a colaborar con la producción de este texto. La Vicerrectora de Docencia de esa Institución, la bachiller Grettel Castro Portuguesez, refiriéndose a mi solicitud de apoyo institucional para la escritura de este texto y la compilación de este libro, expresó: “...actividad académica importante con reconocimiento institucional en el reglamento de carrera profesional. Sin embargo, la coyuntura presupuestaria no permite utilizar carga en detrimento de la oferta de cursos...” Esto es neoliberalismo en acto porque docentiza y desagrega la labor universitaria obligándonos a ser meras maquilas sin posibilidad de producir conocimiento. La más alta autoridad en docencia del Instituto Tecnológico de Costa Rica termina reduciendo lo académico a dar clases.
18. La indiferencia despolitizada es una estrategia equivocada de los académicos. Están convencidos que ponerse *au-dessus de la mêlée* los hace inmunes a los ataques que llegan desde el Estado y las corporaciones.
19. No piense el lector que estoy personalizando. El nombre es arquetipo de la cosa según reza un famoso poema de J.L. Borges. Lo que señalo aquí es que el “nombre” es referencia de un proyecto político.
20. Al caer en la cuenta del error las Universidades públicas han presentado un recurso por inconstitucionalidad judicializando la cuestión y publicado “explicaciones” criticando al diputado Wagner Jiménez del Partido Liberación Nacional. El rector de la Universidad de Costa Rica ha expresado el 25 de septiembre de 2019: “*Las medidas que han afectado el financiamiento de la Educación Superior Pública, especialmente aquellas tomadas al calor de una situación de crisis en las finanzas públicas, han puesto en riesgo la educación de miles de estudiantes en el país y han legitimado diversos ataques al propio Estado Social de Derecho. No solo se violenta así la Constitución Política, sino también la autonomía universitaria...*” Como puede leerse, para los rectores de las Universidades Públicas del país, las Universidades y la educación están siendo atacadas pero no sabemos por quién ni por qué. Los rectores de las Universidades Públicas se cuidan de no criticar al presidente de la República ni al partido de gobierno.
21. Habitualmente, se incluyen en la “economía del conocimiento” las empresas que utilizan y producen bienes y servicios intensivos en conocimiento. Es decir, aquellas empresas relacionadas con la producción de conocimiento e información basadas en la digitalización. Pero también, se trata de empresas que tienen (o deberían tener) un enfoque social (democrático, ambiental, de género, etc.) de su labor y no meramente lucrativo. En Costa Rica el impulso a esta economía proviene de las Universidades Públicas. En ellas se combinan virtuosamente los tributos con el sistema tecnológico y educativo. Es el Estado, a través de las Universidades Públicas, el creador de valor y es aquí donde podemos ver con toda claridad que el Estado no es un mero agente “facilitador” de rentas privadas o un extractor de rentas, sino un agente activo que define estrategias de desarrollo y que, a través de las Universidades, alcanza implantación cognitiva y territorial.
22. Los economistas neoliberales plantearán dos falacias: la primera es que, según ellos, la economía debe crecer para después distribuir (teoría del derrame). Esto es falso. El capitalismo no funciona así porque nadie invierte si no hay una demanda creciente y, segundo, dirán que al crecer la demanda aumentarán los precios automáticamente. Pero esto también es falso. Aumentarán los precios *si y solo si* no aumenta la producción de los bienes demandados.

Bibliografía

- Arias, E. (2019). Estado, neoliberalismo y empresarios en Costa Rica: la coyuntura del TLC. *Revista de Ciencias Sociales*. (164), 69-86.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (2018). *La reproducción*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Callinicos, A. (2006). *Las universidades en un mundo neoliberal*. Londres: Bookmarks Publications.
- Corrales, A. (2016). *Hacia la pluriversidad*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Delgado, D. (1996). Universidad y globalización en América Latina. *Revista Reflexiones*. (50).
- Fragomeno, R. (abril, 2017). La universidad internacionalizada. *Semanario Universidad*, 2176.
- . (octubre, 2018a). La Universidad, su autonomía y el Plan Fiscal. *Semanario Universidad*, 2250.
- . (octubre, 2018b). Plan Fiscal: la Universidad y sus cuatro abstracciones. *Semanario Universidad*, 2248.
- . (mayo, 2019). El neoliberalismo soviético y la Educación Superior Pública. *Semanario Universidad*, 2277.
- Fraser, N. (2019). ¡Contra hegemonía ya! Buenos Aires: Siglo XXI.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- Galbraith, J. (2004). *La economía del fraude inocente*. Barcelona: Crítica.
- Gutiérrez, J. M. (2018). *Reflexiones desde la academia*. San José: Arlekin.
- Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hayek, F. (1982). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- Herrera, R. (enero, 2019). La transformación de El Semanario en La Nación S. A. *Semanario Universidad*, 2258.
- Hinkelammert, F. (1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*. San José: Educa.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Molina, I. (2016). *La educación en Costa Rica*. San José: Universitarias.
- . (2018). Retórica y materialización. La teoría del capital humano y el financiamiento de la Educación Superior en América Central. En *Historia global y circulación de saberes en Iberoamérica* (pp.173-212). San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- . (2020). *La derrota del sindicalismo costarricense*. Del Pasado y del Presente. <https://delpasadoydelpresente.wordpress.com/2020/01/20/la-derrota-del-sindicalismo-costarricense/>
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tomasevski, K. (2004). *El asalto a la educación*. Barcelona: Intermón Oxfam.

Roberto Fragomeno Castro (roberto.fragomeno@ucr.ac.cr): Licenciado en Filosofía y Máster en Sociología. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Sus últimos dos libros son “Las palabras intermitentes. Progreso, nación y utopía” y “Todas las palabras y los silencios juntos. Filosofía y tragedia en Hegel”.

Recibido: 14 de junio de 2020
Aprobado: 21 de junio de 2020

Aureliano Ortega Esquivel

¿Destruir la universidad?

Resumen: *Este trabajo pretende llamar la atención sobre un aspecto de la vida y la historia de la universidad que no es comúnmente abordado y quizá ni siquiera reconocido por quienes se ocupan de ella: el hecho de que es y ha sido una institución que, desde su reforma en el siglo XIX, participa en el programa de transformación y dominio social del capital. Que su estructura, sus programas y sus formas de gobierno, responden a las formas, estructuras y fines de la reproducción ampliada del valor mercantil-capitalista y que, por tanto, su crisis actual no es sino reflejo de la crisis general que, desde los años setenta del siglo pasado, afecta al sistema capitalista en su conjunto. Asimismo, destaca tanto algunos de los procesos que ejemplifican aquella condición, como algunos episodios de resistencia. Concluyendo que en las circunstancias actuales esta institución, ya milenaria, tal vez se encuentra en la fase terminal de su existencia.*

Palabras clave: *Historia. Capital. Universidad.*

Abstract: *This work aims to draw attention to an aspect of the life and history of the university that is not commonly approached and perhaps not even recognized by those who deal with it: the fact that it is, and has been, an institution that since its reform in the 19th century, it participated in the program of social transformation and domination of capital. That its structure, its academic programs and its forms of government respond to the forms, structures*

and purposes of the expanded reproduction of capitalist values, and that, therefore, its current crisis is nothing but a consequence of the general crisis that, since the seventies of the last century, affects the capitalist system as a whole. Likewise, it highlights both some of the processes that exemplify that condition, as well as some episodes of resistance and fight. Concluding that in the current times, perhaps it is already in the terminal phase of its existence.

Keywords: *History. Capital. University.*

La universidad no es un espacio de la lucha de clases, sino un objetivo de la misma.

André Gorz

La universidad, como la iglesia y los bancos, es una de las instituciones más añejas de la llamada civilización occidental. Hoy, la universidad, de la misma forma que la iglesia y los bancos, atraviesa una de las crisis más profundas de su casi milenaria historia. Por supuesto, referida a su propio ámbito institucional, cada una de éstas crisis conserva particularidades que en principio no podrían imputarse a uno y el mismo origen; aunque el hecho de que la guía moral de la iglesia sea letra muerta ante el escandaloso expediente del encubrimiento de sus incontables actos de corrupción y pederastia, que los bancos, mediante la consagración de la usura, hayan dejado de ser una herramienta del “progreso” para devenir en agiotistas medievales



–y destructores sistemáticos de riqueza social– y que la universidad ya no sirva prácticamente para nada, podría encontrar un lugar para pensarse reflexivamente en el vórtice de la crisis sistémica que desde hace cincuenta años aqueja de manera generalizada el modelo de producción y reproducción de riqueza que se organiza y procede bajo la forma abstracta del *valor*.

Entendida de este modo, la crisis de la universidad puede parecerse o no a la que contemporáneamente sufren la iglesia y los bancos, o bien, asociarse a una acelerada pérdida de *legitimidad* sustanciada en el persistente incumplimiento de su misión social; aunque también se puede culpar a los bancos o inclusive a “los mercados” –como metáfora de la deriva “financierista” que recientemente adoptó el modelo de producción y reproducción social– como causa e instrumento de lo que parecería una crisis inducida y no, como realmente es, una crisis *estructural*. Ya que a través de la muy difundida idea de que la crisis de la universidad contemporánea tiene como causa eficiente el “asalto” que desde el poder económico, en su versión “neoliberal”, interrumpió el apacible curso de una forma de vida académica casi paradisiaca, se oculta el hecho de que la universidad es y ha sido desde siempre uno de los instrumentos más eficaces de la lucha de clases; que su alineamiento en esta lucha no ha sido ni puede ser “del lado de los desposeídos” y que, cumplidas sus tareas *históricas*, bien puede dejar de ser lo que hasta ahora había sido; transformarse –en un sentido afirmativo que la conduce hacia su total conversión empresarial, probablemente lo único que su estructura y su pasado le permiten– o simplemente desaparecer.

Contra la *idea* de que los problemas actuales de la universidad derivan únicamente de la violenta reconversión empresarial que desde los años ochenta del siglo pasado le ha “impuesto” el llamado modelo neoliberal, aquí se avanzará una modesta consideración crítica, misma que parte del supuesto de que tal “reconversión” no es sino uno más de los avatares institucionales que desde su refundación específicamente *moderna* la universidad ya había suscrito en su proyecto y su misión. Es decir, que la propuesta de hacer de la universidad una empresa no es una mala broma neoliberal, porque ya estaba inscrita en

su programa de desarrollo *histórico*, el que, articulado ceñidamente a la forma y el destino de la Modernidad –y a partir de su compartido origen *mítico*– había de: 1) configurarse como albaacea de la tradición intelectual *humanista*, cultivar algunos saberes prácticos y contribuir a realizar la *Bildung*, la formación intelectual y moral de la juventud; 2) reconfigurarse, cuando ello fuera pertinente, como generadora y transmisora del saber *científico* asociado a aplicaciones práctico-profesionales para, 3) desembocar en lo que es hoy ya desembocadamente: una empresa integrada de mejor o peor manera a alguna *cadena de generación de valor* cuya función al interior de la división social y técnica del trabajo consiste –junto con sus cada día más inverosímiles tareas de legitimación ideológica– en la producción de mano de obra barata y semi-calificada.

1

En 1970, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron publicaron un extenso trabajo en el que recuperaban los resultados de casi diez años de investigación sociológica sobre el sistema educativo entonces vigente en Francia, en el que discernían claramente el desarrollo y los posibles desenlaces que las políticas educativas iban a adquirir, y de hecho adquirieron, en la totalidad de las instituciones educativas del orbe capitalista post-68. El libro *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (Bourdieu y Passeron, 1977) no dejaba margen a ningún tipo de lectura edificante, en tanto denunciaba claramente que los “sistemas de enseñanza”, en cualquiera de sus niveles, funcionan como instrumentos privilegiados de “violencia simbólica” dirigida, mediante cierto tipo específico de “trabajo pedagógico” y “legitimidad” institucional, a la imposición de una “arbitrariedad cultural dominante”¹; porque toda violencia simbólica es, en manos de la clase dominante, un instrumento para la legitimación y la perpetuación de su dominio; todo ello enmarcado en la perspectiva de la *reproducción* de las condiciones económicas, sociales y culturales en las que efectivamente se ejerce ese dominio². Nuestros autores advertían, sin embargo,

que esta función reproductiva es, sobre todo en el caso de la universidad, todo menos que evidente. Y que, para llegar a ella, era preciso desmontar críticamente todas y cada una de las estructuras, relaciones y procesos sobre los que reposan la legitimidad y la autoridad de la que inopinadamente goza. «El sistema de enseñanza sólo logra realizar perfectamente su función ideológica de legitimación del orden establecido porque esta obra maestra de mecánica social logra *ocultar* como en un encajonamiento de cajas con doble fondo, las relaciones que, en una sociedad dividida en clases, unen la función de inculcación, es decir, la función de integración cultural y moral, a la función de la conservación de la estructura de las relaciones de clase características de esta sociedad» (Bordieu y Passeron, 1977, 255, subrayado nuestro). Para efectos de nuestro propio análisis no se pierda de vista que estos autores enfatizan el hecho de que la mecánica de los sistemas educativos *logra ocultar lo esencial*: que su función de “inculcación” e “integración cultural y moral” es contemporáneamente una función legitimadora y reproductora de un orden socio-económico específico.

Ese mismo año, en las páginas de la revista *Les Temps Modernes*, André Gorz publicó un artículo que terminó por incendiar la discusión porque, sumando su crítica a las conclusiones a las que habían llegado Bordieu y Passeron, a quienes cita, parecía que no habría ninguna salida *racional* para la ya entonces caracterizada como “crisis de la universidad”; de manera que Gorz tituló su artículo “Destruir la universidad”. Sus tesis, más líricas que las de los sociólogos, pero conservando la misma contundencia política, denunciaban:

La universidad no puede funcionar, y nosotros debemos entonces minar su funcionamiento para que esta imposibilidad se haga manifiesta. Ninguna reforma podrá hacer viable esta institución. Por esto debemos combatir las reformas, en sus efectos y sus concepciones, no porque sean peligrosas sino por ser ilusorias (porque siendo formalmente falsas pretenden ser verdades reales). La crisis de la institución universitaria va más allá de su propio terreno, e involucra en su totalidad la división social y técnica del trabajo. (Gorz, 1975)

Desde entonces, y ese entonces se remonta a cincuenta años, podíamos haber reconocido que cualquier cosa que sucede con la universidad involucra tanto lo que acontece con la totalidad de “la división social y técnica del trabajo” como el hecho de que aquella división obedece a la impronta que le imponen la producción y la reproducción del modo de producción capitalista; pero, además, de que ese orden descansa en la desigualdad, la explotación y el dominio social y cultural sobre las mayorías, *por lo que también debe ser considerado como un capítulo de la lucha de clases*. Asimismo, a través de la lectura de ambos textos tendríamos que habernos hecho cargo de otra revelación escandalosa: *que ese era el plan*. Que éste bien podía enunciarse, como de hecho sucedió, a través de diversas y elaboradas configuraciones ideológicas, pero que, en el fondo, concebía la universidad (y todo el sistema educativo) como un *objetivo*; como un instrumento privilegiado de inculcación de saberes y valores absolutamente solidarios con los saberes y valores que, desde el inicio de su protagonismo, la burguesía (la clase que *personifica* al capital) había inscrito en su programa histórico de transformación económica y de dominio social y cultural.

Siendo la historia del dominio burgués-capitalista relativamente conocida (y, en caso de que no lo fuera podría remitirse al lector al *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito por Marx y Engels (1966) en diciembre de 1847) en las líneas que siguen trataremos de reconstruir, en unos cuantos trazos, tanto el origen como algunos de los momentos emblemáticos del proceso en el que cobraron concreción y densidad histórica las diversas configuraciones de la institución universitaria para, posteriormente, abordar el examen de los achaques que actualmente la aquejan.

2

En su versión edificante, dejando al margen del relato lo que concierne a lo que podemos asumir como su prehistoria institucional, la universidad, tal y como se reconocía a sí misma hasta los años setenta del siglo XX, adquirió su forma, estructura y funciones definitivas en el curso del siglo XVIII europeo³; aunque suelen

señalarse tres episodios, sucedidos en el curso del siguiente siglo, cuya profunda influencia dotó a la universidad moderna con el *aura* ideológica y la fisonomía institucional que todavía ostenta: 1) la reconfiguración de la educación superior emprendida por Napoleón en Francia, 2) la reforma de la universidad alemana animada por Wilhelm von Humboldt y 3) la (re)fundación de las grandes universidades norteamericanas iniciada en Harvard. Lo *poético* de estos hechos —y lo que nutre el romanticismo mítico con el que se envuelve la historia real de la institución— es que cada uno de los *modelos* que dichos sistemas adoptaron parecería representar el *espíritu* del estado-nación que lo patrocinaba, además de enfatizar, sin necesariamente soslayar las otras, una y solamente una de las misiones que el *Espíritu* y la *Historia* habrían inscrito en el ser y el hacer universitarios, esto es: la salvaguarda de los valores y saberes propios de la cultura *universal, humanista y moral* de las naciones en el caso de la universidad pensada por Von Humboldt; la organización y administración del *conocimiento* a través de entidades específicas (facultades) capaces de conservar, producir y transmitir, con acuerdo a su futura aplicación racional —y como respuesta a las necesidades que demanda el “bien común”— como tarea de la universidad “napoleónica”; y, finalmente, formar y habilitar social y profesionalmente a los sujetos que, en calidad de *dirigentes*, se incorporarían a las grandes cadenas de producción y administración de la riqueza, a los consorcios financieros o bien a los circuitos ideológicos representados por la cada vez más influyente industria cultural, tal y como lo llevaron a cabo las universidades norteamericanas. Lo que no se decía en ninguno de los casos, por parecer obvio, era que en el curso de estos menesteres, la universidad debería formar sus propios cuadros directivos y sus propios cuerpos docentes, esto es, garantizar el *buen gobierno* de las instituciones a partir de la habilitación de burocracias dirigentes casi hereditarias y desarrollar, mediante ciertas tareas pedagógicas especializadas, la *profesión* de profesor universitario; una clase especial de actividad y un tipo específico de sujeto productivo.

No es difícil reconocer en cada una de esas Misiones lo que en general la Modernidad capitalista, a través de sus voceros autorizados

—los filósofos, los literatos y los publicistas— desde muy pronto había ya considerado propio de su programa de transformación social y de dominio; lo que no es tan evidente, es el hecho de que ese mismo programa, por lo que corresponde a la inculcación e integración de valores morales y culturales, a la generación del conocimiento, a su transmisión y su aplicación pragmática —así como la formación de los *sujetos* que debería llevarla a cabo en uno y extremos del proceso de enseñanza— era el que *convenía* a la expansión de los negocios privados que destacaba a la burguesía como su principal beneficiario.

Si aceptamos que es posible hablar propiamente de Modernidad en cuanto se destacan en el horizonte histórico-cultural un haz de *principios* de índole filosófica cuya formulación explícita se remonta a Bacon y su *Gran Instauración*, o bien, si atendemos el reclamo de Descartes invitándonos a hacernos “dueños y señores de la naturaleza” a través de su conocimiento racional y su explotación razonada, “lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella” (Descartes, 1968, 68), podemos asimismo considerar que el Humanismo, la Razón, el Progreso y la Utilidad/Beneficio ocupan el sitio de Dioses Tutelares de la Modernidad; y que, en plena correspondencia con todos y cada uno de ellos, el Estado, la Universidad, la Industria y los Bancos serían su sagrados Templos. Pero, entonces, debemos igualmente convenir en el hecho de que tanto la Idea de Modernidad como su idea de Universidad, no son otra cosa que capítulos discretos de la prolija elaboración discursiva —afirmativa y apologetica— de la *ideología burguesa*.

3

Como se sabe, la emergencia de la burguesía y su consolidación como clase económica, social y culturalmente dominante se asocia a la decadencia y final desaparición de las instituciones en cuyo seno, a lo largo de la Edad Media, se habían gestado y administrado sus multiseculares procesos de producción, reproducción y

acumulación de riqueza social; mismos que, a falta de mejor nombre, seguimos llamando *medievales*. Estos se sostenían en estructuras de trabajo predominantemente agrícola, en la ausencia del dinero y de circuitos mercantiles y en el dominio y privilegios de una clase feudal-militar beneficiaria de la renta territorial y de la explotación del trabajo servil, encuadrado todo ello en una sociedad rígidamente jerarquizada y articulada en estructuras de gobierno de perfil monárquico. La larga decadencia de este sistema, y no por casualidad, el ascenso de una clase que creció al amparo de los *burgos* como beneficiaria de la explotación del trabajo “libre” de mujeres y hombres completamente ajenos a todo tipo de propiedad, excepto su propia fuerza de trabajo, dio curso a un amplio despliegue de elaboraciones discursivas que, nutridas con la ingenuidad y el entusiasmo que tradicionalmente acompañan el oficio y el imaginario del filósofo, se centraron en la glosa edificante de aquellos aspectos de la vida social y cultural que descalificaban lo caduco e impertinente del orbe medieval frente a lo verdaderamente *nuevo*, representado, de acuerdo con su propio talante de sabios letrados u “hombres prácticos” en lo que de Humano, Razonable, Progresivo, Útil y Beneficioso tenían ya no la mera existencia natural o la presencia social de los hombres en el mundo, sino la misma “fábrica” del *Mundo*.

Nuestras, vale decir humanas –escribía Giannozzo Manetti– son todas las casas, los castillos, las ciudades, los edificios de la tierra... Nuestras las pinturas, nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría. Nuestros... en su número casi infinito, todos los inventos, nuestros todos los géneros de lenguas y literaturas... nuestras, finalmente, todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el ingenio del esfuerzo humano han logrado producir y construir por su singular y extraordinaria industria. (Manetti, 1452, cit. por Mondolfo, 1980, 10)

De esta forma, en el orto de la Modernidad y por testimonio de uno de sus primeros Profetas, estaban ya expresados los términos de la ecuación que daría sentido y fines trascendentales a

su despliegue planetario y, con ello, a una de sus instituciones emblemáticas: la universidad. Por una parte, tenemos en el centro de la escena a el Hombre en quien se concentraba la razón, el ingenio, la industria, la creatividad, los bienes terrenales y su *propiedad*... por otra, el nuevo saber, representado por las materias que la universidad medieval, circunscrita en el mejor de los casos al cultivo eminentemente *contemplativo* o teórico de la Medicina, el Derecho y la Teología, difícilmente podía cobijar. Materias que sin necesidad de abandonar sus nombres clásicos (geometría, física, mecánica, gramática) o prestas a ser (re)nominadas por su objeto o fines prácticos (arquitectura, metalurgia, balística, química, economía) no tardaron mucho tiempo en desarrollarse como saberes especializados resueltos en una gran variedad de aplicaciones, al amparo de estructuras que ya no podían representar los viejos establecimientos universitarios sino los recuperados circuitos comerciales y las nuevas condiciones de la producción material, ya para entonces dominada por el impulso de la acumulación de valores específicamente mercantiles. Al efecto, dice Engels en algún lugar, que generalmente se pondera elogiosamente lo que la producción debe a la ciencia, siendo más correcto e históricamente verdadero decir que siempre será mayor lo que la ciencia debe a la producción; y es justo decir que no exagera. Entre los días de Manetti (1452) y la reforma universitaria del primer tercio del siglo XIX, la burguesía ya había “...demostrado lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romano y a las catedrales góticas...” (Marx y Engels, 1966, 22). Porque: “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores” (Marx y Engels, 1966, 22). Como nos lo recuerdan Marx y Engels en el *Manifiesto*...

Ahora, ante lo aquí afirmado, sólo desde la más infecunda ingenuidad podría pensarse que esa *conmoción* iba a dejar intacta la institución universitaria; ya que la burguesía, donde quiera que ha conquistado el Poder «Ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas... para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”» era completamente iluso pensar que podía dejar pasar la oportunidad de (re)organizar –bajo la impronta del “frío interés” o el “cruel pago al contado”– el saber y el hacer universitarios. Sobre todo por una cuestión básica que no sería correcto pasar por alto: desde Maquiavelo y Bacon se sabía que *saber es poder*, y la burguesía requería de ese saber y ese poder que dimanaban del trabajo universitario para terminar de remover todos los obstáculos tradicionales y feudales que le impedían el acceso a un dominio completo; pero no siempre se tienen el cuidado o la suspicacia que reclama el pensamiento crítico. Aunque lo verdaderamente absurdo sería afirmar que la *naturaleza* de la universidad la mantendría muy lejos de lo mundano y lo prosaico: que su declarada autonomía la precave de toda intromisión; que en calidad de Templo, bien puede permanecer en el ámbito de lo sagrado y ajena al tráfico, al ruido y a la ruindad del mundo.

Pero volvamos a Humboldt, a Napoleón y a los consejos de administración de las universidades norteamericanas para, a través del análisis de su propio discurso, terminar de dejar atrás el mito de la universidad y de su proclamada autonomía, así sea esta “relativa”, y, en consecuencia, insistir en el hecho de que, desde el inicio mismo de su reconfiguración moderna, lo que esconde el *mito* de la universidad –ese juego de “cajas de doble fondo” al que se refieren Bordieu y Passeron–, es justamente su *complicidad* con los valores y los fines del proyecto burgués; con todo lo que ello significa.

4

No es posible entender los fines que persiguen las reformas universitarias del siglo XIX –y sus afinidades con el proyecto burgués– cuando las circunscribimos al ámbito de “la Cultura” o solamente invocamos el comercio de ideas que

provocaron la Revolución francesa, las guerras napoleónicas o la reconstrucción monárquica de la Europa surgida del Congreso de Viena. Pero menos aún tiene sentido traer a cuento la *madurez* a la que presuntamente habría arribado el *Espíritu* cuando, en el cenit del despliegue histórico-cultural de la *Razón*, adoptó la forma y los modos del *Estado moderno europeo* (y este emprendió la reconfiguración racional de sus aparatos ideológicos); aunque ambas ideas hayan sido insistentemente evocadas en todas y cada una de las ocasiones en las que se precisaron algunas justificaciones doctrinarias sobre las que aquellas reformas debían sustentarse. Sin embargo, habría que agregar que no todo en estas justificaciones era simple morralla. Acudamos a Humboldt, que en unos cuantos trazos delinea el proyecto universitario a través de la reelaboración doctrinaria y romántica de tres enclaves ideológicos moderno-burgueses esenciales: 1) Centrar en *el individuo* –espiritual y moralmente formado en los valores propios de la nación, la libertad, la soledad y el individualismo– el conocimiento y la comprensión del mundo; tal y como lo expresaba el plan de estudios de la Universidad de Lituania desde 1809, en cuyos postulados se inspiraba el pensador prusiano: “A la universidad le está reservado lo que el hombre a través de sí y de sí mismo puede encontrar, es decir, el conocimiento de la ciencia pura. Para este acto de interiorización del entendimiento, es necesaria la libertad y la soledad; de ambos vértices, fluye al mismo tiempo la totalidad de la organización externa de las universidades” (Bonvecchio, 2000, 78)⁴; 2) Concebir los establecimientos universitarios como espacios para el cultivo y la transmisión legítima de *la Ciencia*, entendida como una de las expresiones epónimas del Espíritu: “La concepción que existe de los establecimientos científicos superiores, como vértice hacia el que confluye todo lo que directamente se hace por elevar la cultura moral de la nación, reposa en el hecho de que si bien éstos se destinan a cultivar la ciencia en el sentido más profundo y más amplio de la palabra, indirectamente suministran dicha ciencia a la formación espiritual y moral, para que esta, de acuerdo con su propia finalidad, la utilice como materia útil en sí misma (...) La esencia de estos

establecimientos consiste entonces, internamente, en unir la ciencia objetiva con la formación subjetiva” (Bonvecchio, 2000, 77); 3) Finalmente, comprometer al *Estado* como proveedor de los recursos materiales y financieros que requiere el trabajo universitario y, tanto o más importante que eso, señalarlo como *garantía* de que el estatuto orgánico-institucional y la imprescindible autonomía de las universidades no serán violentados. “De esta manera, lo que llamamos establecimientos científicos superiores, liberados de toda forma estatal, no son más que la vida espiritual de los hombres, a quienes las condiciones exteriores o un impulso interior empujan hacia la ciencia y la investigación...El Estado, a su vez, debe permanecer fiel a ese modelo, en caso de que desee darle estabilidad a una actividad indefinida en sí misma y casual en cierto modo” (Bonvecchio, 2000, 81)⁵ Aunque las cosas no terminan aquí; más allá de estas premisas, es necesario que la universidad *aspire* a una tarea aún más noble y de mayor trascendencia: convertirse en la síntesis de un “principio” teórico-práctico del que sea posible deducir “todos los saberes” y de un “ideal” filosófico en el que la paulatina realización-conjugación de ese principio y ese ideal conduzcan hacia la *Idea*, es decir, la realización *absoluta* del Espíritu. “...en tanto que sólo la ciencia que dimana desde lo más profundo del espíritu y que ahí es cultivada, transforma tanto el carácter como al Estado y a la humanidad, importando poco la sabiduría y los discursos, y preferentemente la condición y la acción: [es preciso] En primer lugar, deducir todo de un principio originario (en donde, por ejemplo, las interpretaciones de la naturaleza se elevan de mecánicas a dinámicas, de dinámicas a orgánicas y finalmente, de orgánicas a psíquicas en su más amplia acepción). En segundo lugar, dirigir todo hacia un *ideal*. Finalmente, enlazar aquel principio y este ideal en una *idea*” (Bonvecchio, 2000, 83).

Muy lejos del romanticismo que anima a Wilhelm von Humboldt –propio del carácter alemán y de una nación que *piensa*, pero no *actúa*– en Francia, lo que concernía a la universidad se había resuelto en la perspectiva de lo que unos cuantos años más tarde se llamaría “espíritu positivo”. En consecuencia, tanto respecto a la

autonomía como al modo en el que se reorganizaron los saberes científicos y humanísticos las cosas se dieron de otra forma. En primer lugar, porque en Francia la autonomía es punto menos que ilusoria. Dado el carácter burocrático del profesorado y de las instancias directivas –por ser, todos ellos, nombramientos que atañen al Estado– y sumado el hecho de que la gobernanza, el financiamiento, la evaluación y la sanción pública de las universidades corresponde a órganos estatales rigurosamente centralizados, la autonomía es algo sobre lo que no se puede siquiera discutir. En segundo lugar, por el motivo de que aquí lo que Humboldt llama el lado “interno” de la universidad, es decir, la generación, transmisión y asimilación de los saberes, se estructuró a través de la formación de entidades diferenciadas (Facultades) dotadas de cuerpos docentes especializados con predominancia en la docencia, cuya actividad se centraba en la formación de estudiantes dirigida expresamente a la práctica profesional; lo que en seguida hizo perentoria la organización de institutos ajenos a la universidad y dedicados exclusivamente a la investigación y, más tarde, a la fundación de escuelas superiores ostensiblemente *elitistas* para la formación de los cuadros que requería el permanente recambio de la casta dirigente⁶. Es decir, que la francesa fue una universidad que en lugar de esconder detrás de los efluvios del Espíritu los prosaicos intereses de una clase, bien los escamoteaba de otra forma: porque en su caso se trataba de encuadrar la totalidad del quehacer universitario en la perspectiva del Progreso de “la Nación” que había roto las cadenas feudales del Antiguo Régimen. Pero como también sabemos que los estados-nación son entidades de consistencia artificial dotadas de poder, leyes y aparatos ideológicos que *representan* los intereses de las clases dominantes, había que buscar formas más sutiles de decir las cosas, esto es, formas más ideológicas; de manera que fue preciso disponer los haberes y decires de la universidad al servicio del roussonian “interés general”.

Casi lo mismo vale, en términos generales, para las universidades norteamericanas, con lo diferencia de que en estas, por lo menos en las de formato clásico, lo nacional no es algo que les preocupe demasiado; que la trampa de la “doble

red” distinga claramente y con la debida perspectiva de clase los modestos *Colleges* de las grandes y opulentas Universidades de Investigación; que la formación de los cuerpos docentes sea asunto propio de los consejos académico-administrativos de cada universidad; que los sistemas de ingreso de nuevos estudiantes tiendan a acentuar, desde el primer momento, las diferencias de clase y las oportunidades reales que, a través del “buen” funcionamiento de los sistemas pedagógicos básicos, convierten los procesos de admisión en un cruel episodio de “selección natural”. Lo que no obsta para que, de vez en cuando, se hable del *Espíritu* y todavía –quizá como una especie de homenaje involuntario–, se conserven en funciones las cada día más precarizadas facultades de Humanidades; mientras “su tiempo llega” y son completamente relevadas por los más “eficientes” y “pertinentes” departamentos de *Cultural Studies*. En todo caso, lo importante es destacar que tanto el “espíritu positivo” de los franceses como el “espíritu práctico” norteamericano representan un paso adelante en el proceso de *desencantamiento* de la idea y la práctica de las universidades.

5

Hablando de desencantamiento, es justamente Max Weber –que concibe la era del capitalismo como un proceso de racionalización constante, es decir, de *desencantamiento*– a quien debemos no sólo la expresión “la universidad como empresa” sino uno de los primeros exámenes críticos de las consecuencias que provocará la transformación de la universidad europea en el sentido abiertamente utilitario y pragmático de las universidades norteamericanas (Weber, 2012, 184); aunque algunos años antes Karl Marx había hablado de la cada vez más clara identidad de medios y fines entre la universidad burguesa y “una fábrica de salchichas” (Marx, 1972, 426) y Max Adler, casi contemporáneamente a Weber, había ya fustigado las consecuencias de la intromisión del capital en la vida de las universidades y el trabajo de los intelectuales (Bonvecchio, 2000, 209-221). Con ello, queremos insistir en esto: la universidad que nació y se desarrolló bajo el solio

de la Modernidad jamás ha gozado de verdadera autonomía, porque es propio de su naturaleza vivir (*¿y morir?*) articulada indisolublemente a las estructuras de poder y de dominio del capital sobre el conjunto de la vida social. Leamos a Weber (2012):

Ahora podemos percibir claramente entre nosotros cómo las más recientes reformas universitarias en vastos sectores de la ciencia siguen el modelo estadounidense. Los grandes institutos para los estudios de medicina o de ciencias naturales son *empresas capitalistas de Estado*. No pueden ser administrados sin grandes recursos y también ahí se verifica, como sucede con toda empresa capitalista, *la separación de trabajador de sus medios de producción*. (184)

El apunte es importante porque reconoce, por una parte, que las funciones de la vieja universidad son ahora realizadas por entidades de corte empresarial que, en Europa –o en Latinoamérica, podríamos agregar–, *todavía* conservan el patrocinio y el talante burocrático del Estado; pero, principalmente, porque señala un hecho propiamente central que hasta entonces las versiones apologéticas de la universidad no habían siquiera percibido –aun estando presente en ellas desde su refundación moderna y siendo lo estrictamente característico de las universidades norteamericanas– esto es, la forma *elemental* de la explotación capitalista: *la separación* del trabajador, en este caso el profesor o el investigador, de “sus medios de producción”. Con ello hubiera bastado para que se entendiera, como ya lo había dicho Marx, que lo empresarial, lo propio del modo de producción específicamente capitalista, tiene como condición esencial la existencia de mujeres y hombres que no conservan ninguna otra propiedad que no sea su *fuerza de trabajo*, es decir, sus manos, sus brazos, sus cuerpos, su pensamiento y las habilidades, capacidades o destrezas intelectuales y manuales que hayan logrado obtener y desarrollar a lo largo de sus vidas; lo que, ante la necesidad de sobrevivir, los perfila necesariamente como *proletarios*. Pero, por otra parte, estas y estos futuros proletarios deben ser “libres”, es decir, no estar sujetos por

vínculos de familia, gremio o corporación a ninguna otra entidad que por tradición o normatividad les impida establecer una relación contractual de compra-venta con quien desee poner a su servicio aquella fuerza de trabajo mediante el establecimiento de un pago, de un *salario*; cantidad determinada de dinero mediante el cual el comprador puede disponer, para su uso, de la fuerza de trabajo así adquirida.

Si se nos permite –escribe Marx– poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en una fábrica de enseñanza en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas, no altera en lo más mínimo los términos del problema. Por tanto, el concepto de trabajo productivo no entraña simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil de esta, entre el obrero y el producto de su trabajo, *sino que lleva además implícita una relación específicamente social e históricamente dada de producción, que convierte al obrero en instrumento directo de la valorización del capital.* (Marx, 1972, 426, subrayado nuestro)

Quizá –y detrás de este quizá se agazapan las lecturas ideológicas e idílicas de la relación profesor-universidad; la que, mírese desde donde se le mire, no es otra cosa que una relación de *explotación*– cuando el vínculo contractual se verifica en una universidad *estatal* no sea tan fácil reconocer las formas bajo las que se conjugan todos los elementos que definen al trabajo *productivo* (porque valoriza el capital) ni se cumplen estrictamente todos los momentos que caracterizan la relación de subsunción *real* del trabajo del profesor al capital; aunque aquella conserva todos y cada uno de los aspectos de una relación mercantil *capitalista*⁷. Justamente porque en ella se *enfrenta* el trabajador-profesor a una estructura burocrático-administrativa que representa, posee y administra como *suyos* (biblioteca, laboratorios, aulas, equipo, mobiliario) los *medios de producción* de los que se

sirven el profesor o el investigador asalariados para realizar su trabajo. Continúa Weber (2012):

El trabajador, en nuestro caso el asistente, está vinculado a los medios de trabajo que el Estado pone a su disposición. En consecuencia, es tan poco independiente frente al director del Instituto como el empleado de una fábrica frente al de ésta, pues el director del instituto piensa, con entera buena fe, que éste es *suyo*, y actúa como si evidentemente lo fuera. Su situación es frecuentemente tan precaria como cualquier otra existencia “proletaroides”, como le sucede también al *assistant* de la universidad americana. (184, subrayado en el original)⁸

Pero las cosas no se detienen aquí, porque si bien la relación “específicamente social e históricamente dada” del trabajo en el seno de las universidades no convierte necesariamente al obrero-profesor en instrumento *directo* de la valorización del capital, sí que le obliga, a través de las tareas pedagógicas de *inculcación* de arbitrariedades culturales propias de la burguesía y de los modelos de conducta que las caracterizan, a cumplir con una parte crucial su programa de dominio y de su reproducción ampliada.

Es posible que en 1919 este estado de cosas fuera apenas un síntoma, o, inclusive, en la perspectiva de Weber, aun podía portar algunas ventajas técnicas de las que, sin embargo, no podía ser desterrada alguna ambigüedad:

Las ventajas técnicas de esta situación son indudables, como lo son las de toda empresa capitalista y burocratizada. El nuevo “espíritu”, sin embargo, está muy alejado de la vieja atmósfera histórica de las universidades alemanas. En lo interno y lo externo, existe un inmenso abismo entre el jefe de una empresa universitaria capitalista de este género y el habitual profesor ordinario de viejo estilo. Esta diferencia afecta también a la actitud interna (...) En lo interno como en lo externo, *la vieja constitución de la universidad se ha hecho ficticia.* (Weber, 2012, 185, subrayado nuestro)

Hoy, después de toda el agua que ha pasado bajo el puente del convulso y desastrado siglo

XX, es posible afirmar que prácticamente la *totalidad* el sistema de enseñanza universitaria *es ya una empresa*; una empresa capitalista de Estado, en el caso de las universidades públicas, y una empresa capitalista *sin más* en el caso de las universidades privadas⁹. Y lo mejor, si cabe este término, es que con base en lo dicho por Marx y Weber podemos explicar solventemente estos fenómenos sin necesidad de que a todo lo largo del proceso haya asomado las orejas el fantasma del neoliberalismo.

6

Es ahora necesario, después de mostrar que la ecuación universidad-empresa es consustancial a su constitución específicamente moderna, decir algo acerca de lo que el llamado neoliberalismo ha aportado, o sustraído, a la crisis de la universidad contemporánea; lo que implica efectuar un pequeño rodeo. En primer lugar, es necesario aclarar que el neoliberal no es en sí mismo un sistema económico ni representa o designa una modificación *esencial* del capitalismo histórico, sino un *discurso ideológico* tras el cual se ponderan y justifican las múltiples transformaciones que el capital —que es el verdadero *sujeto* de esta historia—¹⁰ impone en todos los órdenes de la vida social en el tiempo de su ya larga y destructiva decadencia. Asimismo, que bajo el nombre de neoliberalismo ni siquiera podemos reconocer una novedosa doctrina o una teoría económica, sino un conjunto de afirmaciones ideológicas propias de la arbitrariedad cultural dominante que, además de ser consustancial a la necesidad reproductiva del modo de producción capitalista, cumple con la innoble tarea de *ocultar* ciertos hechos que atañen tanto a la condición declinante del capitalismo como al agotamiento de la forma-universidad. Esto es: el neoliberalismo, en el caso de la universidad, no es sino el relevo ideológico del viejo *Espíritu* y su sustitución por un discurso de muy baja calidad analítica y exento por completo de fundamentos teóricos, pero plagado de expresiones propias de la arbitrariedad cultural dominante e ideológicamente afirmativas como las de “excelencia”, “pertinencia”, “calidad educativa”, “competencias”, “innovación” y otras tantas *flatus vocis*

con las que se construye una imagen idílica de la discutible “eficiencia empresarial” a cuyo modelo deberán rendirse el funcionamiento y los fines de la universidad¹¹. Dicho esto, es preciso ahora hacernos cargo del profundo daño que tales arbitrariedades culturales “neoliberales” han provocado en el cuerpo y el alma de una institución que, *en su momento, ya no tenía ni motivos, ni fuerzas, ni recursos para resistirlo*. Lo que nos obliga a reconocer y caracterizar críticamente las conexiones esenciales que corren entre el contexto en el que irrumpe el ímpetu transformador que trata de poner a salvo al capital y la situación de crisis real en la que desde hacía muchos años ya se debatía la universidad.

Un hecho histórico de largo aliento y empíricamente comprobable¹² es que *desde los años sesenta del siglo pasado*, la tasa media de ganancia del capital global no ha dejado de sufrir una considerable *pérdida de valor real* —fenómeno teorizado por Marx con el nombre de Ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia del capital—¹³. En consecuencia, las crisis económicas que desde entonces se han desencadenado con cierta regularidad —y azotado en mayor o menor medida a todo el orbe—, no pueden entenderse sino en los términos de una respuesta eminentemente *defensiva* del capital; es decir, han operado como *una* de las estrategias que el capital global tradicionalmente instrumenta para contrarrestar lo que no es sino una tendencia *estructural*, inherente a su funcionamiento. Para esclarecer un poco más el papel que directa o indirectamente cumplen tanto las crisis económicas como los remedios que se ensayan para salir de ellas —en cuyo marco se inscribe la crisis de la universidad actual—, es preciso recordar que el modo de producción capitalista se articula a partir de la interconexión de una cantidad inmensa de procesos productivos y reproductivos cuya finalidad, única, es incrementar incesantemente el *valor*; que el valor no es otra cosa que la representación abstracta de la riqueza social acumulada en manos de los capitalistas; y que el diferencial positivo entre el capital invertido en aquellos procesos interconectados y los nuevos valores que genera el proceso productivo (producción, distribución, circulación y consumo de mercancías portadoras de valor) se llama

ganancia o *beneficio*. Por otra parte, también habrá que recordar que las crisis económicas, lo mismo que las guerras o las grandes catástrofes naturales y humanas (como las pandemias) destruyen un ingente cantidad de riqueza social e interrumpen las cadenas de producción y las cadenas de generación de valor, quedando así al descubierto las que es todavía posible salvar y las que ya no son “rentables”; lo que habilita al capital para redistribuir pérdidas y reestructurar con cierta radicalidad amplios circuitos productivo-mercantiles, lo que al término de un capítulo de crisis, que no deja de ser catastrófico, le permite contrarrestar temporalmente la tendencia decreciente e, inclusive, inaugurar un nuevo ciclo expansivo de valorización. Pero las crisis no son el único recurso de que se vale el capital para paliar la ganancia decreciente; existen otros instrumentos económicos que cumplen de una u otra forma con el mismo fin. Estos son: la elevación del grado de *explotación* del trabajo; la reducción del *precio del salario* por debajo de su valor; el aumento del volumen y la variedad de medios de trabajo más eficaces por la introducción de nuevas *aplicaciones tecnológicas*; el aumento del ejército industrial de reserva (sobrepoblación o población supernumeraria relativa, expulsada de la producción); la *exportación* de capitales o la incorporación de *nuevas actividades* a las cadenas de valorización, especialmente aquellas que por diversos motivos de orden histórico habían permanecido al margen¹⁴. A esto hay que agregar el hecho de que siendo el horizonte histórico en el que se presentan las crisis económicas *también* un campo de batalla político-cultural –*un objetivo de la lucha de clases*–, las medidas que el capital opone a *sus* crisis y a la tendencia al decrecimiento de *sus* ganancias, suelen acompañarse de violentas y masivas campañas de adoctrinamiento, cuyo objetivo consiste en hacer pasar por racionales, necesarias, generales y aceptables todas las “medicinas amargas” que sea preciso aplicar en *su* favor, enmascarado, por supuesto, por el “bien común”.

Cuando se estudian con el detenimiento suficiente las condiciones en las que desde hace mucho tiempo operan las universidades, es posible reconocer la presencia y las consecuencias de todas y cada una de estas herramientas *anti*

crisis, aunque lo suficientemente maquilladas para que en lugar de la “elevación del grado de explotación del trabajo” en los manuales que se aplican para la reconfiguración empresarial de la universidad aparezcan las palabras “productividad”, “eficiencia” y “rendimiento”; cuando aquí hablamos de “reducción del precio del salario académico” el tecnócrata que conduce la operación entiende: “competitividad”; en donde nosotros aludimos al aumento del volumen y la variedad de *medios de trabajo* más eficaces por la introducción de nuevas aplicaciones tecnológicas (evidentemente para el incremento de la extracción de plusvalor), aquellos entienden “Tecnologías Informáticas de Comunicación” aplicadas a la relación enseñanza-aprendizaje o bien “trabajo en casa”; en donde se debería de leer “ejército industrial de reserva” o en nuestro caso “ejército *académico* de reserva” en realidad se dicen insistentemente varias cosas muy absurdas del tipo “formación para toda la vida” que tienen como fondo *real* la precarización del trabajo académico, la desvalorización de la profesión universitaria, la destrucción de plazas permanentes, el consecuente aumento de los profesores “por tiempo” y un número cada vez más grande de egresados de las escuelas de enseñanza que no encuentran trabajo.

Pero ninguno de estos fenómenos es nuevo ni responde necesariamente a la reconversión neoliberal de la universidad. Todos ellos, bajo distintos nombres y estrategias, han operado de manera más o menos eficiente y más o menos embozada a lo largo de casi doscientos años, sin que alguna mirada esclarecida –excepto, quizá, las que aquí hemos traído a cuento– haya sido capaz de percibirlos y, mucho menos, llevarlos a concepto¹⁵. Lo que quiere decir que aun cuando la explotación, la precarización, la devaluación del trabajo académico y lo que podemos llamar “ley de la tendencia del valor decreciente de los títulos universitarios” siempre han estado ahí; que el profesor ha sido y es un *asalariado* separado de sus medios de producción cuya fuerza de trabajo (así sea esta intelectual) está sujeta a las fluctuaciones que la “mercancía fuerza de trabajo” sufre inexorablemente en el carrusel de la oferta y la demanda; que a pesar de todo ello, decimos, la arbitrariedad cultural dominante en

cuyo seno se concibe y explica la universidad, ha sido particularmente eficiente *ocultado* el fondo del asunto. No hay que olvidar que la eficacia de la ideología dominante obtiene la mayor parte de su fuerza en la habilidad para ocultarse como tal; y queda claro que los estudiosos han sido poco atentos a los mensajes de advertencia que desde el seno mismo de la universidad podían haberse revelado a través del nunca realizado *examen crítico* de sus dimensiones interna y externa; lo que podía haber esclarecido el hecho de que detrás del complejo mítico que sacraliza las “virtudes teologales” de la universidad (“misión”, “visión”, “valores”) no sólo se esconden la violencia simbólica, la manipulación y la mentira, sino las debilidades propias de una institución que pese a todo *no se conoce a sí misma*, y que en virtud de ese desconocimiento fue una presa demasiado fácil del capitalismo.

Hemos dejado para el final de este recuento las últimas herramientas con la que el capital neutraliza la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia —o pone a su favor la fuerza destructiva de la crisis— porque es, juntamente ahí, en donde podemos situar el principio explicativo de la crisis de la universidad. Como se dijo, para contrarrestar la ley de la tasa de ganancia decreciente, o el capítulo más destructivo de la crisis, aparte de los recursos económico-políticos ya abordados, el capital ensaya dos procesos finalmente distintos pero que conservan rasgos similares: la exportación de capitales y la incorporación de nuevas actividades a las cadenas de valorización. Ambas estrategias se apoyan en una de las características más destacables del capital desde sus etapas formativas y condición básica de su desarrollo y expansión planetaria: la posibilidad de *saltar* de una a otra rama de la producción sin restricciones de orden geográfico, político o natural-cultural: “los capitales no tiene patria” ha dicho Marx; y junto con ello, ha descrito pormenorizadamente la necesidad estructural —porque de ello *depende* su reproducción ampliada— de entrometerse y poner a su servicio muy distintas ramas y actividades, tanto de la producción de bienes materiales, como de la producción de bienes en general, entre los que debemos incluir los bienes culturales, intelectuales, científicos y artísticos; incluido el mismo *Espíritu*. De esta suerte podemos volver a decir

que, ya desde su origen, era iluso pensar que el capital se iba a detener a las puertas del Templo universitario; pero aun con mayor razón era imperativo pensar que en una situación de crisis generalizada —y ante la necesidad de paliar el descenso estructural de sus ganancias—, el capital *no iba a replantear sus relaciones con la universidad y llevarla al seno mismo de sus cadenas de valorización*: es decir, hacerla incontestablemente rentable o productiva¹⁶.

7

No vamos a repetir aquí —porque el relato de la reconversión neoliberal ya se ha hecho de manera profusa y ocasionalmente brillante¹⁷ la glosa de los espacios, tiempos, procesos normativo-institucionales y sujetos que se han visto involucrados, o afectados, en el curso del proceso de transformación actual de la universidad. Menos aún nos detendremos en el examen de los ya inabarcables “contra discursos críticos” en los que a la ingenuidad se suma la impotencia. Más bien, intentaríamos emplazar un micro-relato histórico en el que sea posible reconocer el origen, o la causa, de la perplejidad y la impotencia con las que la propia universidad, o por mejor decir, los universitarios, han tratado de articular alguna forma de resistencia y lucha.

Como se ha dicho, en el curso de los años sesenta del siglo pasado se presentaron los primeros indicios del declive del largo ciclo expansivo de acumulación de capitales que la Segunda Guerra Mundial habría permitido; por otra parte, igualmente se mostraban los signos del inicio de una nueva crisis de acumulación. Ante la imposibilidad de mantener a la universidad al margen de lo que acontece en el espacio de las luchas de clase —ya que indudablemente los fenómenos mencionados impactaban directamente el sentido, la forma y los fines de esas luchas *también* al interior de la universidad—, tuvieron lugar a todo lo largo de la década de los sesenta y los primeros años de los setenta una serie de conflictos estudiantiles que, animados por muy diversas causas y coyunturas circunstanciales, en principio se entendieron, desde la izquierda, como reflejo o eco del estado por el que atravesaba la

revolución mundial, y, desde la derecha, como un caso de anomia *sintomático* y local¹⁸. El matiz es muy importante porque, mientras desde la izquierda los movimientos estudiantiles se interpretaron a partir de un formato amplio, pero acartonado por la ortodoxia al uso y al margen de lo que desde el “interior” de las universidades podría realmente explicarlos, los exámenes de la derecha –sin desdeñar lo que los desajustes macro políticos del momento podrían haber aportado a los estallidos estudiantiles–, se enfocaron exclusivamente al “problema universitario” como tal; y el diagnóstico es este: la forma tradicional de la universidad presenta fuertes síntomas de agotamiento y merece, con cierta urgencia, un profunda *intervención*. Cabe agregar que ni uno ni otro intentos explicativos rebasaban el ámbito de lo ideológico, pero no olvidemos que éste siempre tiene recursos para garantizar su eficacia; *y su eficacia consiste mantener oculto lo esencial*. Pero aquí la diferencia entre ambos exámenes, y sus respuestas, se presentaba en un contexto en el que la izquierda era la oposición y la derecha representaba los intereses de la clase dominante. Volvamos ahora a lo que sí percibió la derecha y preguntarnos ¿de qué síntomas *internos* se trataba y qué tipo de respuestas consideraron pertinentes?¹⁹.

Problemas:

a) la universidad no está cumpliendo sus tareas con la debida *eficiencia*; b) los profesores han convertido en “culto” el repaso de sus apuntes amarillos y son meros transmisores de un saber absolutamente *anquilosado*; c) los profesores se ha mudado masivamente a la *izquierda* y representa un pésimo ejemplo para sus estudiantes; d) los estudiantes se han rendido al *hedonismo* y a la *alienación* por la política o las drogas y se han encerrado en un *gheto*; e) los planes de estudio no *reflejan*, y menos *resuelven*, los problemas de “la sociedad” (léase, de los empresarios); f) la práctica pedagógica se articula en torno de saberes “enciclopédicos” que no son aplicables *productivamente*.
Respuestas:

1) la educación universitaria es costosa y, en una situación de escases, es necesario hacer “lo mismo con menos, pero *mejor*”; pero para hacer “lo mismo con menos, y aun mejor” va a ser necesario “apretar algunas tuercas”, compactar o desaparecer programas “no rentables” y hacer uso “racional y eficiente” de recursos financieros y materiales limitados; 2) es absolutamente necesario, para conservar la universidad en un escenario altamente “competitivo” ajustar a la *baja* los salarios de los profesores y someter a “concurso basado en rendimiento” algunos complementos salariales temporales; 3) habrá, también, que reducir drásticamente la plantilla de contratos docentes definitivos y sustituirla por contratos precarios y “parciales”; 4) es impostergable introducir a toda costa “modelos educativos” que emulen ceñidamente los “exitosos modelos empresariales”, que permitan una intensa “movilidad” y que conviertan a todo estudiante en un “ciudadano del mundo”; 5) es preciso contar, para todos esos efectos, con la *complicidad* de las directivas universitarias²⁰.
Y así estamos.

Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, el huevo de la serpiente empresarial-capitalista estaba ya en proceso de incubación en el seno de la *Idea* moderna de universidad y de sus prácticas concretas. De modo que lo que nos ha traído aquí no es otra cosa que la *realización*, accidentada y paulatina, de la *Idea*; con dos diferencias importantes: el primer ensayo de universidad se pensó y llevó a cabo en el curso de la fase *ascendente* de la modernidad capitalista; su relevo, es decir, la idea desembozada de la universidad-empresa, se ha pensado e instrumentado en el curso de su fase *decadente*; lo que no deja de generar múltiples síntomas de enfermedad. De modo que aquello que llamamos la reconversión neoliberal de la universidad no representa más que la aceleración y profundización de un proceso que viene de lejos; pero dicha en una neo-lengua ahora más descarada y *enfermiza*; y por cierto, completamente ajena a la *elegancia* de los clásicos. Sin embargo, es preciso insistir en el hecho de que la eficacia

con la que se ha aplicado este nuevo programa ha dispuesto a su favor no solamente lo que para el efecto ya estaba inscrito en el modelo previo y lo que el desarrollo y el declive del capitalismo hasta ahora habrían aportado, sino, en la mayor parte de los casos en los que la “reconversión” ha tenido éxito, la propia incapacidad de los universitarios para oponerse a ello²¹.

8

¿Es preciso destruir la universidad? Para decepcionar a todos podríamos dejar sin respuesta la pregunta; o mejor, sólo responderla de manera oblicua. Lo que sí haremos es introducir en el cuadro, de la mano de lo accidental, los incontables actos de *resistencia* que, desde el seno mismo de las precarias comunidades de maestros y estudiantes realmente existentes, a lo largo de los años se han opuesto a la realización opresiva de una idea y una práctica que contradice de manera absoluta el sentido originario de toda verdadera *universitas*. Siendo desde el primer momento algo que afectaría profundamente el lado interno del proceso universitario —y por haber adquirido con el paso del tiempo la apariencia de algo completamente “natural” y “necesario”— no se ha reparado suficientemente en un hecho histórico importante: el proceso de institucionalización de las universidades, cuyo inicio puede fecharse en el curso del siglo XIV europeo, implicó desde un primer momento la *represión* y la final disolución de la *univeritas magistrorum et scholarium* originaria, al introducirse en la estructura de la vieja comunidad de maestros y estudiantes —y haciendo uso de la violencia, cuando fue necesario— la figura y las funciones de un cuerpo directivo-administrativo efectivamente *ajeno a la comunidad*, pero investido con un poder, una legitimidad y un habilitación operativa capaz de sobreponerse a aquella. Con esto, desde muy pronto se vaciaba y perdía todo sentido *el nombre mismo de universidad*, porque ya no se trataba de una *comunidad de iguales* en la que unos aprendían y otros enseñaban, sino de una institución jerarquizada, sectorizada y eminentemente *represiva*. Desde entonces, lo que seguimos llamando universidad, como toda institución social capitalista, se ha configurado y

reconfigurado varias veces a partir de un diversificado conjunto de ideas, actividades, estructuras y funciones simbólicas y fácticas regularmente *distópicas*; lo que no es efecto de la fortuna o de la mala fe, sino del hecho de que entre su *Idea* y sus prácticas concretas campean la inconmensurabilidad y la contradicción abierta. De modo que al interior de uno y el mismo espacio/objetivo de la lucha de clases, mientras en uno de sus extremos se prepara la ejecución estricta y represiva de un sistema de enseñanza centrado en la inculcación de valores, saberes y conductas con fines reproductivos, afirmativos o abiertamente apologéticos *de lo que ya es*, en el otro extremo eventualmente se generan espacios alternos en los que se construyen —en la confluencia del fecundo y desenfadado hedonismo estudiantil y de los más festivos desenfrenos intelectuales de algunos de sus profesores— nuevas comunidades: *refugios para la libertad*. Aunque eso no sea sino un efecto residual de las violentas luchas de clases que atraviesan el persistente declive del orbe capitalista y sus instituciones culturales.

¿Destruir la universidad? Quizá...; pero con el ímpetu que animaba a los *ludditas* que en los albores del capitalismo destruían las máquinas porque para ellos representaban el símbolo de la opresión.

Guanajuato, primavera de 2020.

Notas

1. “La selección de significados que define objetivamente la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico es arbitraria en tanto que la estructura y las funciones de esta cultura no pueden deducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, puesto que no están unidas por ningún tipo de relación interna a la ‘naturaleza de las cosas’ o a una ‘naturaleza humana’” (Bourdieu y Passeron, 1977).
2. Los conceptos críticos ‘violencia simbólica’, ‘arbitrariedad cultural dominante’, ‘sistema pedagógico’, ‘habitus’, ‘trabajo pedagógico’ y otras nociones complementarias son objeto de un tratamiento teórico-crítico dispuesto “geoméricamente” —en el sentido que Spinoza da a su *Ética*, es decir, en formato estrictamente

deductivo— y constituyen, según lo explican los autores, los fundamentos de una “teoría de la violencia simbólica” que dispone, para su *futuro* desarrollo problemático, los supuestos que Durkheim, Weber y Marx, sobre todo Marx, han establecido como emplazamiento del análisis crítico del capitalismo y sus estrategias de reproducción y de dominio. Es una verdadera desgracia que hasta el día de hoy no se hayan realizado esfuerzos que desarrollen críticamente las posibilidades que encierra esta propuesta, y, aun mayor, la pena de que no existan “puentes” entre esta teoría del sistema de enseñanza o en concreto de la teoría de la “violencia simbólica” y el enorme *corpus* de la primera Teoría crítica. Sirva el presente ensayo como un breve y modesto ejemplo de ese esfuerzo.

3. Ignorando el hecho de que a lo largo del siglo XI los árabes habían desarrollado en lo que ahora es España instituciones en las que se enseñaban saberes propios de las matemáticas, la geometría, las lenguas y la medicina, suele afirmarse que la universidad nace en Italia hacia 1090 como “comunidad de maestros y estudiantes” que se reúnen por el gusto de aprender, en el caso de los segundos, y por obtener alguna retribución por el saber ya adquirido y transmitido, tratándose de los primeros. Solamente más tarde, cuando el ejercicio de la Teología en su versión escolástica requiere para su ejercicio una *legitimación institucional*, al amparo de la Iglesia, pero con el patrocinio de los Príncipes y eventualmente algún Ayuntamiento, aquellas “comunidades” se institucionalizan, se someten a normas estrictas y a un aparato directivo-administrativo, absorbiendo paulatinamente la enseñanza de las futuras profesiones liberales y normalizando sus planes de estudio a partir de la sanción académica de las sabidurías seculares dispuestas en el *Trivium* y el *Cuadrivium*. Sin embargo, aun cuando el saber que eventualmente transmite no deja de tener cierto impacto en el desarrollo de algunas actividades productivas, es un hecho que la universidad se distingue por su actitud *contemplativa*, en tal grado, que Juan Luis Vives, doctorado en París pero profesor de la célebre Universidad de Oxford, hacia 1530 afirma que *más saben de las cosas del mundo los sencillos labriegos que sus soberbios colegas, doctores y dialécticos*. Es, sin embargo, en el curso del siglo XVIII que las universidades dejan de ser una institución marginal y, patrocinadas por el Estado de la mano de las Academias y Sociedades Científicas —pero bajo

el influjo del modelo educativo de los colegios jesuitas—, emprenden la vía de su consolidación como instituciones de enseñanza superior, al tiempo que se alinean con el Poder político en calidad de Aparatos Ideológicos de Estado.

4. Citado por M. Aguirre Lora en las notas a Claudio Bonvecchio, *El mito de la universidad*, y a su vez tomado de H. Schelsky, “Einsamkeit und Feiheit; Idee und Gestalt del deutschen Universität und liberer Reformen” (1971), en C. Bonvecchio, *El mito de la universidad*, México, Siglo XXI, a lo que agrega en propio Humboldt, citado por Bonvecchio: “Mientras tanto, puesto que estos centros únicamente pueden alcanzar su finalidad en la medida en que cada uno de ellos se enfrente tanto como sea posible a la idea pura de la ciencia los criterios dominantes dentro de su ámbito son la soledad y la libertad” (Bonvecchio, 2000, 78). Como se sabe, Humboldt concibe el quehacer universitario como efecto de una ceñida articulación entre un ámbito *interno* y un ámbito *externo*: el *sujeto* estudiante, los planes de estudio, el sistema pedagógico, la relación maestro-alumno y especialmente la (auto)formación o *Bildung*, serían el interno, mientras al *externo* corresponde la organización académico-administrativa, los “servicios” educativos y el patrimonio universitario. Fuera de esa relación estructural, se definen las sutiles pero estrechas relaciones de la universidad y el Estado, sujetas a una suerte de contrato —el Estado está *obligado* a sufragar el costo de la actividad universitaria— cuyos términos se fijan, indefectiblemente, a favor de la “autonomía” universitaria. Ver von Humboldt, W. (2000). “La situación de la universidad”, en C. Bonvecchio, *El mito de la universidad*, México, Editorial Siglo XXI.
5. “El Estado debe tender a: 1] Siempre garantizar la máxima vivacidad de la actividad. 2] no permitir que decrezca (...) Finalmente, El Estado debe permanecer siempre consciente del hecho de que precisamente estos centros llevan a cabo lo que él no es capaz de realizar y que, incluso, su intervención puede llegar a constituir un obstáculo” (Bonvecchio, 2000, 81).
6. Como se sabe, a las universidades francesas surgidas de la reforma napoleónica hubo que sumar una serie de *Grandes Écoles*, “escuelas de altos estudios” e institutos públicos o privados dedicados a la investigación y a la formación de altos dirigentes empresariales: la École Normal Supérieure, la École Polytechnique, la École Nationale d’Administration. Lo que permite observar con

mayor claridad el hecho de que tanto en Francia como en los lugares en los que se instauró el “modelo napoleónico” se impuso contemporáneamente el “sistema de doble red”; es decir, de dos sistemas de enseñanza radicalmente diferenciados e incommensurables: uno dirigido a la formación de “cuadros bajos y medios” dirigida al recambio de la burocracia media o al ejercicio de profesiones “libres” o igualmente burocratizadas; otro, destinado a la formación de altos funcionarios estatales o dirigentes y administradores empresariales. Ver Baudelot y Establet (1975).

7. El matiz es importante. El hecho de que los estudios sobre la universidad generalmente se dirijan a entidades estatales o “públicas”, como coloquialmente se conocen, deja pasar el hecho de lo que puede llegar a significar esta *separación* entre el trabajo vivo del profesor-investigador y el trabajo acumulado (porque no es otra cosa) que representan sus “medios de trabajo” (biblioteca, laboratorios, aulas, equipo, mobiliario). Pero, igualmente, también oculta o minimiza el hecho de que la relación contractual entre el profesor y la institución es una relación mercantil que, mediante el pago de un salario, intercambia la mercancía calificada “fuerza de trabajo” del profesor por un salario *determinado por el costo medio de dicha mercancía en el mercado de trabajo*. Pero si eso es así en el caso de las universidades públicas, con mayor razón lo es, y de manera completamente desembozada, en las universidades privadas.
8. Aunque en este fragmento Weber se refiere principalmente a la precaria situación laboral e institucional de los profesores e investigadores adjuntos, no deja de advertir que la “americanización” no se va a detener ahí. “La vida universitaria alemana se americaniza, como se americaniza nuestra vida entera en puntos muy importantes, y estoy convencido de que esta evolución ha de afectar también en el tiempo a aquellas disciplinas en las que, como hay sucede en gran parte con la mía, el artesano mismo es propietario de los medios de trabajo (esencialmente de la biblioteca) del mismo modo que en el pasado era el artesano propietario de su taller” (Weber, 2012, 184).
9. No vamos a abordar directamente en este trabajo el llamado problema de la “privatización” de la educación o de la universidad, dado que consideramos dicho fenómeno como un efecto secundario, cuando no como un mero efecto residual, de un proceso de mucho mayor envergadura cuyo objetivo es disponer la *totalidad* del sistema educativo, tanto público como privado, en la perspectiva de la valorización del capital y la reproducción de su dominio. En todo caso, sería más correcto hablar de la *capitalización integral* del sistema y los procesos educativos, independientemente del ámbito específico en el que se realiza. El discurso de la privatización también es ideológico.
10. Cabe aquí una aclaración perentoria sobre la que no es posible profundizar: llamamos “capital” a un modo específico de *relaciones sociales*, no a una cosa o un objeto y mucho menos al dinero; relaciones que justamente *ponen en movimiento*, mediante actividades de todo tipo, todas las formas, procesos, entidades y objetos que adopta la *riqueza social* en un momento históricamente determinado; es decir, el capital es la expresión con la que sintéticamente designamos las relaciones de producción, reproducción y distribución de la riqueza social en una forma específica y a través de instituciones específicas: las que en nuestro caso se fundamentan en una relación de *explotación del trabajo* en favor de una clase que detenta la *propiedad privada* de los medios de producción, lo que económica, jurídica y políticamente la *enfrenta* a todas las demás. En consecuencia, llamamos “capitalismo” a lo que de específico, o histórico-concreto, conservan las formas históricamente institucionalizadas de aquellas relaciones de propiedad y producción; y llamamos “capitalistas” indistintamente a las instituciones y procesos que cobijan aquellas relaciones o a los y sujetos que ostentan la propiedad privada de los medios de producción. Ver Marx, K. (1971). *Trabajo asalariado y capital*. Moscú: Progreso, y Marx, K. y Engels, F. (1966). *Manifiesto del Partido Comunista*. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos* (Tomo I, 12-50). Moscú: Progreso.
11. La nómina de autores y obras que se ha hecho cargo de desmontar críticamente las falacias de la “reconversión neoliberal” de la universidad y en general del sistema educativo es a estas alturas sumamente abundante. Para no abultar excesivamente esta nota se pueden consignar, para el caso de México, los trabajos de Hugo Aboites: *Viento del Norte. TLC y privatización de la Educación Superior en México* (1999); *El Dilema, la universidad mexicana al comienzo de siglo* (2001), y *La medida de una nación: los primeros años de la evaluación en México: historia*

- de poder y resistencia* (2011). Para Latinoamérica lo aportado por la CLACSO y, en específico, por Pablo Gentili, *Políticas de privatización, espacio público y educación en América Latina* (2009); finalmente, para el caso europeo, Carlos Fernández Liria y Clara Serrano García, *El Plan Bolonia* (2009).
12. En los últimos años han abordado el asunto el GPM (Grupo de Propaganda Marxista), Michael Roberts y Rolando Astarita; Ver nodd50.org/GPM/ o *Sin Permiso. República y socialismo también para el siglo XXI*, en sinpermiso.info, en donde con cierta frecuencia participan estos autores o sus críticos.
 13. Ver Marx, K. (1972b). *El capital. Crítica de la economía política* (Tomo III, 213-251). México: FCE.
 14. Ver. Marx, K. (1972b). *El capital. Crítica de la economía política* (Tomo III, 213-251). México: FCE, y GPM, “Causas que contrarrestan la tendencia descendente de la Tasa General de Ganancia Media” en nodo50.org/GPM/.
 15. Léase en Weber (2012, 184-186) la descripción de las cuitas y problemas laborales de los “*assistants*” o los “*Privatdozent*” de las universidades alemanas ¡en 1919!
 16. “Una cantante que canta como un pájaro es una trabajadora improductiva. En la medida que vende su canto, es una asalariada o una comerciante. Pero la misma cantante, contratada por un empresario (*entrepreneur*) que la hace cantar para ganar dinero, es una trabajadora productiva, pues produce directamente capital. Un maestro de escuela que enseña a otros no es un trabajador productivo. Pero un maestro de escuela que es contratado con otros para valorizar mediante su trabajo el dinero del empresario (*entrepreneur*) de la institución que trafica con el conocimiento (*knowlende mongening institution*) es un trabajador productivo” (Marx, 1974).
 17. Es especialmente agudo y justo el examen que sobre el Plan Bolonia –uno de los instrumentos más agresivos y de los discursos más absurdos que justifican e instrumentan la reconversión universitaria emprendida en Europa– llevaron a cabo, hace ya algunos años, Carlos Fernández Liria y Clara Serrano García. Ver Fernández Liria y Serrano (2009).
 18. Ante la imposibilidad de abordar adecuadamente el repertorio de los movimientos estudiantiles que tuvieron lugar a lo largo y ancho del mundo entre 1959 y 1975, únicamente consignamos los que, por diversas causas, alcanzaron mayor resonancia: 1959, *Zengakuren*, el sindicato estudiantil japonés, se enfrenta violentamente y en varias ocasiones a las fuerzas del orden con motivo de la entrada en vigor del Acuerdo de Paz (realmente “olvido, perdón y negocios”) entre Japón y los Estados Unidos; 1964, estudiantes de la Universidad de California, en Berkeley, inician un movimiento bajo el pretexto de la libertad de expresión, pero realmente enfocado contra del clima represivo, la verticalidad docente y la autocracia administrativa de las autoridades universitarias; 1966, estudiantes de la universidad de Estrasburgo, en Francia, inician un violento movimiento en contra del clima represivo que priva en todos los órdenes del proceso educativo; 1968, estudiantes franceses de todos los grados desarrollan entre marzo y mayo un movimiento que, en su punto más alto, lleva a la huelga solidaria a más de diez millones de obreros y pone en peligro la estabilidad de la Quinta República francesa; 1968, iniciado en la Universidad Libre de Berlín, pero con réplicas en todo el sistema universitario alemán, tiene lugar un movimiento contra el autoritarismo de las camarillas dirigentes universitarias y el doble discurso de las autoridades alemanas; 1968, entre julio y noviembre en la ciudad de México y otros puntos de la república, se desarrolla un masivo y radical movimiento estudiantil que tiene como eje las “libertades democráticas” y que termina, en Tlatelolco, con un baño de sangre; 1970, en Kent, Ohio, la Guardia Nacional abre fuego en contra de una demostración estudiantil que protesta por la Guerra de Vietnam: saldo, cuatro estudiantes muertos –lo relevante del caso es que se trata de estudiantes *blancos* pertenecientes a la élite económica y social norteamericana–; 1969-1975, en Chicago y otras ciudades estadounidenses, en Chile, Italia, Polonia, Ecuador, Uruguay y más de una veintena de países, se desencadenan movimientos estudiantiles y populares que reclaman un amplio abanico de reivindicaciones que de manera más o menos abierta indican la magnitud del malestar que entre las capas medias de la sociedad ya provocan la nueva crisis y sus “remedios”. Lo que sin embargo sigue oculto y que esos movimientos solamente revelan oblicuamente, es el hecho de que el modelo moderno de universidad muestra ya evidentes signos de agotamiento.
 19. Es especialmente completo y cínicamente agudo el diagnóstico que en su momento llevó a cabo Daniel Bell. Ver Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales de capitalismo*. México:

- CNCA/Alianza. Lo más significativo, sin embargo, es que con algunos años de antelación, sus conclusiones eran prácticamente las mismas que en los años noventa esgrimieron el “Informe Delors” (Unesco), el “Plan Bolonia” y las iniciativas de la OMC para las universidades. Con la diferencia de que la agresividad, la violencia y la total falta de escrúpulos de los “reformadores” de los noventa no tienen paralelo en toda la historia de la universidad.
20. Es muy significativo que, con algunos años de antelación, las conclusiones de Bell sean prácticamente las mismas que en los años noventa esgrimieron el “Informe Delors” (Unesco), el “Plan Bolonia” y las iniciativas de la OMC (ahora OCDE) para las universidades. Con la diferencia de que la agresividad, la violencia y la total falta de escrúpulos de los “reformadores” de los noventa no tienen paralelo en toda la historia de la universidad. ¿O alguien a estas alturas puede apelar a la buena fe de dichas iniciativas?
 21. Esto nos obliga a decir algo sobre la *complicidad* de los dirigentes universitarios a la que nos referimos anteriormente. Puede sonar fuerte, pero la complicidad de las camarillas dirigentes universitarias en todo este proceso de reconversión se ha efectuado por vía de cooptación, corrupción o ignorancia. Pero también porque esto no es extraño ni a sus funciones ni a su naturaleza. Las funciones de dirección y administración universitaria se realizan mediante estructuras y sujetos que, en esencia, *no pertenecen a la universidad*, ya que se trata cuerpos especializados cuyo reclutamiento sigue el canon de reclutamiento de todo cuerpo burocrático (méritos, eficiencia, disciplina, escalafón), cuando no adopta, como es el caso de las universidades mexicanas, un modelo “dinástico” o “monárquico”. Aun cuando regularmente sus miembros pueden mostrar en su expediente algunos antecedentes académicos, debido a la naturaleza misma de su función, ésta se resuelve inexorablemente en los términos de una actividad burocrático-administrativa; pero no sólo eso, sino como una función que *encubre* o disimula una estructura de carácter vertical, autoritario, despótico o monárquico. Es un hecho innegable que en muchas ocasiones los cuerpos directivos se designan a través de procesos más o menos abiertos y eventualmente “democráticos”. Pero esa no es la cuestión, sino el carácter *estructural* de sus funciones; ni más ni menos como sucede con las burocracias gubernamentales o las “monarquías electivas” (Weber). Siendo,

pues, realmente ajeno a lo propio y esencial de la universidad, el dirigente en turno siempre estará más atento a “su carrera” y a las medallas que por sus merecimientos burocráticos pueda obtener, que a lo que realmente suceda con la comunidad académica que dice representar. Cuando, como sucede desde hace unos años, dichos méritos tienen que ver con la *eficacia* con la que adopte, instrumente, conduzca, imponga y lleve a cabo una “reforma” que viene “desde arriba”, en este caso tan arriba como la OCDE, el FMI y el Banco Mundial –habida cuenta de la complicidad de la Unesco y los ministerios de educación de cada país–, no parece haber resistencia posible, ya que, además, la “reforma” no es una sugerencia o una “buena idea”, es un *mandato* amarrado al flujo de recursos que “podrían ser menos” si este no se cumple.

Bibliografía

- Baudelot, C. y Establet, R. (1975). *La escuela capitalista*. México: Siglo XXI.
- Bell, D. (1977). *Las contradicciones culturales de capitalismo*. México: CNCA/Alianza
- Bonvecchio, C. (2000). *El mito de la universidad*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Descartes, R. (1968). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Fernández, C. y Serrano, C. (2009). *El plan Bolonia*. Madrid: La Catarata.
- Gorz, A. (1975). *A destruir la universidad* (Trad. Brigada de la Izquierda Comunista, FFyL, UNAM).
- Marx, K. (1974). *El capital. Libro I, capítulo VI* [Inédito]. México: Siglo XXI.
- . (1972a). *El capital. Crítica de la economía política* (Tomo I). México: FCE.
- . (1972b). *El capital. Crítica de la economía política* (Tomo III). México: FCE.
- Marx, K. y Engels, F. (1966). Manifiesto del Partido Comunista. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos* (Tomo I, pp. 12-50). Moscú: Progreso.
- Mondolfo, R. (1980). *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Icaria.
- Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Aureliano Ortega Esquivel (aoures@ugto.mx): Doctor en Filosofía por la UNAM. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad de Guanajuato. Ha publicado artículos y capítulos sobre cultura, política y sociedad en libros, revistas y suplementos culturales tanto mexicanos como extranjeros. Entre sus últimos libros se cuentan: *Ensayos sobre México* [2014] *José Revueltas: Los usos de la dialéctica* [2016] *Filosofía mexicana* [2019] y *Ensayos sobre marxismo crítico en*

México [2019]. En 2010 fue nombrado “Profesor honorario” por la Universidad Autónoma de Madrid. En el año 2014 participó en la fundación de la “Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura” de la Universidad de Guanajuato. Desde febrero de 2019 es Vicepresidente de la Asociación Filosófica de México A. C.

Recibido: 14 de junio de 2020
Aprobado: 21 de junio de 2020

III. CONMEMORACIÓN

María Noel Lapoujade

De la perspectiva pre-crítica a la filosofía crítica en el pensamiento holístico de Kant. 1770-2020

El núcleo de este texto es una lectura minuciosa, que no exhaustiva, de la *Dissertatio. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, hilo conductor de mi paper. A partir de allí, el artículo despliega nociones que se volverán claves en la futura filosofía crítica.

El método: consiste en tender puentes entre la *Dissertatio* y la obra crítica. De esta manera presento a Kant por él mismo.

Conclusión: en general planteo mi propuesta acerca del pensamiento holístico de Kant como un tejido integral total. En particular, aplico esta tesis al caso específico de la *Geografía física* y de la *Antropología del punto de vista pragmático*, en su relación con temas relevantes de la *Dissertatio*, profundizados en las tres *Críticas* entre otras obras de nuestro filósofo.

Armonía, como si, síntesis, experiencia, espacio-tiempo, fenomenología.

Desde hace cerca de un año, he llegado, como yo me alabo, a esta idea que no me preocupa cambiar jamás, sino más bien de poder extender, idea por la cual se pueden examinar todo tipo de preguntas metafísicas según criterios completamente seguros y fáciles, y decidir con certidumbre hasta qué punto ellas pueden ser resueltas o no.

Kant 1770¹

Con esta declaración clave, Kant se refiere explícitamente a la *Dissertatio de 1770, Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*.² Asumo la *Dissertatio* como el punto de inflexión del tránsito de la perspectiva precrítica a la filosofía crítica. Efectivamente ella contiene los gérmenes de la futura Filosofía Crítica de Kant y toda la obra futura de Kant, de quien Fichte afirma que es “el hombre que ha vuelto inolvidable para siempre esta segunda mitad del siglo para el progreso del espíritu humano.”³

I

El tema de la *Dissertatio*: sobre la forma y principios del mundo sensible e inteligible, evoca su punto de partida. Retoma de Platón la concepción de dos mundos: mundo sensible y mundo inteligible.⁴ De manera muy propiamente kantiana evoca el tránsito del mundo sensible al inteligible, lo cual se da en los usos de las facultades de conocimiento del sujeto. De este modo, la *Dissertatio* se presenta en el contexto de la filosofía pre-crítica, desde la cual irrumpe la filosofía crítica.

Podría decirse que la filosofía crítica kantiana se construye sobre la base de una analogía hipotética con base en la hipótesis inicial de Copérnico, que su teoría comprueba. El supuesto copernicano que Kant retoma como hipótesis, se expresa en una imagen visual pregnante.



Así como Copérnico supone que la tierra gira alrededor del sol, con lo cual elimina las posturas heliocéntricas, así Kant da un giro revolucionario en la filosofía: suponer que el objeto gira en torno del sujeto, de manera de trasladar la investigación al examen minucioso de las facultades del sujeto en su función epistémica teórica: *K.r.V*; así como del sujeto en el terreno de la acción, función ético práctica: *K.p.V* y del sujeto como espectador y como creador (el genio) en el ámbito estético: *K.U*.⁵

La innovación revolucionaria de Kant, la muy trillada pero no por ello menos importante *Revolución copernicana* se apoya en una imagen que emerge de su procedimiento lógico retórico analógico, y que a mi juicio constituye una metáfora. Así la perspectiva crítica se explica a partir de una metáfora.

En la *Respuesta a Eberhard*, obra imprescindible, nuestro filósofo plantea claramente a ese profesor que tuvo la fortuna de pasar a la historia gracias a Kant, la siguiente puntualización básica:

Se entiende por dogmatismo en metafísica, la *Crítica* entiende: una confianza general en sus principios, pero *sin hacer una crítica previa del poder mismo de conocer*, por sólo el amor de su éxito; por escepticismo, una desconfianza general en la razón pura, *sin previa crítica*, en vista solamente del fracaso de sus aserciones. El criticismo del método, en todo lo que se refiere a la metafísica es por el contrario... la desconfianza universal, respecto de todas las proposiciones sintéticas de la metafísica, hasta que se haya reconocido un fundamento universal de su posibilidad, en las condiciones esenciales de nuestro poder de conocer.⁶

Estas definiciones básicas que Kant explica a Eberhard. en palabras similares constituyen el párrafo final de la *K.r.V*:

En lo que respecta a los seguidores de un método científico deben optar por el dogmático o el escéptico, pero siempre están en la obligación de proceder sistemáticamente. Yo nombro al conocido Wolff entre los primeros y a David Hume entre los segundos. ... El camino crítico es el único que aún está abierto.⁷

El único camino seguro es el método crítico, el cual exige que, antes de tirar al blanco del objeto, es preciso conocer qué alcances tiene el rifle.

II

La *Dissertatio* transcurre entre la postura dogmática en cuanto conocimiento de las sustancias, hasta sus partes simples, y el mundo como totalidad de las sustancias.⁸ Es decir, su mirada se dirige al mundo, hacia la materia con sus partes, concebidas como sustancias. La forma se entiende como la coordinación de las sustancias. La universalidad es entendida como la totalidad de las partes conjuntas, en los “estados del universo” que se suceden eternamente.⁹

Sus reflexiones sobre las ciencias del mundo son permanentes en la obra de Kant da *capo a fine*, lo que cambia de manera radical es la perspectiva, de pre-crítica, dogmática y escéptica, a la filosofía crítica.

En su diálogo con la tradición, reconoce en general su deuda con Leibniz, En este punto en particular, el que se refiere a las fuerzas vivas, Kant se distancia de él ya en su primera obra, en perspectiva pre-crítica: *Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas*, (1746-47).¹⁰

Argumenta sus desacuerdos con las tesis de la noción de espacio como continente exterior, receptáculo de cuerpos que ocupan un lugar en él y la noción de tiempo como un fluido continuo externo objetivo.¹¹

En múltiples pasajes de la *Dissertatio* sobreviven los términos del pensamiento metafísico dogmático tales como sustancias, esencias, espíritu, alma entre otros.

III

Recorrido por la *Dissertatio*

En la Primera Sección asoma, entre otras, la futura idea de totalidad, que en la *Kr.V* aborda como un movimiento de aproximación

indefinida hacia una idea que no podrá ser alcanzada y lo explica con una línea asintótica.

La *Dissertatio* se abre con conceptos fundamentales: métodos de síntesis y de análisis. A partir de las “sustancias” simples, por síntesis sucesivas, es decir, por composición se alcanza “el todo”: el Mundo. Por descomposición, esto es, por análisis es posible ir del todo a las partes. Sin embargo, este doble movimiento que señala Kant, no puede ser completo ni por síntesis, ni por análisis.

En la *K.r.V.*, son eliminadas las sustancias, pues en la filosofía kantiana crítica nos las habemos con procesos, no con esencias o sustancias. Respecto de la totalidad Kant asume que es una Idea de la razón (sin correlato empírico), a la que el sujeto sólo puede aproximarse indefinidamente en un movimiento asintótico sin poderla alcanzar jamás.¹²

En la Segunda Sección, establece la distinción de materia y forma de la Sensibilidad, y su noción de conocimientos sensibles. Asimismo, respecto del Entendimiento, aquí nombrado Intelecto, función de los conceptos, manifiesta desde ya su postura que no acepta la definición aristotélica del concepto como producto de la abstracción y generalización de los caracteres esenciales de un objeto. Ya desde la *Dissertatio* Kant sostiene que los conceptos universales puros no derivan de un proceso inductivo:

Por lo que toca a lo intelectual en sentido estricto...tales conceptos, tanto de los objetos como de sus relaciones, se dan por la misma naturaleza del intelecto y no son abstraídos por ejercicio alguno de los sentidos...Aquí es necesario notar la *máxima ambigüedad de la palabra abstracto, la cual es necesario limpiar de antemano* para que no vicie nuestra indagación del conocimiento intelectual.¹³

Reivindica la dicotomía clásica de fenómeno-noúmeno, una noción cardinal del pensamiento kantiano en toda su obra, si bien con sus vacilaciones y variaciones respecto de cómo entender la cosa en sí.

La sensibilidad recibe impresiones, impactos sensoriales desorganizados, los que organiza

según sus funciones a priori, espacio y tiempo. El producto resultante son los fenómenos. De modo que los fenómenos siempre lo son para un yo empírico, reducible a un yo trascendental.

En consecuencia, sostiene Kant en la *Dissertatio* en un pasaje muy problemático:

lo pensado sensiblemente es representación de las cosas *como ellas se nos aparecen*, lo pensado intelectualmente, *de las cosas como ellas son*.¹⁴

No obstante aquí alude a la dicotomía fenómeno-noúmeno; distinción muy fundamental para la filosofía crítica.

Ciertamente, con base en sus premisas, los fenómenos implican la relación con las cosas para el sujeto; no las cosas en sí. Lo problemático es que, si bien introduce diversas precisiones vacilantes permanece sin univocidad la respuesta a la pregunta ¿cómo entender el noúmeno?. La cosa en sí, *noúmeno* sería propiamente lo que la cosa es en relación consigo misma, sin la mediación del sujeto; lo cual es imposible. En la *Crítica de la razón pura* afirma que “es =X,” que es un signo de interrogación, es un misterio.¹⁵

La Tercera Sección de la *Dissertatio*, entra de lleno en su concepción del tiempo y el espacio, como condiciones formales puras a priori de la posibilidad de los fenómenos, esto es funciones universales y necesarias de la sensibilidad. Y la sensibilidad juega un papel decisivo en la filosofía kantiana.

Tiempo es una intuición pura que interviene como condición que permite organizar los fenómenos según “los tres éxtasis del tiempo”, evoco la expresión de Heidegger: en antes, después y simultáneos.¹⁶

Aclara que no es algo “objetivo y real, ni sustancia, ni accidente ni relación”. No es objetivo en el sentido de lo exterior al sujeto pero sí objetivo en tanto universal y necesario, es decir, a priori. Real, es un término equívoco que la *Dissertatio* no llega a precisar. Importa retener que no es sustancia, ni accidente. más adelante agrega que no es una “intuición innata”. Importante pues Kant rechaza las doctrinas metafísicas del innatismo porque como afirma renglones abajo, el innatismo “abre camino a esa filosofía

perezosa” que recurre a la Causa primera para evitar continuar la indagación. A priori no es sinónimo de innato.¹⁷

Qué es el tiempo en sí, es una pregunta ontológica que Kant deja deliberadamente fuera. Kant reflexiona sobre los usos de la función tiempo, como se da y usa en el ámbito de la sensibilidad, no trabaja sobre lo que es en sí.¹⁸

El siguiente párrafo de *la Dissertatio* se centra en la “noción” kantiana de espacio. No es sustancia, ni accidente, ni innato, ni un continente donde se emplazan los entes, sino un “esquema coordinador” dice en esta obra. Es la forma que permite organizar la exterioridad sensible en arriba-abajo, izquierda-derecha, anterior-posterior. Nuestro filósofo estudia cómo surgen estas nociones espaciales en un opúsculo titulado: *El primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio*, de 1768. En este Opúsculo denota las relaciones de las regiones empíricas del espacio con el espacio que llama absoluto, según la terminología de Newton (1687) Sin embargo, Kant introduce características del espacio absoluto que lo distancian de Newton.¹⁹

Es importante remarcar que las regiones del espacio: arriba- abajo, izquierda- derecha, anterior-posterior surgen de la consideración de la geometría, aplicándola en la imaginación, a nuestro cuerpo. Es posible trazar un plano corporal vertical, que denota las regiones arriba y abajo. Este plano puede ser cortado por otro plano horizontal, intersecciones en líneas rectas que representan una cruz. El plano corporal horizontal permite comprender las regiones anterior-posterior, e izquierda y derecha.

Es muy relevante la siguiente afirmación de Kant: “las regiones del universo resultan determinadas por los lados de nuestro cuerpo”. Ello permite construir en astronomía, un mapa del cielo; y en geografía los mapas de los lugares, ríos, montañas, mares, ciudades, etc.²⁰

Kant concluye que las determinaciones empíricas del espacio son posibles porque el sujeto está equipado con una intuición pura a priori que permite organizar los datos empíricos. No obstante, en este Opúsculo tan original la anticipación de la noción de espacio, aún en germen, no alcanza el lenguaje más preciso de la *Dissertatio*, y debe aguardar años de maduración

en el pensamiento de Kant hasta encontrar desde la *K.r.V* en adelante el lenguaje crítico que le da mayor precisión a su pensamiento. Es una intuición pura, a priori, que organiza las percepciones de la exterioridad sensible.

Si bien es cierto que respecto de la sensibilidad es preciso evocar la concepción aristotélica del conocimiento que pasa necesariamente por los sentidos, sin embargo Kant demarca claramente su pensamiento. Es importante tender un puente con la *Antropología* (1798) porque allí pone de manifiesto el papel epistémico de la sensibilidad en su pensamiento. En esta obra, con un lenguaje preciso, sazonado con un humor penetrante netamente kantiano y la evocación del humor sarcástico de Swift, subrayo especialmente la participación *sine qua non* de la sensibilidad en los procesos de conocimiento, que Kant aclara de manera explícita cuando afirma: “la sensibilidad es algo muy positivo y una adición necesaria a la representación del entendimiento para producir un conocimiento”.²¹

Kant es explícito al respecto cuando en el mismo pasaje subraya:

...toda experiencia (conocimiento empírico), tanto la interna como la externa, no es sino el conocimiento de los objetos tal como nos aparecen y no tal como *son* (no como ellos a sí mismos se consideran). ... El carácter formal de esta receptividad no puede ser sacado a los sentidos sino que debe ser dado *a priori* como intuición sensible, esto es, en la experiencia interna del tiempo.²²

De inmediato se aboca a lo que él llama: Una apología para la sensibilidad, que finaliza con una afirmación drástica:

La perfección interior del hombre consiste en esto: que tenga en su poder el uso de todas sus facultades para someterlo a su libre voluntad. Ahora bien, para hacer esto, se requiere que el entendimiento ordene, sin debilitar por ello la sensibilidad, pues *sin ella no puede haber materia que pueda ser elaborada para el uso del entendimiento legislador*.²³

El estudio de la sensibilidad continúa con varios apartados dedicados a justificar la sensibilidad frente a acusaciones diversas que se oponen a su decisiva participación epistémica, tales como que los sentidos perturban, que pretenden someter al entendimiento, que ellos engañan.

Posteriormente analiza el papel de cada uno de los cinco sentidos, y sus relaciones con el sentido externo e interno, espacio y tiempo.

He incorporado esta consideración para apoyar mi lectura de Kant en estos pasajes explícitos acerca de su propia teoría de la sensibilidad.

La Cuarta Sección, pone en evidencia cómo el pensamiento de Kant, en su lacónico esfuerzo se debate por desprenderse de la filosofía pre-crítica sobreviviente.

Nuestro pensador comienza por asentar que la noción de espacio “se refiere más a las leyes de la sensibilidad del sujeto que a las condiciones del objeto”.²⁴

La interrelación de las “sustancias mundanas” denota su armonía. Entre los matices de esta noción Kant incluye la concepción de la “armonía preestablecida” de Leibniz: armonía de alma-cuerpo, y armonía entendimiento-sensibilidad que hace posible la armonía hombre-mundo, las cuales según Leibniz, han sido pre-establecidas por Dios. Esto es, en general la tesis de la “armonía preestablecida”.²⁵

En su *Respuesta a Eberhard*, Kant explica sin ambages la evidencia que la armonía de la sensibilidad con el entendimiento, es la que hace posible el conocimiento de las leyes universales de la naturaleza, porque sin ella no habría experiencia posible.

En última instancia, las múltiples leyes de la naturaleza funcionan como leyes y se pueden establecer porque coinciden exactamente “como sí”, *als ob*, la naturaleza se adecuara a las funciones de conocimiento.²⁶

La decisiva noción leibniziana de “armonía preestablecida”, que es una noción metafísica se convierte en una “suposición trascendental” en la filosofía crítica. Un supuesto anclado en la fundamental filosofía del “como sí”, *als ob*.

En la *K.U* se despliega este supuesto cardinal para la filosofía crítica.²⁷

El principio *sine qua non* de la relación hombre-mundo, sujeto-objeto, que es el principio de

la finalidad formal de la naturaleza, establecido como suposición trascendental, *als ob*, como si. Kant lo enuncia así:

Este principio no puede ser otro que: como las leyes generales de la naturaleza tienen su principio en nuestro entendimiento que las prescribe a la naturaleza... deben ser consideradas según una unidad tal, *como si* un entendimiento (aunque no fuera el nuestro) él al propósito, al fin de nuestra capacidad de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes especiales de la naturaleza. ... Esta Idea del principio sirve para reflexionar, no para determinar; antes bien esta facultad se da una ley a sí misma pero no a la naturaleza.²⁸

En la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* Kant establece este principio pilar de su pensamiento, que incluye varias aserciones claves.

En primer lugar: es decisivo tener presente que las leyes generales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza.

En la Segunda Introducción de la *K.r.V*, Kant reivindica a Galileo y a Francis Bacon como los dos referentes necesarios para comprender los avances revolucionarios de la física. Sin embargo se distancia de ellos.

No se trata de leer las leyes en la naturaleza, la tradición que en este punto puede expresarse en la fórmula de Galileo: “El libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos”. Tampoco implica simplificar la tesis de Francis Bacon: “A la naturaleza no se la vence sino obedeciéndola”. Porque Bacon es a quien Kant tiene muy presente, véase el epígrafe de la *K.r.V* y las múltiples referencias a lo largo de su obra. Sin ir más lejos En la Antropología leemos: “Bacon de Verulam ha dado en su *Organon* un ejemplo impactante de la manera cómo la experiencia puede descubrir la naturaleza escondida de las cosas”.²⁹

Kant sostiene que la razón “como un juez le obliga a la naturaleza a responder a los principios racionales, en vez de ser la naturaleza quien los imponga al sujeto”.

En fin, según Kant las leyes de la naturaleza son efectivamente *leyes*, porque el cartabón de la experiencia, según Kant como según F. Bacon y Galileo verifica que los fenómenos se comportan como el sujeto legislador propone en sus principios.³⁰

En segundo lugar, el enunciado del principio que estamos analizando introduce un giro que trastoca toda la tradición filosófica anterior, lo cual no es poco decir. El Principio asienta que las leyes empíricas generales deben considerarse *como si, als ob*, un Entendimiento que no fuera el nuestro las hubiera dado como fin a nuestras facultades de conocimiento.³¹

De tal modo la expresión *como si*, establece de manera radical que la “armonía” de las leyes de la naturaleza con las facultades de conocimiento es un supuesto. Es un supuesto trascendental.

La “armonía preestablecida” de la naturaleza con el hombre, pieza clave del pensamiento de Leibniz, queda convertida en un supuesto, es decir, es preciso presuponer que la naturaleza *funciona* en armonía con el sujeto epistémico, el hombre en cuanto sujeto de conocimiento.

La armonía preestablecida es una noción metafísica en Leibniz, se afirma para el hombre en sus relaciones de conocimiento con la naturaleza.

Por su parte Kant, asume aquí con claridad indiscutible su postura crítica, previa a toda posible futura metafísica. Noción que Kant en su formulación radical de este principio alude en su tercera aserción.

En tercer lugar, el supuesto de la armonía hombre-naturaleza, sujeto-objeto natural hace posible un “sistema de la experiencia” según leyes especiales.

En cuarto lugar, Kant establece que este principio está al servicio de la Facultad de juzgar reflexionante, esto es, de las operaciones de la Facultad de juzgar que consisten en subsumir lo particular dado en lo general, en la búsqueda de principios universales que rijan su uso, es decir en su función reflexionante.³²

Para concluir este punto introduzco la argumentación de mi lectura. Por mi parte he argumentado que la función reflexionante y la función determinante de los juicios es un doble

movimiento complementario, en direcciones diferentes: de los datos a sus imágenes, representaciones y de ellas al movimiento de las facultades del sujeto (movimiento centrípeto, función reflexionante) y un movimiento desde las facultades del sujeto hacia sus representaciones, desde las cuales salta a los datos y fenómenos de la exterioridad (movimiento centrífugo), que en el plano estético da lugar a los juicios de lo bello y lo sublime y en el plano epistémico a los juicios determinantes que requieren imperativamente hacer como si la armonía hombre mundo estuviera dada a las facultades epistémicas del sujeto, única vía para hacer posible que el sujeto epistémico se sitúe como juez ante la naturaleza y construya las leyes naturales como relaciones necesarias entre los fenómenos, cuyo último aval será la comprobación empírica de su corrección, en cuanto se verifica que efectivamente así se comportan los fenómenos necesariamente.

Las relaciones hombre-naturaleza tal como quedan establecidas en la *K.U* atraen la admiración de Goethe a quien la *K.r.V* había dejado impávido. Goethe afirma:

...vino a mis manos la *Crítica del Juicio* y a ésta debo una época muy feliz de mi vida. ... las grandes ideas maestras de la obra eran, sin embargo, muy análogas a mi manera de producir, de actuar y de pensar hasta entonces...³³

En suma, hemos tendido varios puentes entre la *Dissertatio* y la filosofía crítica, con el propósito de poner de manifiesto el despliegue y precisión del pensamiento kantiano en su lenta gestación.

La Sección Cuarta de la *Dissertatio*, termina con una metáfora marina, de este amante experto de la geografía física. Hago énfasis en que la metáfora es inherente al estilo y pensamiento de Kant.³⁴

parece más aconsejable costear el litoral de los conocimientos, otorgados a la mediocridad de nuestro intelecto, que no lanzarse en la alta mar de tales indagaciones místicas, como hizo Malebranche...³⁵

La metáfora expresa con belleza en lenguaje estético propio de Kant: la importancia de los límites: no cometer la *hybris* de pretender ir más allá de los límites de la experiencia posible, munidos de un método crítico, sin aventurarse a infundadas especulaciones metafísicas. En espacios solamente imaginarios. En su carta a Alexandre von Beloselsky en 1792 Kant ratifica su temprana metáfora de la *Dissertatio* con estas palabras, que también incluyen sus metáforas:

Desde hace algunos años me ocupo en limitar las *fronteras* del saber especulativo en general, al simple dominio de los objetos sensibles, porque después, la razón especulativa, cuando ella se arriesga más allá de estas *esferas*, cae en los “espacios imaginarios”...dónde no hay más ningún fundamento, ninguna *orilla*, es decir dónde absolutamente ningún conocimiento es posible para ella.³⁶

La Sección Quinta de la *Dissertatio* parte del final de la sección cuarta y continúa su concepción del método. El método diseña una investigación crítica propedéutica de la función o facultad del sujeto de la que se trate, comenzando por la sensibilidad, siempre dentro de los límites de la experiencia posible, antes de pretender erigir una metafísica.

En suma, el trayecto es método, crítica, límite, metafísica. Sin embargo, la historia de la filosofía anterior muestra que las diversas escuelas y orientaciones han comenzado por la metafísica, lo cual afirma Kant “debe ser rechazado como sueños de la razón”.³⁷

Peor aún, señala Kant en la *Dissertatio*: “la temeraria apelación a lo sobrenatural es el comodín del intelecto perezoso”.³⁸

Los “sueños de la razón” quedan retratados en la concepción de E. Swedenborg, que Kant pinta en la obra temprana: *Los sueños de un visionario explicado por los sueños de la Metafísica* 1766 y cuyo partenaire surge en su obra de vejez: *La religión dentro de los límites de la simple razón* de 1793.³⁹

El primer párrafo del Prefacio de la *K.r.V* de 1871 establece que la razón humana por su propia

naturaleza es una razón desgarrada entre su impulso a la trascendencia, y su límite señalado por la experiencia posible.

La razón humana está agobiada por cuestiones que no puede evitar porque su propia naturaleza las crea y no puede resolver porque no están a su alcance... La arena de estas discusiones sin fin es la metafísica.⁴⁰

Ello lo conduce a la necesidad de establecer un tribunal, en el cuál la Crítica, en términos jurídicos, se ocupa de dirimir *la legitimidad* de las pretensiones de conocimiento de cada una de las facultades, en sus funciones epistémicas.

En cuanto a la razón, en sentido estricto, ella produce Ideas, (conceptos sin correlato sensible).

La razón, razona, aplicando la lógica binaria kantiana a la lógica aristotélica, podemos separar: las inferencias inmediatas e inferencias mediatas (silogismos).

Los usos de la razón ponen en evidencia según Kant que la razón es “por naturaleza” dialéctica, es decir, sofística: por su propia naturaleza genera paralogismos, sofismas, pseudo razonamientos. Por ello es preciso someterla a un tribunal, introduce el lenguaje jurídico, para determinar la legitimidad de sus usos.

Todo ello implica la noción de razón, en sentido amplio, esto es como la “estructura” de todas las facultades epistémico-ético-estéticas de la subjetividad.

Por mi parte, con base en ello y un minucioso examen del pensamiento de Kant he argumentado y concluido que el pensamiento de Kant decreta el principio del fin del reinado de la razón, por cuanto es necesario poner límites a sus usos, para aceptar sólo los usos legítimos. Entre tanto, otra función va creciendo en la filosofía crítica: la imaginación, que termina por ser una *conditio sine qua non* para el desarrollo de la crítica en general.⁴¹

Renglones más abajo en la *Dissertatio* Kant describe el estado de la metafísica con la metáfora mítica de Sísifo, con la cual niega el progreso de la metafísica tal como se construyó hasta ese entonces:

por esto no es extraño que los que se ocupan con esta investigación (la metafísica), dando vueltas eternamente a su piedra de Sísifo, parezca que hasta ahora han logrado hacer algún progreso”.⁴²

Esta certeza engrana con el pasaje citado que remata con esa multicitada bella metáfora, con la cual cierra su descripción del estado de los conocimientos en su tiempo: “la arena de estas discusiones sin fin es la metafísica”.

Llegados al Canon de la Razón pura Kant reitera una vez más su tesis: “la razón por inclinación de su naturaleza es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de todo conocimiento en un uso puro... y no halla sosiego hasta que... se encuentra en un todo sistemático absoluto.”⁴³

IV

¿Cómo evitar estas transgresiones epistémicas que traban el conocimiento como tal?

Como expresamos en el párrafo I, la *Dissertatio*, evoca a Platón en la denotación de dos mundos: mundo sensible y mundo inteligible. Sin embargo el tránsito del mundo sensible, al mundo inteligible es problemático en Platón. El mundo inteligible se inaugura con la geometría para alcanzar por intuición los *Eidos*, modelos inteligibles, prototipos. Los *Eidos* que son figuras, formas inteligibles, “lo visto”, se aprehenden por intuición intelectual.⁴⁴

En la *Dissertatio* la huella de Platón está presente, pero Kant diseña la *separación* de ambos mundos, mediante la introducción de límites entre las operaciones inherentes a cada una de las facultades del conocimiento, por ahora en el pensamiento de Kant: sensibilidad y el entendimiento.

La sensibilidad es la facultad que intuye. La intuición es un producto exclusivo de la sensibilidad. Kant limita la intuición a su sentido etimológico intuir significa “ver”, en sentido amplio sólo la sensibilidad puede “ver” es decir, intuir. De este modo Kant descarta otras nociones de intuición, entre ellas, explícitamente, la noción de intuición inteligible de Platón.

Esta neta dicotomía entre sensibilidad y entendimiento ha promovido una crítica acerba de Hegel, quien en su capítulo sobre Kant, en *las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* afirma que “en Kant el entendimiento pensante y la sensibilidad son factores especiales, que sólo se combinan de un modo externo, superficial, como un pedazo de madera y un hueso atados con una cuerda”.⁴⁵

Esta concepción deja en evidencia el papel fundamental de la sensibilidad en el pensamiento de Kant, en cuanto recepción de los impactos sensoriales de la exterioridad y asimismo de las propias sensaciones en el yo psicológico, empírico.

Razonemos por el absurdo, sin sensibilidad no es posible conocer, puesto que sólo es cognoscible lo que entra en los límites de la experiencia posible. La construcción de la experiencia posible comienza con la experiencia fáctica, empírica, que la sensibilidad hace posible.

Kant comienza desde ya a esbozar la dicotomía empírico-a priori, en cuanto formas, funciones puras de las distintas facultades. En el uso de las facultades en general, y en este caso de la sensibilidad, los datos empíricos son organizados, sintetizados por las formas puras espacio y tiempo. De tal modo que el caótico impacto de sensaciones se ordena espacial y temporalmente.

La Psicología de raigambre wolffiana que subyace en el pensamiento kantiano es la que establece en la psique tres grupos de funciones: intelectuales, volitivas y afectivas. A cada una de ellas dedica cada una de sus Críticas. Las funciones intelectuales son sometidas a minuciosa disección en la Crítica de la razón pura. La voluntad, con matices de afectividad es objeto de la Crítica de la razón práctica, la afectividad es estudiada en la Crítica de la Facultad de Juzgar. Ello no significa en absoluto que nuestro filósofo profese un psicologismo sino que Kant establece los usos trascendentales de todas las facultades como la piedra de toque de su filosofía crítica.

En los párrafos siguientes Kant se detiene a refutar una falacia muy frecuente que, en otro orden de cosas, prevalece como articulación del argumento ontológico de la existencia de Dios, falacia consistente en la confusión *intellectus et rei*. Es preciso siempre ir a las fuentes y ahora

recordar la célebre formulación del argumento ontológico de San Anselmo:

El insensato tiene que convenir en que tiene en su espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor. ... Este objeto del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente, porque si así fuera, se podría por lo menos suponer que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento.⁴⁶

En suma, tenemos la idea de un ser por encima del cual no es posible imaginar otro mayor, por lo tanto debe existir. No es posible sostiene Anselmo imaginar que Dios no exista. Después complementa su argumento mediante el recurso de la noción de perfección como atributo de Dios. No sería perfecto si no existiera. Posteriormente Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel, entre otros, asumen diversas posturas acerca del argumento ontológico anselmiano.

En la *Dissertatio* Kant afirma que la falacia de este razonamiento consiste en saltar de la posibilidad de intuir algo, a afirmar la posibilidad del objeto mismo intuido.⁴⁷

Este tema es retomado en profundidad y extensión en la Crítica de la Razón Pura analiza “los argumentos de la razón especulativa para inferir la existencia de un ente supremo” y plantea “la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios”. El concepto de Dios, es posible, no es contradictorio. Pero su posibilidad lógica no asegura ni demuestra su posibilidad real. Es decir, Kant señala la invalidez del salto del pensamiento (*intellectus*) a la cosa (*res*), porque precisamente por ser una idea, carece de correlato sensible, por ende no puede ensanchar el conocimiento.⁴⁸

V

¿Cómo engranar la Sensibilidad con los impactos sensoriales de la exterioridad?

En este contexto Kant esgrime lo que llama “principio de conveniencia”, que funciona *como si* fuera un axioma, sin cuyo supuesto no podría plasmarse ningún juicio de un objeto dado. “Suponemos que en el universo todo se hace según un plan dado”, únicas bases que hacen posible los juicios acerca de la exterioridad.⁴⁹

Acercas de la materia, acepta su existencia con base en el sentido común, y de ella sostiene el principio de Lavoisier que “nada se crea, nada se destruye sino que todo se transforma”, y sostiene que las transformaciones sólo atañen a la forma que asumen esos cambios.

Finalmente concluye con su certidumbre que si el método “alguna vez llega a ser redactado con todo detalle, después de una cuidadosa indagación, llenará el lugar de una ciencia propedéutica de inmenso provecho para cuantos intenten penetrar en los más íntimos entresijos de la Metafísica”.⁵⁰

He aquí su proyecto de vida: la construcción de las Tres Críticas como propedéutica para su futuro sistema de metafísica que la muerte le impide erigir.

VI

¿Cuál es el esbozo temprano de este pilar del pensamiento crítico kantiano?

En la carta a Lambert ya citada, Kant lo formula así:

Las leyes generales de la sensibilidad juegan sin duda un gran rol en *metafísica*, dónde todo depende, sin embargo de conceptos y principios que pertenecen a la razón pura. Parece que una ciencia particular, aunque simplemente negativa (*phaenomenologia generalis*) debe preceder a la *metafísica*; los principios de la sensibilidad verán allí fijar su validez y sus límites... tal disciplina *propedéutica*, que preserva la *metafísica*...se dejará fácilmente llevar sin grandes esfuerzos hasta un uso extenso y hasta la *evidencia*.⁵¹

He aquí esta primitiva certidumbre de lo que todo el pensamiento kantiano posterior no es sino su despliegue, precisión y depuración de la

filosofía dogmática aún presente en la *Dissertatio*. Esta certidumbre es la filosofía crítica entendida como una propedéutica al futuro *Sistema* cuya construcción quedó trunca por la muerte de nuestro filósofo.

El genio de la sensatez y su proverbial modestia concibe su obra sólo como una *propedéutica, una fenomenología* que avanza por síntesis regresivas, de lo empírico a lo a priori, de los productos de las facultades a sus fuentes, una suerte de *genealogía*.⁵²

Sin embargo, en la *Dissertatio*, se destila sin prisa su futura filosofía crítica y separa por “decantación” lo empírico de lo a priori, y sienta las bases firmes de toda su obra posterior. En ella se pone de manifiesto lo que Kant afirma en la *K.p.V* respecto de la filosofía práctica pero cuyos alcances atañen a toda la filosofía crítica consistente en:

un procedimiento similar al de la *química*, el de la separación de lo empírico y lo racional. ... En una palabra, la ciencia (buscada con crítica y conducida con método) es la puerta angosta que conduce a *la teoría de la sabiduría*...ciencia cuya guardiana debe ser siempre *la filosofía*...⁵³

Deseo poner énfasis en esta noción de la filosofía como guardiana de la sabiduría. Kant abre una puerta a la filosofía, que no se agota en sí misma, sino que puede prolongarse en el horizonte de la sabiduría.

Efectivamente el método crítico procede por un *proceso químico* de separación de elementos, lo que en física son los procesos de *decantación*: separación de los usos empíricos y los usos a priori de cada una de las facultades epistémicas del sujeto: sensibilidad, entendimiento, imaginación, facultad de juzgar, razón en sentido acotado.

La función (facultad) de la sensibilidad recibe impactos, con los cuales produce intuiciones. Es preciso decantar las intuiciones empíricas de las intuiciones, formas, puras a priori: espacio y tiempo.

El entendimiento produce conceptos, que en la perspectiva binaria kantiana se separan en: empíricos y a priori, es decir, las categorías.

En su pensamiento subyace *la lógica aristotélica: conceptos, juicios, razonamientos* en los que Kant separa por decantación las operaciones empíricas de las funciones a priori.

VII

¿Qué papeles juega la imaginación en el pensamiento de Kant?

En la *Dissertatio*, la imaginación es mencionada de manera esporádica y es aquí una facultad que produce irrealidad, fantasías, disfraza los conocimientos y aleja de ellos. Kant le asigna un papel secundario, usos del sentido vulgar del término, que no proceden de estudios profundos de la imaginación, ni de las imágenes, ni de los imaginarios, constelaciones de imágenes construidas por la imaginación humana. Parece más próximo a la “imaginación como la loca de la casa”.

En la Primera Sección, introduce el término respecto de una noción de mundo que él descarta: “impropiamente llamado mundo, a no ser tal vez considerándolo como imaginario”.⁵⁴

En cuanto al tiempo declara que “el tiempo en sí un ente imaginario”.⁵⁵

En la IV Sección distingue entre “el todo mundano que merece ser llamado real, no ideal o imaginario”.⁵⁶

En la V Sección, introduce una nota a pie en la cuál de manera explícita sale a luz que esta facultad aún no ha sido vislumbrada para la filosofía crítica. En esta nota rechaza varios prejuicios respecto del espacio y el tiempo, y uno de ellos no es más que:

un espejismo de la fantasía”. ... aquellos cuyos conceptos son más crasos están firmemente atados a esta ley de la imaginación, sin embargo aún ellos mismos verán fácilmente que esto sólo pertenece al esfuerzo de la fantasía por esbozar una imagen de las cosas, pero no a las condiciones de su existencia.⁵⁷

En el intervalo entre la *Dissertatio* y la *K.r.V* de 1781 estas nociones de la imaginación, sumergidas en la bruma conceptual pre-crítica, se van

liberando de ese papel de “malas compañías” del conocimiento auténtico.

La imaginación va ganando protagonismo en el desenvolvimiento del pensamiento de Kant, hasta asumir un papel protagónico ineludible, a partir de la *K.r.V.* en adelante.

La imaginación es una protagonista sine qua non de la filosofía crítica. Sin ella la *K.r.V.* hubiera abortado. Cito la aserción repetida cientos de veces porque es capital: “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.⁵⁸

En las operaciones de la imaginación Kant establece la dicotomía fundamental en la filosofía crítica: sus usos empíricos, y sus operaciones a priori. Ella produce imágenes, pero sus usos a priori constituyen los *schemas transcendentales*.

La imaginación empírica y el esquematismo son las operaciones que hacen posible dotar de mirada a las intuiciones y de contenidos a los conceptos. Mucho más aún, Kant sostiene enfáticamente que “la experiencia sólo es posible por medio de la función trascendental de la imaginación”.⁵⁹

El análisis de la función trascendental de la imaginación, se concentra en el capítulo sobre el schematismo de los conceptos puros del entendimiento.⁶⁰

Al respecto pongo énfasis especial en que la acción de juzgar, es aún una de las operaciones del entendimiento. El papel de la imaginación, en relación con la afectividad en cuanto *Lust-Unlust*, agrado-desagrado, placer-displacer es objeto de la Tercera Crítica, obra en la cual, la acción de juzgar (*Urteilkraft*) se vuelve una “facultad” propiamente tal.

En la *K.U.* los juicios son el producto de la Facultad de juzgar, que también está sometida a crítica, como lo indica el título de la obra. Aquí los Juicios que según la lógica aristotélica son relaciones enunciativas de conceptos, con su forma [S es P] pasan por el tamiz de la lógica binaria kantiana a manera de separar los juicios empíricos, de los juicios a priori. En este ámbito la filosofía crítica binaria despliega una teoría fundamental: juicios analíticos y sintéticos. Entre ellos, surge una cuestión clave: cómo son posibles los juicios sintéticos a priori.

Propongo leer la primera parte de la *K.U.*, como subdividida en dos partes: la que atañe al espectador del arte, y la segunda parte la que establece su teoría de la creación artística, que Kant denomina: Teoría del genio, anticipando las corrientes románticas inmediatas.

En lo que concierne al espectador en la *K.U.* la imaginación vuelve a jugar un papel principal en lo Bello como goce (*Lust*) del libre juego armónico de imaginación con entendimiento ante la imagen del objeto x y en lo Sublime, el goce (*Lust*) de la desarmonía imaginación razón.⁶¹

Entre las funciones inherentes de la Facultad de juzgar Kant introduce unos juicios muy peculiares, pues se arman sin conceptos, y ellos son el juicio de lo bello [Esto es bello] y el juicio de lo sublime [Esto es sublime].⁶²

En lo que respecta al artista, el creador en el arte, Kant afirma que él crea la regla del arte, crea su escuela, su corriente. En su subjetividad la imaginación es “la reina de las Facultades” (evoco a Baudelaire). Ella puede crear Ideas, únicas Ideas que no proceden de la razón.⁶³

Conclusión

La conclusión es mi propuesta para pensar con Kant, a partir de Kant para reflexionar más allá de él, con base en su pensamiento.

La filosofía crítica de Kant produce una revolución sin parangón en la historia de la Filosofía de occidente. Ha transformado radicalmente toda la historia de la filosofía anterior y posterior. Indiscutiblemente su aporte es un gran parteaguas de la historia, antes de Kant, después de Kant.

1. *Pensamiento holístico*. Primero, es preciso abordar el pensamiento global de Kant, porque es un inmenso encaje finamente tejido.

Demás está declarar que en los límites de esta comunicación sería desmedido pretender haber recorrido y denotado esa totalidad. He dejado deliberadamente de lado, entre otros, el campo práctico en el cuál la revolución kantiana ha sembrado semillas fundamentales.

Schiller en su *Sobre la gracia y la dignidad* (1793), desde su perspectiva estética romántica, nacida en gran medida del pensamiento del Maestro, con acierto señala:

Así como tenía a la vista la moral de su tiempo, tanto en el sistema como en la práctica, así por una parte debió ofenderle el grosero materialismo en los principios morales que la complacencia indigna de los filósofos había ofrecido como almohada al relajado carácter de la época... Dirigió por lo tanto la mayor fuerza de sus razones hacia dónde más declarado era el peligro y más urgente la reforma.⁶⁴

No obstante más adelante dirige severas críticas a la dureza del deber y la ética kantiana. La respuesta de Kant (antes de 1794) es escueta pero contundente:

Si todos los hombres cumpliesen gustosa y voluntariamente la ley moral, tal como la razón la contiene como norma, entonces el deber no existiría para nada.⁶⁵

Su revolución en la ética parte de tesis cardinales: la noción de la voluntad humana, la que por no ser santa, necesita ser orientada por la brújula del imperativo categórico, que en última instancia es una manera de hacer pensable la convivencia social y la naturaleza humana, madera retorcida que muestra una insociable sociabilidad, y siempre se necesita de un señor. Kant piensa su ética como antídoto a las costumbres disolutas de su tiempo, como medicina para pretender una vida humana digna y libre. Es una ética de la libertad.⁶⁶

La obra que nos ocupa, la *Dissertatio*, se integra en el tejido conceptual kantiano. En esta obra tan significativa, pues el pensamiento kantiano comienza a soltar sus amarras de la tradición, puse en evidencia algunos nexos con su filosofía crítica teórica posterior.

Más aún, considero fundamental afinar con precisión el tema de los nexos, los vínculos de las ciencias empíricas con la filosofía crítica en general.

Un breve pasaje de la *K.r.V.* da la clave:

No tomamos de la experiencia más que lo necesario para darnos un objeto, en parte del sentido externo en parte del sentido interno. Lo primero sucede por medio del mero concepto de materia (extensión inerte impenetrable), lo segundo por medio del ente pensante, (en la representación empírica interna: *yo pienso*).⁶⁷

Ello es posible, como todo conocimiento humano de cualquier tiempo y cualquier espacio, gracias a la síntesis última o primera de la apercepción, el yo pienso como síntesis que hace posible la experiencia. Hace posible la relación del sujeto epistémico consigo mismo como objeto de conocimiento, es la respuesta crítica al problema (¿aporía?) metafísico de las relaciones alma-cuerpo. Además, al hacer posible la experiencia, tiende un puente a la exterioridad, para su determinación, juicios determinantes, epistémicos, y para la reflexión, juicios reflexionantes estéticos, que culminan con los juicios ético-estéticos de lo sublime.⁶⁸

Aún es necesario algo más, que haga posible la relación del sujeto epistémico-ético-estético con la exterioridad, con el objeto exterior, la materia de los fenómenos. La materia que Kant considera una “extensión inerte impenetrable”.⁶⁹

Lo que hace posible esta relación sujeto-objeto es el principio de la finalidad formal de la naturaleza, la suposición trascendental, la decisiva concepción del *como si* que hace posible la reflexión sobre los objetos (juicios reflexionantes) Como vimos es la metamorfosis de la noción leibniziana de armonía preestablecida para responder a la pregunta por qué hace posible las relaciones hombre-mundo.⁷⁰

En términos precisos desparramados en la obra de Kant que en lo que sigue enhebro textualmente, Kant afirma que su pensamiento es una *fenomenología*, en cuanto descripción de los fenómenos, la manera como aparecen las facultades a los ojos del sujeto; una *genealogía* como una suerte de *arqueología*, síntesis regresiva, reductiva, en la cual *como el químico* se en el decanta, se separa los usos empíricos de las formas funcionales a priori; a modo de describir *la fisiología* de la subjetividad, sus usos o funcionamientos; y cuyas formas móviles se arman en

una arquitectónica. La postura crítica es la prope-
deútica para el sistema futuro de la metafísica
inmanente a construir. Por ende sin duda es un
pensamiento procesal holístico.

Todo lo anterior es el fundamento del primer
punto de mi conclusión derivado del desarrollo
del presente texto, la cual apunta a asumir el
pensamiento de Kant como una totalidad.

Se ratifica en gran medida por su concep-
ción de la *arquitectónica* de la razón, razón aquí
entendida en sentido amplio. Los conocimientos
no pueden ser “una rapsodia”, no son un simple
agregado, sino que se ensamblan en una estruc-
tura arquitectónica o arte de los sistemas.⁷¹

A mi juicio, la arquitectónica del pensa-
miento kantiano es una estructura móvil, la
que como un móvil de Calder, va presentando
diversas figuras. Esto porque en el pensamien-
to de Kant no hay nada fijo, quieto, inmóvil,
desde la indefinida pluralidad desordenada de
los impactos sensibles hasta el yo pienso, son
síntesis regresivas, reductivas, realizadas por las
funciones epistémicas en sus operaciones empí-
ricas y a priori, hasta llegar a la síntesis última o
primera de la apercepción trascendental. Unien-
do las dos puntas del compás, es ella, el sujeto
trascendental quien hace posible la experiencia,
cuyos límites también son móviles, pues es la
experiencia no de facto, sino el horizonte de
posibilidades empíricas.

2. *Segundo punto de la conclusión*. Algunos
nexos de las Ciencias empíricas con filosofía crí-
tica teórica. Efectivamente en el pensamiento de
Kant todos los hilos se tejen sin desgarraduras.
No hay más que evocar una casi imperceptible
nota a pie de su autor en la *Antropología* (1798),
donde nos informa que:

Quando primero libremente y después por
obligación docente me he ocupado de *filoso-
fía pura*, he dado durante unos treinta años
dos cursos que tenían por fin *el conocimien-
to del mundo*: (en invierno) la *Antropología*
y (en verano) la *Geografía física*.⁷²

Pero esos cursos de *Antropología* y *Geogra-
fía*, entre otras ciencias cuya erudición abarca, no
son en absoluto simples divertimentos.

El conocimiento del mundo

Kant concentra su interés por *la historia*,
en una serie de escritos estos sí muy difundidos,
donde establece una perspectiva innovadora, en
sus análisis de la Revolución francesa que sigue
día a día (1789), en su *Idea de una historia univer-
sal en sentido cosmopolita* (1784) donde además
asume tesis antropológicas fundamentales acerca
del hombre y en su obra sobre la Paz perpetua.

Kant *pedagogo* traza los lineamientos de
una pedagogía muy humana basándose en sus
agudas observaciones psicológicas de la infan-
cia, sin duda recogidas en su proximidad con
los niños y adolescentes durante sus años como
Privat Dozent.

Kant *astrónomo* y *cosmógrafo* lanza simul-
táneamente con Laplace la teoría de la nebulosa
original. Sostiene la existencia de otros mundos,
y de otros mundos habitados.

Kant *antropólogo* sin haber salido de
Königsberg y sin internet conoce de manera
sorprendente los seres humanos en sus culturas
en Europa, Asia, África y América. Traza sus
tipologías y un estudio de las mentalidades, anti-
cipándose una vez más a ciencias aún no existen-
tes en su tiempo. Sin olvidar su estudio sobre *El
origen presunto de la historia humana* (1786).

Kant *geógrafo* experto concentra su sabidur-
ía al respecto de las ciencias de la tierra en una
pequeña gran obra, la *Geografía física*, arrumba-
da porque sería una “obra menor”, no obstante su
riqueza y su vigencia esenciales.

Kant otorga un amplio terreno a la geogra-
fía, la cual implica diversas áreas tales como
la Geografía física, que se ocupa de los cono-
cimientos de la naturaleza; la geografía mate-
mática, que corresponde a la cosmografía; la
geografía moral, que trata de las morales en las
costumbres; la geografía política que enfoca
fundamentalmente la relación de las institucio-
nes políticas sobre todo, pero no exclusivamente,
con la geografía física; la geografía económica
y finalmente la geografía teológica, que vincula
las instituciones religiosas con las condiciones
geográficas.⁷³

Aún más, Kant considera que la geografía
cumple un papel pedagógico fundamental.

Este breve registro demuestra que la geografía, lejos de ocupar el lugar secundario de una ciencia amena y popular, por el contrario, ocupa un lugar importante en el pensamiento holístico kantiano.

Nuestro geógrafo toma distancia de Linneo, quien propone un sistema de la naturaleza, en el cual se clasifican los seres según sus diferencias específicas, sus caracteres propios de los géneros y especies.

Kant considera que este sistema no considera que es preciso estudiar los seres en sus lugares donde viven y sus épocas. De este modo, las ciencias geográficas implican el espacio y el tiempo. Así como la geografía privilegia el espacio, así la historia es según nuestro filósofo “geografía continua”.⁷⁴

La pregunta en particular es: ¿cómo se tienen los puentes entre la geografía y la filosofía crítica teórica?

La respuesta está dada en todo lo anterior, y la *Dissertatio* hace su aportación fundamental, por cuanto pone en evidencia la importancia cardinal de espacio y tiempo.

La respuesta está implícita en la propia noción de Geografía física y de Antropología pragmática según Kant. Esto es, gracias a que el ser humano está equipado con la acción universal de la sensibilidad de espacializar y temporalizar, gracias a estas formas funcionales a priori, es posible la Geografía y la Antropología, y todas las ciencias del mundo.

En fin, espacio-tiempos astronómicos, geológicos: normalmente tiempos largos, cuyos ritmos son alterados por catástrofes naturales, tales como tsunamis, temblores de tierra, tornados, erupciones volcánicas, entre otros, así como cambios climáticos provocados en buena medida por las conductas destructoras de la especie, derivadas de los egoísmos ciegos, enfermizos, que rigen los intereses financieros. Todo lo cual afecta los espacio-tiempos histórico-sociales: compuestos por periodos de menor duración, en los que habita la especie humana, constructora de las culturas en que transcurren esos tiempos histórico-sociales. En todos estos espacio-tiempos transcurren los tiempos personales, individuales. Tiempos además multiplicados de manera exponencial indeterminable, porque cada individuo,

habita en sus propios intransferibles espacio-tiempos imaginarios propios, con los cuales camina por el mundo.⁷⁵

Notas

1. I.Kant, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991. Lettre à J.H.Lambert, 2 septembre, 1770, p.69. Las traducciones son mías.
2. *Dissertatio de 1770, Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*. Madrid, Ediciones Encuentro Bilingüe, latín-español, trad. Ramón Ceñal, S.J., 2014.
3. *Op.cit* Lettre de J.G.Fichte, 17 (?) junio 1794, p. 608.
4. Platón, *Oeuvres Complètes*, (2 Vol). Paris, Gallimard, 1950. Cfr. vol I, La République, Livre VI, 509e-514.
5. Kant's gesammelte Schriften, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd 3, *K.r.V.1787*. Berlin, Georg Reimer,1911, Vorrede S. 11-13. En adelante A.A.
6. A.A.Bd. 8. Berlin- Leipzig, Walter Grunter,1928. *Über eine Entdeckung nach der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, S.197, S. 226-227. Kant, *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura. Respuesta a Eberard*, Madrid, SARPE, 1984, II, p.98-99. *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne. Réponse a Eberhard*, Paris, Vrin 1959, II p.78.
7. *Op.cit*, Bd. 3, *K.r.V (1787)*, Methodenlehre. Die Geschichte der reinen Vernunft, S. 552.
8. *Dissertatio*, I, 1, p. 45.
9. Ídem. p 55.
10. Kant, *Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas*, Madrid, Editorial Reus, 1921.
11. *Dissertatio*, III, p. 81, y 15, p. 91.
12. A.A,Bd.3, *Anhang zur transcendentalen Dialektik*, S. 439
13. *Dissertatio*.II, 6, p.5. El subrayado es mío. Esta misma metáfora es empleada por Wittgenstein cuando afirma: “algunas veces es necesario sacar una expresión del lenguaje y mandarla a limpiar-después se la puede volver a poner en circulación”. *Observaciones*, México, Siglo XXI, 1981, p. 76.
14. *Dissertatio*, IV, 4, p. 61.

15. A. A, Bonner-Kant-Korpus, Bd 4, K.r.V (1781),3. Deducción trascendental de los conceptos puros intelectuales (A). He analizado este punto en mi artículo: *El misterio construido*, Costa Rica, Revista de Filosofía de la U de Costa Rica, XXXII, 1994, p. 103 a 107. *Homo Imaginans*, vol.II, México, FFyL, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, <https://lafuente.buap.mx> Homo Imaginans.
16. *Dissertatio*, III, 14, p. 81.
17. Íd. p. 83, p. 85.
18. Íd p. 87.
19. I. Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1998. Newton establece las nociones de espacio y tiempo absolutos, como independientes, inalterables, sustancias inmatereales.
20. A.A, Bd 2, Von dem ersten Grunde des unterschiedes der Gegendem im Raume. 1768. *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio, p. 167-177.
21. A.A, Bd 7, Berlin, Georg Reimer,1917, *Anthropologie*, I, 7, n.S. 140-141. *Anthropologie*, Paris, Vrin, 1979, I, 7, p. 27.
22. Id.
23. A.A *Id.*, S. 143., *Anthropologie*, id., p. 29. Los subrayados son míos.
24. *Dissertatio*, IV, 16, p. 101.
25. G.W. Leibniz, *La monadologie 1714*, Paris, Librairie Delagrave, 1983, 80, p. 185. Además, *Confessio Philosophi La profession de foi du philosophe*, Paris, Vrin, 1993, p. 45, p. 49.
26. AA, Bd 8,2, III, 25, p. 249-250.
27. A.A Bd.5, Berlin, Georg Reimer, 1913 *K.U.* Einleitung, IV y V.
28. A.A, Bd.5, *K.U.* Einleitung, IV, XXVII-XXVIII, S. 180.
29. *Anthropologie*, p. 88.
30. A.A, Bd 3, *K.r.V,1787*, Vorrede 7, 10. M.N.Lapoujade, *Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos*. México, FFyL.Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002., cap I: Kant, p. 94-101. He investigado el tema in extenso en Galileo y la relación Bacon-Kant.
31. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des als ob.System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Berlin, Reuther und Reichardt, 1913. Fuente ineludible para la filosofía del *como sí*.
32. A.A, Bd.5, *K.U.*, Einleitung IV, S.180-184.
33. J. W. von Goethe, *Influencias de la filosofía reciente (1820)*, en F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Barcelona, Icaria, 1985, p. 210-212.
34. María Noel Lapoujade, *Imaginación y Metáfora: Kant de otro modo*, en *Homo Imaginans*, vol. II, cap.1: Kant, 2017 México, p. 294-303. <https://lafuente.buap.mx> Homo Imaginans.
35. *Dissertatio*, p. 111.
36. *Correspondance*, Lettre à A. von Beloselsky, été 1792.
37. *Dissertatio*, V, p. 115.
38. Op cit., V, p. 133.
39. Kant, *Traüme eines Geistersehers erläutert dur Träume der Metaphysik* 1766. *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.
40. Bonner-Kant-Korpus, AA Bd. 4 *K.r.V 1781*, Vorrede S. 7.
41. María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, Cap I, p. 23-25.
42. *Dissertatio*, V, p. 115.
43. Bonner-Kant-Korpus, AA Bd.3 *K.r.V 1787*, II, I, 518.
44. Platon, *Oeuvres complètes*.Paris, Gallimard, 1960, 2 vol. *La República* libro IV. *Timeo*, 52,53,54.
45. G.W. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, F.C.E. 1981, vol 3, p. 431.
46. San Anselmo, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1952, vol. I, *Proslogio*, cap II, p. 367.
47. *Dissertatio*, V, 26-29 p. 129-132.
48. A.A.Bd.3, Buch II, Abs. 4, 5, S. 397-403.
49. Op.cit., V, 30, p. 133.
50. Íd. p. 135.
51. *Correspondance*, Paris, 1991, Lettre à Lambert 1770, p. 70-71.
52. María Noel Lapoujade, *La noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética*. México, FF y L. UNAM. 1982. p. 177-189 y *Homo Imaginans*, vol. II, México, 2017, Parte II, Kant, p. 83-294, p. 159-173. *Filosofía de la imaginación*, México, 1988, cap I, IV, p 63-67.
53. A:A, Bd.5, *K.p.V.*, *Beschluss*, S. 291-292 y *K.p.V.* Frankfurt, Suhrkamp, 1982, 7 S. 292.
54. *Dissertatio*, I,2, p. 51.
55. Op.cit., III, 15, p. 92.
56. Idem, IV, 17, p. 103.
57. Id. V, 27, n.9, p. 121.
58. AA, Bd.7, 2, S. 75.
59. Bonner-Kant-Korpus, A.A.Bd 4,K.r.V 1781, S. 95-96, 33-37.

60. María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988, cap I, p. 63-101.
61. *K.U.*, En el presente estudio me centro en la Primera Parte: La Crítica de la Facultad de juzgar estética. Omito la Segunda parte. Crítica de la Facultad de Juzgar teleológica.
62. M.N.Lapoujade, *Kant-Proust, une rencontre esthétique*, en Kant und Frankreich, Kant et la France, *Kant-Proust, une rencontre esthétique*, en Kant und Frankreich, Kant et la France, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, Georg Olms, 2005, p. 157-167.
63. María Noel Lapoujade, Idem.
64. F. Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 42.
65. BonnerKant-Korpus, AA, Bd.23 I, p. 98-101. "Sobre el tratado de Schiller de la gracia y la dignidad", Barcelona, 1985, p. 165.
66. A.A, Bd. 4, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*. Bd.V, *K.p.V*; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht. Bd. 7, *K.U*. María Noel Lapoujade, *Filosofía de la imaginación*, 1988, VII, p. 229-236.
67. A.A, Bd 3., *K.r.V 1787*. Methodenlehre III, S. 547-548.
68. Idem. *K.r.V, 1787*, Die Transcendentale Analytik, I, 3; II, 2, A, B.
María Noel Lapoujade *La noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética*, México 1982. p 177-189. *La revolución kantiana acerca del sujeto (Problemática del yo puro)*. Costa Rica, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1992, p. 125-134. *Homo Imaginans*, México, FFyL, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, vol II, p. 294-303. <https://lafuente.buap.mx> Homo Imaginans.
69. AA Bd.3 *K.r.V. 1781*, Methodenlehre, Der Kanon der reinen Vernunft, S. 860 y ss.
70. Cfr.supra, p. 3-4.
71. A.A.Bd.3, *K.r.V*. Der Kanon der reinen Vernunft, S 860 y ss.
72. A.A. Bd.7, *Anthropologie*, Vorrede, n.S. 122. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1979, p. 13.
73. AA, Bd.9, p. 160 y ss.
74. A.A. Bd.9, Berlin u.Leipzig, Walter Grunter, 1923.
75. María Noel Lapoujade, *Reflexions et experience en confinement, Reflectii și experiență în izolare*, Rumania, Próxima publicacion, Université "1 decembrie 1918" Alba Iulia, 2020.

Bibliografía

- Kant, I.
Dissertatio de 1770, Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible. Madrid, Ediciones Encuentro Bilingüe, latín-español, trad. Ramón Ceñal, S.J., 2014.
- A.A. Bd 2, Bonn, Kant-Korpus, 2008.
A.A, Bd 4, Bonn, Kant-Korpus, 2008.
A.A Bd. 23, Bonn, Kant-Korpus, 2008.
- Kant's gesammelte Schriften, Königlich Preussilchen Akademie der Wissenschaften, Bd 3, *K.r.V.1787*. Berlin, Georg Reimer,1911.
A.A Bd. 5, Berlin, Georg Reimer,1913.
A.A, Bd. 7, Berlin, Georg Reimer,1917.
A.A. Bd. 8. Berlin-Leipzig 1928, Walter Grunter, 1928.
A.A. Bd. 9, Berlin-Leipzig, Walter Grunter, 1923.
Correspondance, Paris, Gallimard, Trad. Michel Foucault, 1991.
- Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura. Respuesta a Eberard*, Madrid, SARPE, 1984.
Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne. Réponse a Eberhard, Paris, Vrin 1959.
- Pensamientos sobre la verdadera evaluación de las fuerzas vivas*, Madrid, Reus, 1921.
Opúsculos de filosofía natural, Madrid, Alianza, 1992.

Bibliografía complementaria

- Anselmo, San, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1952.
Goethe, J.W., *Influencias de la filosofía reciente (1820)*, en F.Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*. Barcelona, Icaria, 1985.
- Hegel, G.W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, F.C.E. 1981.
- Leibniz, G.W., *La monadologie 1714*, Paris, Librairie Delagrave, 1983.
- _____. *Confessio Philosophi La profession de foi du philosophe*, Paris, Vrin,1993.
- Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Platón, *Oeuvres Complètes*, (2 Vol). Paris, Gallimard, 1950.
- Schiller, F. *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y sentimental y una polémica Kant, Schiller, Goethe, Hegel*, Barcelona, Icaria, 1985.
- Vaihinger, H., *Die Philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen*

Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Berlin, Reuther und Reichardt, 1913.

Wittenstein, L., *Observaciones*, México, Siglo XXI, 1981.

Referencias

Lapoujade, M.N, *La noción de síntesis en el pensamiento kantiano y su función en la estética.* México, FF y L. UNAM. 1982.

———, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.

———, *El misterio construido*, Costa Rica, Revista de Filosofía de la U de Costa Rica, XXXII, 1994.

———, *Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos.* México, FFyL. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

———, *Kant-Proust, une rencontre esthétique*, en Kant und Frankreich, Kant et la France, Hildesheim, Zurich, New York, Georg Olms Verlag, 2005.

———, *Homo Imaginans vol II*, México, FFyL, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017, <https://lafuente.buap.mx> Homo Imaginans.

———, *Reflexions et experience en confinement, Reflecții și experiență în izolare*, Rumania, Universit e “1 decembrie 1918” Alba Iulia, 2020. Próximo.

María Noel Lapoujade, Montevideo 1942.

Doctora en Filosofía por la Universidad de París y también Doctora en Filosofía por la UNAM, México. Posgrado en la Universidad de Heidelberg. Dos Pos-doctorados en la Universidad de

París 8. Profesora de Tiempo Completo en la FFYL-UNAM 1975-2012. Su obra erige una filosofía original: *Filosofía de la imaginación, las imágenes y los imaginarios*, desde una perspectiva antropológica-estético-ética-epistemológica, con base en su concepción del *Homo Imaginans*. Premios en España, México, Uruguay. Incluida en el *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, London-New York, en *Identidad, Integración y Creación cultural en América Latina*, UNESCO. Incluida en la Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana, México, 2018. Artículos en: en Brasil, Argentina, Colombia, Venezuela, El Salvador, Costa Rica, Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Alemania, Dinamarca, Italia, Bulgaria y Rumania.

Libros: *Filosofía de la Imaginación*, México, 1988. *Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos*, México, 2002. *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, México, 2007. *Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la Poética*, México, 2011. *L'imagination esthétique. Le regard de Vermeer*, EME éditions- L'Harmattan, Belgique-France, 2017. *Homo Imaginans*, Ensayos completos, en 4 volúmenes, vol I, 2014, y vol II, 2017, México. Compiladora de *Espacios Imaginarios*, México 1999, *Imagen, Signo y símbolo*, Mexico, 2000, *Tiempos imaginarios* : ritmos y ucronías, México, 2002

Libro colectivo: *Homenaje a María Noel Lapoujade, 70 años de vida*, 2012, México, 2018.

Dra. María Noel Lapoujade. 09.06.2020

IV. CRÓNICA

Costica Bradatan

El fracaso en la filosofía(*)

Se dice que Diógenes el cínico (412 AC-323 AC) tuvo que dejar su natal Sínope pues se vio involucrado en un escándalo por falsificación de la moneda local. Sin embargo, logró salvarse dejando su pasado de falsificador para dedicarse a una carrera más prometedora como filósofo. Diógenes siempre recordaba con cariño sus tiempos de criminal. Estando en Atenas, años después, alguien le mencionó el escándalo de las monedas, y él le respondió con orgullo: “pero por ese motivo, desgraciado, vine a filosofar”. De hecho, las dos profesiones nunca estuvieron separadas, por ejemplo, Diógenes se jactaba de que su habilidad para falsificar monedas le fue de utilidad cuando emprendió el gran proyecto filosófico de reevaluar todos los valores de la sociedad ateniense.

Una vida en la indigencia puede que no sea el sueño de un falsificador de monedas, pero precisamente eso fue lo que Atenas le ofreció a Diógenes. No podía ser más irónico: ahí estaba él, en una de las ciudades más acaudaladas del momento, que ofrecía todo lo que el dinero pudiera comprar y aun así el viejo acuñador de monedas vivía en la pobreza, entre limosnas y desechos. Pero Diógenes era visionario y pronto descubrió que podía hacer de la miseria una expresión filosófica y de la mendicidad, una forma de arte y de esta manera, darle una probada a Atenas de su propia medicina. En una ciudad donde la excelencia era el valor más importante de cualquier empresa humana, Diógenes pudo sobresalir en el arte de no hacer nada: ser el mejor de los ociosos y un aristócrata entre los vagabundos. Con el culto al éxito que impregnaba todos los aspectos

de la vida ateniense, debió haber entendido que podría hacer una fabulosa carrera en el fracaso. Con referencia a su maestro Antístenes, Diógenes expresó alguna vez con gratitud que él hizo de un hombre rico, un mendigo y de una casa grande, una tinaja. Según Diógenes, Antístenes merecía elogios por convertirlo en un fracaso social y, por lo tanto, en un gran filósofo.

Diógenes pensaba que Sócrates vivía demasiado apegado a las cosas efímeras y esto lo hacía débil, lo corrompía. Sócrates parecía complacido con su entorno y siempre cedía ante sus tentaciones: éxito, reputación, seguidores, apariencia social. Diógenes, el viejo acuñador de monedas, decía que Sócrates había vivido una vida de lujo y le había prestado demasiada atención a su pequeña casa, a su pequeño sofá y a sus sandalias. Por esto, Diógenes pensaba que Sócrates era un vendido y se dio a la tarea de llevar las ideas socráticas al límite, esa fue su misión. Puede que Platón haya dicho mucho más de lo que pretendía cuando llamó a Diógenes “el Sócrates loco”. Diógenes llevó a cabo mucho de lo que para Sócrates era posible solo en sueños. De Hipatia, pasando por Tomás Moro a Jan Patočka, es larga la lista de pensadores que han muerto como Sócrates; pero muy pocos, o ninguno, han vivido una vida como la de Diógenes. Que muchos de sus dichos y hazañas sean apócrifos no es relevante aquí, pues en todo caso, el hecho comprueba el protagonismo que esta figura ha tenido en nuestro imaginario y la veneración que le hemos hecho a su “fracaso”. Con firmeza, Diógenes colocó el fracaso en el centro de su proyecto filosófico. Fue su apuesta y no murió en el intento.



Aceptémoslo, es por la naturaleza gregaria del ser humano que los filósofos fallan. Ya sea que lo sepamos o no, existe un viejo pero fuerte impulso en nosotros y nosotras que nos obliga a buscar la compañía de otros, a formar grupos y agrupaciones y a quedarnos ahí. El grupo ofrece protección, una sensación de seguridad y, de hecho, mucho calor humano. Mientras que seamos parte del grupo y nos sometamos a sus reglas, tendremos la posibilidad de sobrevivir. A cambio, cedemos parte de nuestra libertad, nuestra individualidad y nuestra autonomía, pero generalmente es un buen trato.

Por más arcaico que sea y aunque ahora podamos sobrevivir solos, todavía no encontramos nada peor que quedar fuera, que ser el cero a la izquierda. Difícilmente puede haber una situación más dura que no pertenecer a ninguna tribu: reclamado por nadie, expuesto a todo y, por lo tanto, condenado a la perdición. Lo sabemos instintivamente, quedar fuera del grupo es ser un fracasado social y haríamos cualquier cosa para evitar tal destino. *Soledad* es el segundo nombre del fracaso. Ya Solomon Asch mostró con claridad la medida en que nos ajustamos a las presiones del grupo, incluso en los detalles más pequeños.

Como grupo, los filósofos, humanos, demasiado humanos, también juegan en esta dinámica social. Siempre lo han hecho. Los -ismos a lo largo de la historia de la filosofía surgen tanto de la identificación del filósofo con un colectivo más grande de “mentes afines” como de la necesidad de pertenecer a un grupo de influencia; esto ofrece esa sensación de seguridad, protección y empoderamiento que solo un hogar puede dar. Es el caso de los antiguos estudiantes que se unían a una u otra escuela filosófica en búsqueda de sabiduría. También lo es de aquellos estudiantes del Medioevo o la modernidad temprana que seguían fielmente a su maestro de universidad en universidad. Inclusive en el siglo XX era usual que los profesores de filosofía en Alemania fueran seguidos por sus estudiantes de grado más cercanos cuando asumían puestos en otras universidades. Sin embargo, la naturaleza de la academia contemporánea ha hecho de esta dinámica social una dinámica particularmente

intensa. Durante el curso del pasado siglo, el juego se ha transformado en uno más refinado y autodestructivo.

Los filósofos y las filósofas de la academia difícilmente aceptarían su gregarismo. Somos ferozmente independientes e intencionalmente iconoclastas. Nosotros entendemos que estamos juntos porque la filosofía se trata de debatir y argumentar, ¿o no? Y porque la búsqueda de la verdad es una empresa colectiva cuya naturaleza filosófica la hace dialógica. Nada más cierto. Pero un diálogo es una conversación entre iguales y aunque haya genuinos diálogos entre personas académicas, la interacción predominante se basa en feroces conversaciones sobre el poder, a veces gritadas, a veces susurradas y con la misma frecuencia, entre dientes. Conversaciones sobre quién tiene y quién no tiene el poder, sobre cuál es la mejor manera de obtenerlo y mantenerlo, sobre quién está adentro, quién afuera o similares. Lo llamativo de estas conversaciones es que son sumamente performativas. El poder se está produciendo, se pierde o se gana, se incrementa o se debilita mientras se da la conversación. Pudo haber comenzado entre iguales pero la conversación genera desigualdad: aumenta el poder de unos pocos en detrimento de muchos, vicia la interacción entre los involucrados y altera seriamente la naturaleza del filosofar mismo.

Este poder aplica a fondos, recursos, oportunidades, credenciales académicas, posiciones y reconocimientos; pero más sutil, y para desgracia de aquellos involucrados, aplica al significado de las palabras. En *Memorias*, Hans Jonas menciona que en una ocasión, cuando él y Hannah Arendt dictaban clases de filosofía en la New School for Social Research de Nueva York el decano de la Facultad le preguntó a unos filósofos analíticos de la Universidad de Chicago cómo trabajaban ellos los textos de Arendt y de Jonas. El decano, quien estaba muy orgulloso de sus empleados estrella, se llevó una sorpresa cuando uno de ellos tomó la palabra: “filosofía no es”, dijo, “es interesante, incluso deseable, deberían existir facultades que se ocuparan de eso. Lo secundo. Para empezar, habría que encontrarle nombre. Ignoro cómo deberíamos llamarlo. Pero de lo que estoy seguro es de que no es filosofía”. El poder de darle un nombre es de los mejores poderes

que existen, bien lo saben las personas más desafortunadas. Aquello que hacemos y a lo que le dedicamos la vida entera o el nombre por el cual nos llaman es algo que quienes tienen este poder pueden decidir.

De igual modo, este poder define qué es el éxito y qué es el fracaso. El poder de nombrar es el poder de crear escalas y clasificaciones, listas de ganadores y perdedores. Para nosotros (las universidades, las revistas académicas, las editoriales y los organismos de financiamiento) mientras más cerca estemos del poder, mayor será el éxito que se nos conceda. Dado que nadie quiere ser considerado un fracaso, la dinámica social que estas definiciones y clasificaciones desencadenan es algo digno de contemplar: todos quieren ser poderosos. Y para lograrlo no hay precio demasiado caro, sacrificio demasiado pequeño o gastos que no se puedan cubrir. La mayoría de quienes participan en el juego de la academia son seducidos, al punto de la intoxicación, por el prestigio casi sobrenatural que conlleva este poder. Todo lo que surge de él parece verdadero, noble, valioso y digno de seguir. ¡Cuánta generosidad! ¡Qué poder tan maravilloso! Además de conferir identidad, da cuenta del propio valor, es una promesa de salvación. Es la manera perfecta de escapar de la peor pesadilla: la posibilidad del fracaso.

Y es precisamente ahí donde fallamos. A este rebaño le es extraño la genuina búsqueda de la verdad, falsifica la naturaleza de la filosofía y convierte al filósofo en cualquier otra cosa. Atrapado en el juego, se convierte en un político, un cortesano, un clan, un secuaz, un líder... pero jamás en un pensador. El juego político aparta a la persona de lo que es fundamentalmente filosofía, causando que lo que se dice (o gran parte de ello, en su defecto) sea dictado no por las exigencias de filosofar, sino por una fuerza extraña. El imán ya no es la verdad, es el poder.

Cuando esto sucede, más allá de los problemas existenciales u obsesiones filosóficas, el auténtico impulso de comunicar algo importante o de escribir, se convierte en una estrategia: es el intento de señalar la presencia del autor dentro de una estructura de poder, es su disposición para jugar y no causar problemas. Quien persigue el éxito trabaja en una serie de temas

de moda, de mente abierta, flexibles, listos para doblarse y ajustarse según sea necesario, para cortejar a los que están en el poder, para complacerlos, para silenciar a los adversarios y ganar nuevos adeptos, para ser un buen soldado. Todo esto sucede entre líneas, caso contrario, la escritura trataría oscuros temas metafísicos o nuevos argumentos sobre el libre albedrío, la idea del bien en Platón o los últimos descubrimientos en filosofía de la mente. Pero este escribir es político, no filosófico. Fracasar es su éxito.

Esto, por supuesto, no es exclusivo de la filosofía. Académicos de otras áreas fallan de la misma manera, su trabajo es político en tanto que sirve a propósitos ajenos a la búsqueda de la verdad misma. Lo que hace abrumador al fracaso en la filosofía es que más allá de sus momentos de sociabilidad, la filosofía es en esencia un ejercicio profundamente privado. Es poco probable que la manera en que uno ordena sus ideas y lucha para encontrar sentido en un mundo sin sentido o se esfuerza por comprenderse a sí mismo y sus conductas, sea producto de nuestro gregarismo. Filosofar es posible cuando estamos en nuestro momento más íntimo y es vital que este encuentro se dé en el lugar adecuado. Michel de Montaigne habla de una trastienda (*arrière-boutique*) como el lugar perfecto para este proceso. Para él, este espacio es tan privado que no está disponible ni para miembros de la familia:

Hay que reservarse una trastienda completamente nuestra donde establezcamos nuestra verdadera libertad, nuestra soledad y retiro principal. Este es el lugar donde hemos de conversar habitualmente con nosotros, de nosotros a nosotros mismos, un cuarto tan privado que ningún comercio o comunicación ajena pueda tener cabida en él.

Fuera de esta habitación, la filosofía ocupa una posición social desde la cual aún puede operar auténticamente. Después de todo, los pensadores y las pensadoras buscan la compañía de los otros y las otras: la compañía en el quehacer filosófico es tan antigua como la filosofía misma. Sin embargo, este espacio está bien definido y es bastante estrecho. Una vez que el filósofo o la

filósofa se ha salido de su círculo, los problemas pueden comenzar en cualquier momento, pues para ser auténtica, la filosofía tiene que ser crítica, franca y poco halagadora. Si el verdadero filosofar es “pensar contra sí mismo” sistemáticamente, sin piedad, sin seguridad y sin ruta de escape; entonces, ¿qué trato debería esperarse de quien filosofa? Es importante considerar que en la medida en que se está obligado a practicar la *parrḗsia* (el ser franco), esta persona está condenada a encontrarse a sí misma, tarde o temprano, en una peligrosa posición: dando una extraña impresión, yendo contra la corriente, desolada, sin defensa y expuesta a todo. La persona filósofa es, generalmente, aquella a quien todos ignoran. Así, se convierte en un fracaso no por accidente, sino por mandato personal.

Entonces si la persona cede ante el poder del grupo, falla dos veces. Primero, falla porque en los ojos del otro ya es un fracaso, un débil, un marginado. Segundo, porque no sabe cómo ser un fracaso, cómo usar la posición privilegiada de forastero para fines intelectuales. En términos filosóficos, ser un fracaso es muy importante, es casi una bendición. Lejos de ser marginado por su fracaso social, podría dársele un excelente uso a su fracaso como herramienta para ganar perspectiva sobre el funcionamiento de la mente, para comprender los problemas de las sociedades humanas o el abismo del alma. Y suponiendo que sabe cómo usarlo, el fracaso en la filosofía puede hacer del pensamiento uno más rico, penetrante y original.

La principal víctima aquí es la originalidad. En este juego político, es menester ser modesto y evitar sobresalir; hay que ignorar idiosincrasias, rarezas personales, ideas extravagantes y esa pizca de locura tan vital y necesaria para el filosofar. Ya no interesa desafiar la sabiduría recibida, refutar y molestar. Siendo parte del juego, lo peor que puede pasar es ser objeto de la burla y la broma de sus colegas, ese sería el fin del juego. El resultado a largo plazo es que la filosofía académica se siente insípida y aunque la asistencia a las conferencias vaya en aumento, no deja de ser evidente y desalentador. El gregarismo en la filosofía viene con su propio castigo. No es posible ser filosóficamente original y políticamente audaz al mismo tiempo. No es posible ser íntegro y aprovecharse de sí mismo en simultáneo.

Es fácil entender por qué algunas de las figuras más originales e innovadoras del pensamiento moderno, como Spinoza, Kierkegaard o Thoreau trabajaron fuera de la academia. El entorno universitario literalmente enfermó a Nietzsche y dejó a Schopenhauer con una eterna aversión hacia los profesores de filosofía. En 1928, un grupo de distinguidos académicos de la Universidad Goethe le negaron la carrera académica a Walter Benjamin al rechazar su tesis de habilitación por no ser suficientemente pródiga. Simone Weil opinaba que otras profesiones, como el trabajo de fábrica o la agricultura, por ejemplo, eran más gratificantes que la de la enseñanza universitaria. Con su característica ironía, Emil Cioran se matriculó en el programa doctoral de la Universidad de Sorbona con el único propósito de tener acceso a los cómodos precios de la cafetería de la universidad. Él dejó el programa cuando ya no le permitieron hacer uso de la misma. Todos estos fracasos académicos resultaron ser profundamente originales. Nos invitan a ver el mundo y a nosotros mismos con nuevos ojos. No somos los mismos después de leerlos. Pero ellos lograron su originalidad fuera de la academia, no gracias a ella.

No hace falta decir que una cantidad considerable de trabajo filosófico de calidad proviene del entorno universitario. En la academia se han producido textos fundacionales, así como importantes movimientos filosóficos producto de círculos universitarios. Sin embargo, cuando se considera el número de personas involucradas, el tiempo, los recursos, las oportunidades y el talento que tienen a su disposición, el resultado es bastante decepcionante. La Asociación Filosófica Estadounidense, por ejemplo, tiene más de nueve mil miembros activos, parecido en cantidad al ejército de Irlanda. Los antiguos griegos inventaron el campo y lograron formular casi todo lo esencial de la filosofía con solo un puñado de personas, menos que un pelotón.

Seríamos afortunados si solo falláramos como pensadores o pensadoras en el ámbito social, pero nuestro fracaso va más allá, nos enreda más de lo que querriamos. El fracaso

puede adentrarse en los aspectos más personales de la filosofía, se cuela, como un gusano, en el núcleo mismo del pensamiento.

Aunque la filosofía comienza como un impulso completamente privado o un llamado imposible de ignorar, cuando se trata de formularla y articularla, generalmente adoptamos un lenguaje que no es el nuestro. No importa cuán personal sean nuestra preocupación o cuán auténtico sea nuestro filosofar, la mayoría de pensadores, inclusive los mejores, no han logrado idear un lenguaje filosófico propio. En vez de ello, buscamos refugio en una u otra de las principales corrientes filosóficas existentes: platonismo, tomismo, hegelianismo, marxismo, positivismo lógico, fenomenología. La radical soledad del filosofar se vuelve tan opresiva que no se puede soportar, entonces la llevamos a un espacio en común, a un vocabulario filosófico compartido y ahí, nuestra soledad se une a las soledades de los demás y, por lo tanto, es más fácil de soportar.

Indudablemente, el problema no es propio de la filosofía, en cierto sentido, las disciplinas artísticas tienen que enfrentar esto a su manera y en sus propios términos. Harold Bloom es conocido por su texto *Angustia de la influencia* (1973), donde refiere a la carga que representa el pasado para cualquier joven poeta en formación. De acuerdo con Bloom, un nuevo lenguaje poético debe ser inventado cada vez que algún poeta “fuerte” surge. Esto es una tarea difícil de cumplir dada la abrumadora influencia de las expresiones poéticas previas. Siempre habrá una lucha feroz, un agón en el corazón del poeta, entre su propio universo poético y aquel que lo precede y en contra del cual él hará que su voz se escuche. Los fundadores de corrientes filosóficas son escasos y aislados pero su influencia es enorme, inclusive mayor que la de los poetas “fuertes” de Bloom. Ya sea que se “malinterprete” a los previos pensadores (tal como hacen los poetas, de acuerdo con Bloom) o se ayuden generosamente entre ellos o empiecen desde cero, estos grandes filósofos terminan posicionándose decisivamente contra los vocabularios existentes. Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx o Husserl, solo para nombrar pensadores que son importantes no solo por el valor intrínseco de sus ideas,

sino también por sus distintivas expresiones filosóficas. Los universos conceptuales que crearon han sobrepasado sus vidas y perfilaron la historia de la filosofía directa e indirectamente. Cambiaron la manera en que las personas hablan, piensan y viven, inclusive personas que nunca han escuchado sus nombres. Estos son los irresistibles pensadores “fuertes”.

Una vez que el vocabulario filosófico se ha instaurado, se convierte en un lugar hospitalario para pensadores y pensadoras que buscan refugio, para quienes no sienten remordimiento al vivir en casas ajenas. El fracaso de no crear un vocabulario personal no parece incomodar a filósofos tal como incomoda a poetas. La mayoría parece no sufrir la “ansiedad de la influencia” y, aun así, desde Aristóteles separándose de Platón a Marx distanciándose de Hegel, es tradición en Occidente que los filósofos rechacen a sus maestros. Discontinuidad, ruptura y crisis son las palabras clave. Nietzsche, quien fue protagonista de una separación (de Wagner y de Schopenhauer), inclusive desarrolló una teoría de las separaciones filosóficas. En *Así habló Zaratustra*, el maestro les dice a los discípulos:

¡Ahora yo me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora solos! Así lo quiero yo.

En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor:

¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado.

El hombre del conocimiento no sólo tiene que saber amar a sus enemigos, tiene también que saber odiar a sus amigos.

Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no vais a deshojar vosotros mi corona?

Nietzsche da un excelente ejemplo de una ruptura con sus maestros, o de cualquier maestro, escuela o *-ismo*. Él no fue padre de un vocabulario filosófico ni tampoco es pesado, técnico, escolástico o abstruso el lenguaje que usa. Parece que Nietzsche tropezó con el santo grial del estilo filosófico, es decir, el arte de formular las más difíciles tesis filosóficas en el lenguaje propio más elegante posible. Esto lo hace no solo inimitable, sino que también completamente

evasivo. Uno de los filósofos más influyentes de la modernidad, fracasa al “hablar como filósofo”.

Usar alguno de los vocabularios filosóficos existentes no necesariamente disminuirá los alcances del pensador o de la pensadora. Algunos de los trabajos más finos han heredado su aparato conceptual y vocabulario filosófico de otros y han demostrado ser originales y duraderos. Hay tomistas brillantes que no son Santo Tomás, hegelianos que nunca conocieron a Hegel y marxistas que vivieron mucho tiempo después de Marx. Un -ismo puede ser un cimiento fértil para las ideas, un lugar para el pensamiento serio e inclusive, para la innovación. Y todo eso está bien. Las consecuencias reales de este fracaso se mostrarán en otros lugares y pueden ser excepcionalmente desagradables.

Conforme se avanza en la escala de la originalidad, desde los creadores del vocabulario hasta el final, cualquiera que este sea, en algún momento se alcanza ese umbral, que una vez cruzado, lleva a otro universo estilístico. Aquí el pensamiento ya no es personal, es puramente mecánico, el texto parece haber sido escrito por máquinas, antes que por autores de carne y hueso, similar a aquellos trucos generados aleatoriamente por una computadora. Se vuelve fastidioso y resulta difícil distinguir tecnicismos de la pura tontería; la jerga se hace cargo por completo, secuestra a la escritura y hace que el escritor desaparezca. Todo se torna su propia caricatura: el tomista se convierte en un gracioso escolástico, el hegelianismo se convierte en puros disparates, el marxismo pasa a ser pura basura propagandística y el posestructuralismo, un hazmerreír. Sabemos el resultado, todos hemos visto más veces de las que queríamos esas atrocidades ininteligibles que hacen de la academia desdichadamente notoria. Y va más allá de la filosofía, ocurre en estudios de literatura comparada y en estudios teológicos. No hay campo de las humanidades que se salve de este devastador fracaso.

No tengo duda alguna, esto es resultado de la desesperación. Humanos, demasiado humanos, no queremos ser ni rechazados o ignorados y mucho menos, desterrados. Debemos aborrecer y evitar el fracaso, por eso buscamos a través de los textos para unirnos a una gran comunidad

de espíritus afines. Y aunque el texto producido muestre con claridad la alineación intelectual, por dolorosa que sea de leer o imposible de seguir, la compañía que estamos buscando al escribir de tal manera, resulta ser una ilusión, ilusión creada por la jerga que dirige nuestro pensamiento. Huimos de nosotros mismos, nos escondemos y nos enterramos bajo todo ese imponente montón de incompreensión. Y ahí es donde el fracaso nos espera. De nuevo, fracasamos justamente porque le tenemos miedo al fracaso.

Sin embargo, es posible que todos estos vocabularios, los de creadores y los de sus seguidores, los genuinos y las imitaciones, los mejores estilos personales, así como los incomprensibles no sean nada más que la expresión de aquello que sería el mayor fracaso de todos: el fracaso de quedarse callado. Estamos condenados a lidiar con un silencio universal, no importa lo que digamos, no importa cuán bueno sea, pasará desapercibido. Nada de lo que podamos pronunciar marcará la diferencia. Todos nuestros intentos, nuestros ensayos, están condenados a fallar. El silencio humilde parece ser el gran éxito en la filosofía, el mayor logro de todos... pero, mantenernos callados demasiado tiempos sería autodestructivo.

Se dice que un día un ateniense burlón le dijo a Diógenes, con un desprecio apenas disimulado: “sin ningún conocimiento filosofas” y podemos imaginar al cínico, con una sonrisa irónica y su respuesta aplastante: “aunque tan solo pretenda la sabiduría, también eso es filosofar”. Nuestra pobre esperanza es que, aunque estemos mal imitando a la filosofía tal como Platón, Aristóteles o Nietzsche la entendían, no es necesario abandonar el filosofar. Para pasar de la copia a lo auténtico, tenemos que resemantizar nuestra relación con el fracaso. Necesitamos domesticar el fracaso y colocarlo en el lugar donde pertenece: en el núcleo de lo que somos. Para lograrlo Diógenes resulta ser un excelente maestro, podemos aprender de él más que el vencer y vivir en el fracaso, podemos aprender cómo prosperar y no morir en el intento.

Nota del autor

- * Este texto se publicó originalmente en inglés, bajo el título “Why We Fail and How” en *Los Angeles Review of Books*, el 24 de setiembre del 2017. Le agradezco muchísimo a Melissa Rivera Fallas, quien hizo un espléndido trabajo de traducción. También, al profesor Mario Solís por invitarme a presentar mi texto en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Espero que mi presentación en español no haya sido difícil para las personas presentes. Es un gran honor para mí que mi conferencia se haya celebrado en ocasión del 50 aniversario del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Costica Bradatan (costica.brاداتan@ttu.edu). Profesor de Humanidades en la Texas

Tech University e investigador honorario en la University of Queensland, Australia. Ha editado y publicado varios libros, entre ellos: *Dying for Ideas. The Dangerous Lives of the Philosophers* (Bloomsbury, 2015), *In Praise of Failure* (forthcoming, Harvard UP). También ha escrito para medios como *The New York Times*, *The New Statesman*, *Times Literary Supplement*, *Dissent Magazine*, *The Boston Review*, *The Daily Beast*, *Christian Science Monitor*, *The Globe & Mail*, entre otros. Bradatan es el editor en la sección de religión/estudios comparativos de *Los Angeles Review of Books*.

Traducido por Melissa Rivera Fallas (mrive-raf29@outlook.com), estudiante de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

A modo de presentación de la conferencia “¿Qué es la filosofía?” de Jean-François Pradeau

El texto que sigue es el texto de la conferencia que ofreciera el 26 de noviembre de 2019 en la Sala Joaquín Gutiérrez de la Facultad de Letras, el profesor Jean-François Pradeau, dedicada a “¿qué es la filosofía?” con motivo de la reciente publicación de su traducción del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles (*Métaphysique. Livre Alpha*, Paris, PUF, 2019, 243pp.).

El profesor Jean-François Pradeau, exalumno de la Escuela Normal Superior de Fontenay Saint-Cloud, es un historiador de filosofía antigua (por la Universidad de Nanterre), autor de *Plotin* (Cerf, 2019), *L'imitation du principe. Plotin et la participation* (J.Vrin, 2003), *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon* (J.Vrin, 2008), *Le monde de la politique* (Academia Verlag, 1997), entre otros. En cooperación con otros investigadores, ha traducido algunos de los diálogos de Platón (Fundador y director de la *Revue des études platoniciennes*). Actualmente se desempeña como profesor de filosofía antigua y director de la Escuela Doctoral de Filosofía en la Universidad de Lyon.

En cuanto al pretexto de la conferencia, la traducción del libro Alfa, se puede decir que traducir es ya una tarea compleja. Una nueva traducción de un texto antiguo, no poco traducido, lo es más. Obviamente, tiene que ver en primer lugar con la modernización, la *actualización* de la lengua receptora. En este caso, la traducción sigue un principio, según el cual hay una efectiva continuidad entre el “programa” de los filósofos anteriores y en particular de Sócrates y Platón, a pesar de ellos: “Y se ve en la lectura que el comienzo del libro Alfa es una reanudación del *Fedón*, a tal punto fiel en

su argumento y su léxico que debía ser imposible que la naturaleza del hipotexto escapara a alguien familiarizado con la Academia” (p.17). Así, pues, la traducción busca subrayar en el texto, gracias a una didáctica introducción (pp.1-85), esa continuidad y, a la vez, poner de relieve el esfuerzo aristotélico por resolver las dificultades no superadas por sus predecesores. Esto centra la discusión en varios focos: el problema del conocimiento y la teoría de las causas frente a las soluciones que reducen o identifican las causas a elementos (como, el agua, el aire, etc.). Este es el tema de la conferencia que regresa sobre la pregunta fundamental “τι ἔστι;”, “¿qué es algo?”.

En cuanto al libro, Jean-François Pradeau presenta el texto de Aristóteles desde la historia del libro, recordando inevitablemente su carácter agregado con las dificultades inherentes a no ser propiamente *un* libro. Y pasa a la idea según la cual Aristóteles, además de explicar los problemas filosóficos concernientes a las causas de lo que es, hace historia y se propone como historiador de la filosofía. Con ello, reubica el contexto de la obra en la construcción de un saber que se acompaña de un saber histórico. La interpretación sobre el carácter historiador aparece en particular en las notas a cada capítulo (pp.129-199). El traductor se toma el tiempo de analizar desde cuestiones textuales hasta análisis de los conceptos empleados por Aristóteles. Finalmente, el libro consta de índices de nociones, nombres y pasajes y autores antiguos (pp.201-215, 217-218, 219-223 y 225-230, respectivamente), seguidos de una bibliografía fundamental (pp.231-240).

Sergio E.Rojas Peralta



Jean-François Pradeau

“¿Qué es la filosofía?”¹

Quisiera proponerles una reflexión sobre un asunto muy general, de consideración, a partir de una experiencia editorial personal y bastante particular: la traducción francesa comentada que acabo de proponer del libro Alfa de la *Metafísica* y que vio la luz hace algunas semanas. El asunto muy amplio que planteo es el siguiente: “¿qué es la filosofía?”

“¿Qué es la filosofía?” es una pregunta parcial, al menos para mí en cuanto platónico, porque ella tiene ya la forma socrática y académica del “τὶ ἐστὶ;”, del “¿qué es x?” Y la filosofía, según los académicos, no es otra cosa que la respuesta a esta pregunta. Y a esta pregunta en su generalidad, es decir, a todas las preguntas del tipo “¿qué es?” Pues se trata para ella de ser la capacidad de definirlo todo. Es presentada y designada de esa manera por aquellos, que por primera vez la instituyeron, ya sea Platón en la *República* ya sea Aristóteles en el libro Alfa de la *Metafísica*.

Se trata para ellos nada menos que de conocer todo por medio de la filosofía, de definirlo todo, de explicar todas las cosas (τὰ πάντα), especialmente el conocer las causas y los principios de todas las cosas. La filosofía es todo conocer y conocerlo todo, y vivirlo. Pues es hacer de esta sabia y extravagante ambición, todo conocer, una vida.

Esa es la definición antigua y, consecuentemente, “académica” de la filosofía: hacer posible un conocimiento racional, explicativo, de todas las cosas. Esta definición y la práctica misma de la filosofía están siempre atravesadas por

dos afecciones, que son sus dos condiciones de posibilidad.

La primera es la vida misma, puesto que la filosofía, para ser, debe ser vivida. Los académicos le daban a esta condición de posibilidad de la filosofía un sentido político, puesto que según ellos la filosofía no podía existir más que bajo la condición de ser instituida de una manera o de otra, de suerte que sea vivida por su verdadero sujeto. El sujeto de la filosofía, aquel o aquella que filosofa, no es para ellos el individuo, sino más bien la comunidad, la ciudad.

La otra condición de posibilidad de la filosofía consistía en que de cierta manera durase. Que tuviese una historia. La vida filosófica no podía ser simplemente la de un único y excepcional individuo, aunque hubiese sido Sócrates. Era necesario que otros pudiesen descubrir que esta vida existe y que pudiesen decidir vivirla. Era necesario también, si la filosofía debía ser algo más que una invención platónica, que su necesidad, la necesidad de dedicarse a la filosofía, hubiese sido concebida por sus predecesores. Y era necesario que ella fuera seguida y vivida por los sucesores que debían pues ser formados. El libro VII de la *República* de Platón, aquel en el que se describe la formación de los filósofos, daba de esta manera a la filosofía los medios para su consecución. Asegurar la formación de quien debe practicarla, formar formadores, he ahí con qué asegurar el porvenir de la disciplina.

Pero un porvenir, es decir, una capacidad de repetirse, no hace historia. Para que la filosofía tenga una vida verdadera, era necesario que tuviese una historia. Y esta historia no podía



comenzar más que con la condición de que viniese alguien a cortarle los testículos a Platón. Pues Platón era como el dios Cronos: besó a su compañera y no dejaba que ninguno de sus descendientes se emancipase fuera de su propio cuerpo. Había que separarlos.

Bajo su forma platónica, la filosofía era pues un encuentro singular entre una relación con el saber y una cierta relación consigo mismo, un encuentro singular encarnado por el personaje de Sócrates. Los diálogos de Platón habían vuelto indisociables el modo de vida socrático, hecho de cuestionamiento y de refutaciones, de apremios de los ciudadanos y de la ciudad, y a la filosofía misma. Sócrates en los diálogos no es aquél que define la filosofía, no es ni siquiera quien la ejemplifica, sino aquél que la vive y la pone en escena. Definir la filosofía era, en los diálogos, poner en escena a Sócrates, verlo vivir. La vida socrática y la filosofía eran indisociables. Ellas estaban, además, emparejadas puesto que Sócrates, mayéutico partero de almas, enseñaba, con ejemplos, la fecundidad de la filosofía y que había hecho de su amor por el saber su vida y su verdadera identidad. Como lo explica ampliamente el libro V de la *República*, el filósofo es aquel que ama el saber y que, como todo amante, ama enteramente su objeto. No está ligado a una especie o una parte del saber, *Sophia*, sino más bien al saber entero, que ama totalmente (lo que significa asimismo que no ama más que el saber, que es una pasión exclusiva).

Para decirlo en términos que no son más que los de Platón, la filosofía es un amor inmoderado por el saber que es vivido de manera universal.

El libro V de la *República* intenta persuadir a los incrédulos de que los filósofos deben gobernar (o que los gobernantes deben filosofar) y que los demás ciudadanos deben obedecerlos. A este efecto, Sócrates esboza un retrato del filósofo y le atribuye cuatro características. El filósofo es, pues, aquél que ama el saber entero y no una sola forma o especie de saber; es aquél que ama el estudio y que ama el saber (es a la vez “filómata” y “filósofo”); experimenta por el estudio deseo y placer sin jamás saciarse; en fin, ama el espectáculo de la verdad. En 476a-c, Sócrates explica que los filósofos tienen por particularidad el mirar el bien mismo, que no es sensible y

que ellos son los únicos en percibirlo. Poseen la facultad de percibir lo bello mismo (y todas las realidades de ese tipo) y la de comprender que el conjunto de las cosas bellas es un conjunto de manifestaciones de lo bello mismo (que es pues la causa de todas las cosas bellas). Esto introduce así la distinción entre lo sensible y lo inteligible, y una tesis sobre su relación (lo que las más de las veces se llama “participación”). La filosofía es definida como un pensamiento de lo inteligible, percepción de la realidad verdadera: es pues, por esta razón, un saber, una ciencia, una aptitud para ver, por medio del intelecto, la realidad verdadera que los sentidos no perciben. En el libro VII, Platón da una realidad pedagógica y curricular al filósofo, mostrando cómo es practicada al término de un largo camino educativo, que recorre sucesivamente el aprendizaje de las ciencias y culmina en la intelección (*νόησις*) de la realidad (*οὐσία*) y la dialéctica que la vuelve posible. El punto último de este recorrido, la filosofía misma, es la contemplación del bien mismo, por cuyo favor una actividad y una vida verdaderamente buenas se vuelven posibles, para el individuo que contempla y para la ciudad que él gobierna: el filósofo es aquel que, contemplando el principio, consigue tomarlo por modelo de su vida y de su conducta. Hay ahí dos impulsos, la contemplación de la realidad y la imitación de esa realidad en los modos de vida, que Platón hace indisociables para convertirlos en la definición misma de la filosofía.

La progresiva enumeración de las diferentes actividades y de los diferentes saberes que el filósofo debe dominar antes de contemplar la realidad y de ordenar bien su existencia nos enseña que la filosofía, a diferencia de estas ciencias, no es una “disciplina” escolar como cualquier otra. Ella está, sin embargo, bajo la condición de las ciencias: según Platón, no hay filosofía posible sin dominio de las ciencias de la naturaleza, en el sentido más amplio en el que la astronomía puede ser incluida, y sin dominio de las ciencias matemáticas. Pero esta condición no determina la filosofía como un tipo particular de conocimiento. Platón define la filosofía más bien como una disposición afectiva respecto del saber y de la existencia, deseo de conocer lo real, deseo de

reformular la existencia, de cuidarla y purificarla protegiéndola de aquello que la daña.

Cuando se abordan estos antiguos textos, como historiador de la filosofía, se encuentra por supuesto el origen de la tradición filosófica, de lo que se llama la historia de la filosofía. Se admite fácilmente que existe una tradición filosófica, cuya particularidad es precisamente la transmisión y la recuperación, eventualmente crítica –pero poco importa–, de las preguntas. En resumen, se podría decir de la tradición filosófica que ella se constituye precisamente en la herencia de las preguntas y haciendo de estas preguntas problemas. La distinción de estos términos es importante. Sobre ella he de regresar. En este respecto, va de suyo que los términos y los medios empleados, de una época a otra, de un autor a otro, cambian, que Spinoza no escribe ni se expresa como Epicuro, y por supuesto que sus tratamientos como las respuestas que dan a las dificultades o a las preguntas a veces idénticas no son las mismas. La pregunta permanece. Tanto Spinoza como Epicuro preguntan de qué están hechas las cosas; preguntan también cuál es la naturaleza de las cosas; y ambos estiman de igual importancia, por ejemplo, el proponer a sus lectores una definición del alma. En su simple aparato, y sin que deba ofrecerse la hipótesis según la cual existen o no tradiciones de pensamiento continuas y coherentes, la historia de la filosofía está constituida por la persistencia de preguntas. Hay dificultades, ellas han sido tratadas o resueltas, pero este tratamiento debe ser revisado, la pregunta debe ser formulada con nuevos gastos pues las explicaciones de los predecesores son ineptas; o incluso, la pregunta ha sido ciertamente tratada por un precursor, pero hay aún que precisar este o aquel aspecto, o bien actualizar las hipótesis, etc. Cuales puedan ser las aptitudes que los autores adopten respecto de quienes les preceden, los textos filosóficos tienen esta particularidad de recibir, de retomar y de continuar las preguntas, *problematizándolos* de manera diferente, como decía Foucault.

Esta tradición filosófica se remonta a la Academia, a Platón y Aristóteles, pues. Y se remonta a la definición de la filosofía que acabo de evocar.

Una definición de la filosofía que no recibió la aprobación, en Francia, de autores que han tratado con éxito en los últimos treinta años la pregunta “¿qué es la filosofía?”

De esto, doy dos ejemplos contemporáneos con autores que objetaron de manera diferente esta definición antigua y “académica” de la filosofía, reprochándole especialmente dos cosas: no tomar en consideración el carácter propiamente creador, positivo, del trabajo filosófico –es el caso, por ejemplo, de Deleuze–. O incluso, no ser suficientemente cuidadoso con una dimensión sin embargo esencial de la filosofía, la del modo de vida en la que ella consiste. Esta vez, se trata de Hadot.

Véanse los dos textos que he reproducido:

[1] “Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir, a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto de ser y de vivir de cierto modo. Esta opción existencial implica a su vez una visión del mundo, y la tarea del discurso filosófico será revelar y justificar racionalmente tanto esta opción existencial como esta representación del mundo. El discurso filosófico teórico nace, pues, de esta inicial opción existencial y conduce de nuevo a ella en la medida en que, por su fuerza lógica y persuasiva, por la acción que pretende ejercer sobre el interlocutor, incita a maestros y discípulos a vivir

realmente de conformidad con su elección inicial, o bien es de alguna manera la aplicación de un cierto ideal de vida.

Quiero decir, pues, que el discurso filosófico debe ser comprendido en la perspectiva del modo de vida del que es al mismo tiempo medio y expresión y, en consecuencia, que la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico.” (Hadot, 1998)

[2] “La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.” (Deleuze & Guattari, 1995, 8)²

y

“Crear conceptos siempre nuevos, ese es el objeto de la filosofía. Como el concepto debe ser creado, remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene la potencia o competencia para él. No se puede objetar que la creación se dice más bien de lo sensible y de las artes, en cuanto el arte hace existir las entidades espirituales, y en cuanto los conceptos filosóficos son también “*sensibilia*”. Verdaderamente, las ciencias, las artes, las filosofías son también creadoras, aunque corresponda a la filosofía sola crear conceptos en el sentido estricto. Los conceptos no nos esperan ya completamente hechos, como cuerpos celestes. No hay cielo para los conceptos. Deben ser inventados, fabricados o más bien creados, y no serían nada sin la firma de aquello que los crean.” (Deleuze & Guattari, 1995, 11)³

Desde mi punto de vista, a estas dos definiciones de la filosofía les falta (y en Deleuze y Guattari está perfectamente asumido) el aspecto epistemológico de la definición platónica de la filosofía. El hecho de que ella sea una ciencia y, sobre todo, el hecho de que ella está bajo la condición de la adquisición y del dominio de las ciencias. A ellas les falta también, y es lo que más me extraña en Hadot como entre todos los partidarios de la filosofía entendida como “modo de vida”, el hecho de que la filosofía es una ciencia.

Y que ella es incluso, como dicen los académicos Platón y Aristóteles, la primera entre las ciencias.

Regreso a los testículos de Platón y al apareamiento al cual Aristóteles pone fin, como Cronos que es.

Al escribir este libro de ruptura, como lo es el libro Alfa de la *Metafísica*, Aristóteles hizo dos cosas. Primero, retoma la antorcha de la filosofía académica, al sostener a su vez que la filosofía está *condicionada* por las ciencias y que ella consiste en una vida que se define por el modo en el que ella se dedica al saber. La filosofía es ciencia primera, condicionada por las otras ciencias, y ella es la vida que se consagra al saber, la vida sabia.

Y es en nombre de la filosofía que, en el libro Alfa, Aristóteles critica a Platón.

La filosofía, escribe Aristóteles, debe ser la ciencia de los principios y de las causas primeras de todas las cosas. Los predecesores lo han aprehendido confusamente pero no han sabido distinguir convenientemente las causas. Entre ellos, Platón y Sócrates realizaron un progreso, especialmente porque han aprehendido la necesidad de pensar una causa formal y de elaborar una teoría de la definición, pero fracasaron.

Es lo que muestra la larga doxografía crítica del libro Alfa, que examina las teorías de los predecesores sobre los principios. Una doxografía que acaba con una larga crítica a Platón y los platónicos contemporáneos y permite a Aristóteles hacer una constatación en forma de alegato *pro domo*: si Aristóteles escogió ordenar la elaboración y la implementación del saber filosófico en busca de las primeras causas y de los primeros principios, se debe a que la definición de las cuatro causas es de hecho la condición de posibilidad de la filosofía. Los balbuceos de los predecesores y los extravíos de los contemporáneos son perfectamente la prueba de que, al no capturar estos principios, la filosofía no puede andar con paso firme. Ella será capaz de andar, puesto que Aristóteles alcanzó por su lado a aprehender, distinguir y definir esas cuatro causas primeras, y eso, ya desde la redacción de sus escritos sobre la naturaleza. Todo lo que era tanteos y balbuceos en los predecesores está desde entonces claramente expresado. La filosofía tiene pues un porvenir, ella es posible. Para demostrarlo,

Aristóteles habría expuesto las lagunas de sus predecesores, pero se reapropiaría igualmente del legado socrático y platónico del *Fedón*. La estrategia crítica del conjunto del libro Alfa en efecto permite a Aristóteles afirmar que es el único en estar a la altura del proyecto del *Fedón*: encontrar las causas que permiten conocer todas las cosas. Mientras todos los platónicos caen en una forma de aritmología poética estéril, hay uno entre ellos que permanece fiel al proyecto de un conocimiento de las cosas fundado sobre un conocimiento de sus principios primeros. En la materia, y aunque la tradición llegue a poner en escena bajo la forma de una oposición entre Aristóteles y Platón, la *Metafísica* no se presenta de ninguna manera como un rechazo crítico de la filosofía de Platón. Ni siquiera, incluso, como una oposición a Platón. La razón reside en que el libro Alfa da a la filosofía un programa que está construido desde la obra de Platón y sus exigencias. Sin ese contexto doctrinario platónico, el propósito de Aristóteles quedaría ininteligible. Tampoco podría formularse la pregunta de saber si Aristóteles se opone a Platón, y sin duda no tuvo sentido para Aristóteles, quien evidentemente consiguió a la vez permanecer fiel a las exigencias platónicas, especialmente a aquella de un conocimiento causal y formal de todas las cosas y oponerse firmemente a los impases doctrinarios en lo que Platón se perdió con la mayor parte de sus sucesores.

Al escribir el libro Alfa, Aristóteles hace muchas cosas. Propone una clase de historia de la filosofía primera, si no de la “metafísica”, que dice el carácter histórico de la filosofía y muestra que ella no nace con Platón, y éste inventa pues a su manera la historia de la filosofía mostrando de manera crítica que Platón no habría sido más que una etapa en el programa en el que consiste la filosofía y que exige todavía ser seguido.

Me parece que hace más aún, y quiero concluir con esta hipótesis. Retomando el proyecto platónico con Platón y más allá de Platón, pienso

que Aristóteles inventa a su manera no solamente la historia de la filosofía, sino más bien la filosofía misma. La inventa desligándola de Platón, dándole una existencia y una necesidad exterior a la obra de Platón y, consecuentemente, definiéndola como un saber que tiene una existencia propia, una vida, si se puede decir, distinta de aquellos que la viven. Además, designa así a la filosofía como una forma particular de saber que se distingue pues por la persistencia de preguntas (es lo que muestra bastante bien el libro Beta de la *Metafísica* que proporciona precisamente una lista de esos principales problemas). Preguntas que exigen ser problematizadas convenientemente. La filosofía es el saber que se dedica a las preguntas que perduran y producen problemas. La filosofía tiene por especificidad, como saber, como práctica, el siempre visitar problemas heredados, retomarlos, modificarlos, manteniendo con ello una fidelidad a un deseo de verdad que otros habían ya experimentado, al punto de ordenar también sus vidas y sus obras.

Notas

1. El texto ha sido traducido para la conferencia por Sergio Rojas Peralta.
2. La traducción es de Sergio Rojas Peralta.
3. La traducción es de Sergio Rojas Peralta.

Referencias

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1995) *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Minuit.
- Hadot, Pierre (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* (tr.E.Cazenave Tapie Isoard). México: FCE.

Jean-François Pradeau (jean-francois.pradeau@univ-lyon3.fr). Profesor de filosofía antigua. Director de la Escuela Doctoral de la Universidad de Lyon, Francia.

V.
RECENSIONES

Steve Knight*

***Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature,
and the Unfinished Critique of Political Economy.*
Kohei Saito. (Nueva York, Monthly Review Press,
2017. 308 páginas)**

En los 137 años desde su muerte, muchos comentaristas han sostenido que la visión de Marx sobre la relación entre la humanidad y la Tierra es “prometeica”, o sea, que el dominio sobre la naturaleza es un paso clave para llegar a la sociedad comunista. Sin embargo, una contratendencia en el análisis marxiano, primeramente liderada en las décadas de 1960 y 1970 por estudiosos como Raymond Williams e Istvan Mezsáros, y posteriormente en los últimos veinte años por una nueva generación que incluye a John Bellamy Foster y Paul Burkett, han sostenido que el conflicto de la ecología con las relaciones capitalistas es central para comprender la economía política de Marx.

Kohei Saito, autor de *Karl Marx's Ecosocialism*, pertenece firmemente al segundo bando. Para Saito, profesor asociado en la Universidad de la Ciudad de Osaka, Marx no es simplemente un economista que a veces se refiere a la naturaleza; insiste en que “no es posible comprender el alcance completo de su crítica de la economía política si se pasa por alto su dimensión ecológica... Marx en realidad trata sobre la naturaleza entera, el mundo ‘material, como un lugar de resistencia contra el capital, donde las contradicciones del capitalismo se manifiestan más claramente” (14). Basándose extensamente en los “cuadernos de extractos” de Marx, que han sido publicados como parte del proyecto en curso de

la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (conocida como *MEGA2*), el autor pinta un convincente retrato de Marx, primero como un joven con una convicción filosófica de cómo las relaciones capitalistas nos enajenan de la naturaleza, y luego como un decidido estudioso de las ciencias naturales, ansioso por encontrar verificación científica de las contradicciones ecológicas del capital.

En la Primera Parte, “Ecología y Economía”, Saito rastrea el desarrollo sistemático de la crítica ecológica de los Cuadernos de París de la década de 1840 a lo largo de *El capital* como trabajo de madurez. El trabajo de Marx en París (una porción del cual fue publicada en el siglo XX con el título de *Manuscritos económico-filosóficos*) muestra a un joven académico aún bajo la influencia filosófica de Feuerbach y la escuela joven-hegeliana. Desarrolla su cuádruple definición de la alienación bajo las relaciones sociales capitalistas: en el capitalismo, afirma Marx, uno se aliena del producto de su trabajo, del proceso de trabajo mismo, de su “ser genérico” libre y creativo, y de las personas con las que trabaja. Marx propone superar estas formas de alienación mediante la abolición de la propiedad privada (el producto del trabajo alienado), para que los humanos se puedan relacionar con la naturaleza de un modo libre y colaborativo. Aunque en este periodo llegó a valiosas perspectivas que sentaron las bases para su posterior pensamiento



ecológico, para entonces Marx todavía era adepto de un idealismo feuerbachiano ahistórico que debía trascender para abrirle paso al “socialismo científico” que le daría forma a su posterior trabajo.

El punto de giro en la crítica materialista de Marx llegó con *La ideología alemana* (1846), manuscritos escritos con Friedrich Engels. Allí Marx pasa de un abordaje puramente filosófico de la ecología hacia uno “científico natural”, basado en una comprensión histórica de las cambiantes relaciones entre humanos y naturaleza. Empieza utilizando el término “metabolismo” –un concepto originalmente usado en el siglo XIX por fisiólogos, y luego por filósofos– para describir este intercambio dinámico, en el que la naturaleza se convierte en el “cuerpo inorgánico” del cual depende para sobrevivir. A lo largo de la siguiente década, culminando en su escritura de los *Grundrisse* a mediados de los 1850s, Marx afinó su comprensión del concepto para proponer una tendencia general metabólica del capital: al buscar la expansión continua, el capitalismo explota las fuerzas naturales –incluyendo la fuerza de trabajo humana– en busca de insumos más baratos; pero este proceso profundiza las propias contradicciones del capitalismo (deforestación, emisiones de carbono, pérdida de biodiversidad, etc.), todas las cuales se han intensificado desde la época en que escribió Marx. Debido a la degradación ecológica, la civilización humana se volverá imposible mucho antes de que cese la acumulación de capital; por tanto, las relaciones metabólicas del capitalismo son incompatibles con el desarrollo humano sostenible.

El análisis de Saito es valioso también por el énfasis que le da al concepto de “cosificación” como piedra angular del ecosocialismo de Marx. Aunque la cosificación recibe su expresión más completa en los capítulos del tomo 1 de *El capital* sobre “La jornada laboral” y “Maquinaria y gran industria”, Marx la desarrolló gradualmente como parte de su crítica ecológica. En síntesis, la cosificación se refiere al proceso por el cual los productores privados intercambian mercancías cuyo valor se determina como el total de la suma del trabajo abstracto usado en su producción. Los materiales de la naturaleza son transformados en

formas económicas, y estas formas se osifican en “cosas”, pero estas cosas materiales no pueden nunca volver a ser completamente subsumidas por el capital. Así, el capital amenaza la continuidad del metabolismo humano con la naturaleza, al organizarla para extraer la máxima cantidad de trabajo abstracto; la cosificación garantiza que la sociedad pueda ser producida –y reproducida– solo por la mediación del valor. Saito aclara adecuadamente este tema:

Marx no solo afirma que la humanidad destruye el medio ambiente. Su ‘método materialista’ más bien investiga cómo el movimiento cosificado del capital reorganiza el metabolismo transhistórico entre humanos y naturaleza, y niega la condición material fundamental para el desarrollo humano sostenible. En consecuencia, el proyecto socialista de Marx exige la rehabilitación de la relación humanos-naturaleza mediante la limitación y finalmente la superación de la fuerza alienante de la cosificación. (133)

En la Parte II, “La ecología de Marx y la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*”, Saito examina material accesible recientemente de los cuadernos de ciencias naturales de Marx, mostrando los muchos autores que Marx estudió por años cuidadosamente para afinar su crítica ecológica del capital. Saito admite que hay evidencia de que el pensamiento temprano de Marx sobre la naturaleza era “productivista”, o sea, que era optimista acerca de que los avances científicos y tecnológicos podrían superar los límites de la naturaleza. Sus fragmentos sobre las primeras ediciones de *Química agrícola* de Justus von Liebig y de *Notas sobre Norteamérica* de James F.W. Johnston, ambas publicadas en la década de 1850, expresan esperanza en que la ley de rendimientos agrícolas decrecientes de David Ricardo pudiera ser superada mediante mejoras en las ciencias del suelo y la administración de la tierra. El trabajo temprano de Liebig asumía que la productividad podía mejorar con el uso de fertilizantes sintéticos (¡una posición conveniente para un agrónomo con un negocio capitalista suplementario como fabricante de fertilizantes químicos!).

El punto de giro tanto para Liebig como para Marx fue, sin embargo, la publicación de la séptima edición de *Química agrícola* en 1862, donde Liebig adoptó una más sombría teoría de “agricultura del robo” bajo relaciones capitalistas. Liebig ahora planteaba una “ley de reabastecimiento”, en la cual el suelo necesita una mezcla de elementos orgánicos e inorgánicos para mantener su productividad. Mientras que los elementos orgánicos pueden reabastecerse continuamente mediante la atmósfera y la lluvia, la pérdida de elementos inorgánicos (“minerales”) debe minimizarse porque son mucho más difíciles de reponer bajo la presión de la producción capitalista. Leer la séptima edición de Liebig “profundizó su perspectiva [de Marx] de que la naturaleza no puede ser arbitrariamente subordinada y manipulada mediante el desarrollo tecnológico. Hay límites naturales insuperables” (160). La exigencia de Marx de una regulación racional del metabolismo humano-naturaleza surgió del reconocimiento de los límites naturales, así como de que la producción social debe ser radicalmente reorganizada para lograr un desarrollo humano sostenible. Marx comprendió que el capitalismo es inherentemente enemigo de este metabolismo más racional porque mediatiza todas las relaciones a través de valores cosificados.

La idea de Liebig de una agricultura del robo se convirtió en una fuente de inspiración para la teoría de Marx de una “ruptura metabólica” entre campo y ciudad en el primer tomo de *El capital*, (discutido con cierta amplitud por John Bellamy Foster en su libro *La ecología de Marx*). Pero el acceso de Saito a los cuadernos de la MEGA revela que después de la publicación de *El capital* en 1867 Marx empezó a leer a otro agrónomo, Carl Fraas, cuyo trabajo —especialmente en su libro de 1866, *Las crisis agrarias y sus soluciones*— a la vez modificó su poco informado elogio previo de Liebig y abrió una nueva ventana científica para entender las contradicciones ecológicas del capitalismo. Fraas planteaba una “física agrícola” en oposición de la “química agrícola” de Liebig; aunque no menospreciaba la importancia de buena parte del trabajo de Liebig, creía que los factores climáticos tenían más importancia que los químicos para la productividad de los suelos. En algún

momento Fraas escribe que en un clima favorable el cultivo puede darse sin que se agoten sus recursos, incluso si los humanos no devuelven a la tierra los nutrientes en un ciclo metabólico.

Fraas también sostuvo —especialmente en otro de sus estudios, *El clima y el mundo vegetal a lo largo del tiempo*— que la deforestación era el principal causante del cambio climático, pues inevitablemente llevaba a temperaturas crecientes y menor humedad (o sea, desertificación), rastreándola como una tendencia histórica en las civilizaciones de Mesopotamia, Egipto y Grecia. El problema, de acuerdo con Fraas, es que la civilización consume una cantidad enorme de madera en actividades como la construcción de barcos y casas, así como para producir hierro y azúcar; por ello a menudo no es factible volver a sembrar tierras deforestadas. Saito anota que “al leer el trabajo de Fraas, Marx considera, correctamente, que es necesario estudiar mucho más meticulosamente el aspecto negativo del desarrollo de las fuerzas productivas y la tecnología, y su disrupción del metabolismo natural respecto a otros factores de la producción” (250).

A los estudiosos futuros les queda mucho trabajo en investigar el desarrollo del ecosocialismo de Marx. Como indica Saito, hasta la fecha el proyecto MEGA ha publicado los cuadernos de extractos de Marx solamente hasta 1868; falta la publicación entera de cuadernos que muestran el desarrollo de su conciencia ecológica en sus últimos quince años en la cuarta sección de la MEGA. No obstante, *Karl Marx's Ecosocialism* es una incorporación indispensable a la pujante literatura sobre el ecosocialismo marxiano. Kohei Saito provee a los lectores una guía rigurosa pero accesible no solo sobre por qué sanar la fractura metabólica era esencial para el proyecto socialista de Marx, sino sobre cómo el proyecto de décadas de Marx de leer sobre ciencias naturales dio forma a sus análisis a partir de *La ideología alemana*. “Marx no respondió todas las preguntas y no predijo el mundo de hoy”, escribe Saito en su conclusión, “pero esto no significa que hoy su ecología sea inútil. Es innegable que su crítica del capitalismo provee un fundamento teórico extremadamente útil para la ulterior investigación crítica de la crisis ecológica actual, y que los cuadernos de Marx pueden probar su

gran importancia respecto a la ecología” (Saito, 265). Los ecosocialistas de todo el mundo deben apreciar la meticulosa elucidación de Saito acerca del desarrollo de la comprensión de Marx sobre la incompatibilidad del capital con la Tierra.

* Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx & Philosophy Review of Books*, URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/14675_karl-marxs-ecosocialism-capital-nature-and-the-unfinished-

[critique-of-political-economy-reviewed-by-steve-knight/](https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/14675_karl-marxs-ecosocialism-capital-nature-and-the-unfinished-critique-of-political-economy-reviewed-by-steve-knight/)

Traducción de George García Quesada.

Steve Knight (steventrox@yahoo.com), investigador independiente, es miembro del grupo de trabajo ecosocialista del Proyecto Marxista de Educación en la ciudad de Nueva York, y activista ambiental con grupos tanto seculares como religiosos. Escribe habitualmente en la revista *Marx & Philosophy Review of Books*.

Fabiana Parra

Escritos sobre la historia (1963-1986).
**Louis Althusser (Pólvora y Doble Ciencia, Santiago,
2019, 208 páginas)**

Escritos sobre la historia es la traducción castellana de los *Écrits sur l'histoire* (1963- 1968) compilados originalmente por G. M. Goshgarian y publicados en francés por Presses Universitaires de France (PUF) en 2018. La publicación castellana es realizada en 2019 por las editoriales chilenas Pólvora y Doble Ciencia.

Se trata del penúltimo de los escritos inéditos de Louis Althusser que han aparecido desde 1992 hasta la fecha; compuesto por nueve textos que son traducidos por Carolina Collazo, Marcelo Starcenbaum y Pedro Karczmarczyk -quien es además el coordinador general y revisor de los textos- presentados en orden cronológico. A excepción de “Para Gretzky” y “Sobre la génesis”, los textos que componen *Escritos sobre la historia*, tienen por primera vez su aparición en castellano con esta publicación.

El primero de los textos, “Una conversación sobre la historia literaria”, es fechado por Goshgarian en 1963, siguiendo la coherencia interna del manuscrito. Se trata de una lectura crítica que Althusser realiza de la “concepción clásica de la historia literaria” en la que, según lo ve el autor, la historia quedaría reducida a la crónica, caracterizada por narrar los acontecimientos que se produjeron.

De acuerdo con la mirada althusseriana, en la crónica subyace, *necesariamente*, una ideología de la estética (latente o explícita) que el historiador literario busca en la historia sensible del mundo. Tal búsqueda revela, según Althusser,

el equívoco de presuponer que hay un *objeto estético* externo; en torno al cual gira el historiador sin poder dar cuenta de las obras existentes que son los puntos de partida de la historia literaria; frente a lo cual propone *producir* una teoría de la historia literaria que remita a sus genealogías, es decir, a su propia historia, lo cual constituye una alternativa superadora.

Sin embargo, no puedo dejar de mencionar el sesgo sexista y misógino de Althusser existente en su desestimación a la historia producida por “aquellas chicas jóvenes” que, según el autor, “sólo pueden conocer sus novios”, a quienes éstas les harían sus favores, pero que, “no existen en tanto autoras” (p. 43). En otro trabajo (Parra, 2020a) *leo sintomáticamente la ceguera de género* althusseriana para dar lugar a la problemática de género. En este sentido argumento que, al leer este *silencio teórico* del discurso althusseriano, surge la posibilidad de dar lugar a la compleja relación entre ideología y género y mostrar que la ceguera de género de Althusser y del canon androcéntrico puede ser comprendido en los términos de una *tecnología de género* (de Lauretis [1989], 1996). Y también permite reconocer el acierto de perspectivas feministas contemporáneas que, al analizar los mecanismos de generización, muestran que en estos procesos ocupan un estatuto central los discursos, entendidos desde su materialidad (Rubín, [1975] 1986); Hartmann, [1979]; Davis [1981] 2004).



Mientras que, el segundo texto “Nota suplementaria sobre la historia” –fechado de acuerdo al criterio de los editores en el año 1965/1966 coincidente con las elaboraciones que Althusser realiza en torno al tiempo histórico en *Para leer el capital*¹– establece que no todos los acontecimientos o fenómenos de la existencia humana de una sociedad dada son históricos; sino sólo el primer acontecimiento acaecido “sea éste biológico, físico, psicológico, etc.”. La historia, afirma el autor, sólo puede pretender ofrecer inteligibilidad de su objeto excluyendo aquellos fenómenos que no pertenecen a su objeto. Este objeto de la teoría de la historia a la que se debe delimitar es –según Althusser– la historia o el proceso de existencia de los diferentes modos de producción.

Tal demarcación es profundizada en “Sobre la génesis” (Althusser y García del Campo, 2014) con la crítica a la concepción idealista de la historia como Origen y Sentido (teleológico) para explicar la constitución del modo de producción capitalista. Frente a esta limitación, Althusser propone una “teoría del encuentro” o de la conjunción según la cual los elementos “toman consistencia” (*prendre*) en una nueva estructura.

Sin embargo, señala el autor, cada uno de los elementos –el capital/ dinero y las fuerzas de trabajo “libres”– que se combinan (*Verbindung*) en la conjunción de la nueva estructura, son un producto, un efecto; no un dato inicial. Lo novedoso del planteo althusseriano– es que estos tres elementos necesarios para que surja la nueva estructura, tienen una historia propia, una genealogía independiente.

De manera que, un mismo elemento –por ejemplo, las fuerzas de trabajo ‘libres’– puede ser producido según Althusser, como resultado “por genealogías completamente diferentes” (Althusser, 2019, p. 62); efectuando una importante demarcación con el *mito de la génesis*, según el cual, en el modo de producción feudal, se engendraría ya, el modo de producción capitalista.

Hecha esta demarcación, los tipos de causalidad que pueden intervenir para dar lugar a la producción de esos elementos que, al entrar en conjunción, “toman consistencia” en una nueva estructura, son: a) la *causalidad estructural*, última de todo efecto, de acuerdo con la cual,

la producción de un efecto B no es inmediatamente la causa A; sino que concibe que hay que considerar la causa A en tanto que elemento de una estructura, sometida a las relaciones estructurales específicas que definen a la estructura en cuestión. Y b) la *causalidad mecánica lineal*, que actúa produciendo los mismos efectos por *repetición* y *acumulación*, como ocurre en *el proceso de trabajo*. Pero siempre, insiste el autor, los límites de la causalidad mecánica, así como el tipo de *objeto* que la misma produce, están determinados en *última instancia* por la causalidad estructural.

Ahora bien, centrado en la reflexión en torno a la crisis del marxismo, el cuarto texto se titula “¿Cómo algo sustancial puede cambiar?” de 1970, y la respuesta a esta cuestión es planteada por Althusser en términos de la fuerza del Partido y sus recursos. En este sentido el autor señala que no puede cambiar el Partido desde afuera; sino únicamente si éste es afectado en su interior por un acontecimiento “externo” lo suficientemente intenso como para poner en crisis la línea política del Partido –sus referencias y principios– y reestructurarlo. Como ocurrió con la crisis checa que hizo trastabillar la dirección del Partido comunista checo.

“Para Gretzky” –fechada con puño y letra de Althusser en 1973, tuvo una primera aparición en 1988, cuando una versión de un extracto del texto fue publicada en *Filosofía y marxismo* (Althusser, 2005)– allí el autor problematiza las interpretaciones que obstaculizan dimensionar la “cientificidad de la teoría marxista”, como el historicismo, una posición filosófica que representa al relativismo en el terreno del conocimiento de la historia.

La indagación en torno a la naturaleza del historicismo, sus efectos, genealogías y continuidades, lo lleva a establecer que uno de sus ancestros más remotos es Heráclito, cuya tesis de que “todo fluye, nadie se baña dos veces en el mismo río” ha influenciado fuertemente en el relativismo filosófico en el terreno del conocimiento de la historia” (Althusser, 2019, p. 74). Así como también lo lleva a establecer que el historicismo es el heredero del empirismo en el plano del conocimiento de la historia –presente, según Althusser, en buena parte de la filosofía del s.

XVIII donde se ubican las figuras de Hume, Helvétius, entre otros— y de ciertos aspectos de la filosofía de la historia de Hegel.

Una vez trazadas estas genealogías, el autor señala que hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, el historicismo toma la forma de la filosofía de la historia burguesa: relativista —subjetivista— empirista, contrincante de la teoría marxista de la historia. Combate en el cual, Gramsci intentando superar el relativismo de Croce, cae en el error de absolutizarlo, planteando en los *Cuadernos de la cárcel* que “el marxismo es el historicismo absoluto” (Althusser, 2019, p. 72).

Pero para Althusser, el marxismo al aportar los principios científicos para el conocimiento de la historia, no puede ser interpretado de manera historicista, correspondiente a una ideología “que sistematiza ‘obiedades’ del ‘sentido común’; y las presenta como naturales. En contraposición a este tratamiento ideológico de la historia, Althusser señala que, la realidad de la historia sólo es inteligible a través de un trabajo teórico que implica la crítica y su posterior abandono, de todas las temáticas relativistas— subjetivistas. Y que implica, subsidiariamente, la producción de un sistema de conceptos teóricos fundamentales para la comprensión de la historia entendida como proceso de aparición, constitución (y desaparición) de *formaciones sociales* en las que los modos de producción “se realizan”, por la unidad de relaciones de producción y fuerzas productivas.

En definitiva: la lucha de clases como motor de la historia; tesis que tiene un estatuto central en lo que se conoce como los textos de autocrítica, allí Althusser afirma que la historia no sólo no es realizada por “los hombres” —tal como pretenden las interpretaciones humanistas del marxismo— sino que se trata de un *proceso sin sujeto ni fines* que tiene como motor a la *lucha de clases*, elemento transversal y vertebral de la obra althusseriana.

El quinto texto se titula “Proyecto de respuesta a Pierre Vilar” fechado por los editores en 1972/1973. Constituye una defensa de Althusser respecto a la pretensión de la filosofía marxista de decir algo sobre la práctica de los historiadores, puesto que hay en la historia, como en toda ciencia, una ideología de los practicantes,

que Althusser ha llamado “filosofía espontánea” en las conferencias del “Curso de filosofía para científicos” de 1967, publicadas bajo este mismo nombre².

Esta filosofía espontánea, lejos de quedar circunscripta únicamente a la relación entre la práctica y el historiador, remite, según Althusser siempre a la historia de la filosofía. Puesto que, más que cualquier otra ciencia, la historia no puede prescindir de la filosofía —sea espontánea o reflexiva— y, por tanto, está autorizada a decir algo respecto a la práctica de los historiadores. Mucho más aún tendrá para decir, en términos filosóficos y teóricos, si está basada en la teoría marxista de la historia. Por todo ello, concluye Althusser, la tesis del *antihistoricismo* (o *ahistoricismo*) del marxismo está destinada a poner en evidencia la distinción entre la historia *vivida* y el conocimiento de la historia; la distinción entre las representaciones ideológicas de la historia y los análisis científicos que posibilitan el conocimiento de la historia.

El séptimo texto es el “Libro sobre el imperialismo (extractos)”³ —fechado en 1973 de acuerdo con el criterio de Goshgarian en su lectura del manuscrito— es uno de los textos vertebrales; por no decir, el central del libro. La cuestión central de este texto estriba en la pregunta en torno a la transición de un modo de producción: ¿en qué punto el imperialismo es la “última etapa de la historia”?

Los procesos de transición de los modos de producción son comprendidos como sobre-determinados por la lucha de clases y la lucha política, no como una instancia ya determinada por la estructura; como podría ser desde una concepción teleológica de la historia. Este tipo de concepción es el que acecha, según Althusser, a Lenin quien realiza una lectura ideológica del imperialismo; es decir, una interpretación *historicista*. Bajo la que subyace una concepción evolucionista y teleológica —en el fondo idealista— de la historia; que implica entre otras cuestiones, “la victoria de la ideología burguesa” (Althusser, 2019, p. 159).

Frente a esta lectura ideológica de la historia, Althusser propone abordar la historia de manera científica partiendo de la importancia

de realizar una lectura filosófica de la teoría marxista. Althusser insiste una y otra vez a lo largo de todo el texto –continuando lo ya expuesto en *Lenin y la filosofía* (1970)– que, el marxismo es una teoría científica, no una filosofía como pretende lo que él llama la *teoría imaginaria*. De acuerdo con la cual, además de concebir que la ciencia marxista no necesita ser rectificada, se destaca el aspecto “político” de la teoría. No pudiendo *ver* que lo que determina los fenómenos económicos son las relaciones de producción, lo que tiene como efecto –según el autor– un doble descuido: por un lado, la lucha de clases burguesa en la base económica, que sin embargo, no puede ser ignorada por los trabajadores porque lo experimentan “en carne propia”; y por otra parte, se descuida la lucha de clases que libra la burguesía en la ideología, a la que nadie puede escapar.

Ahora bien, reconocer que Marx funda la ciencia de la historia, donde sólo existían filosofías de la historia implica romper con el mito religioso de la lectura, ilustrada con la concepción hegeliana de la totalidad expresiva; y subsidiariamente, implica romper con la concepción tradicional del conocimiento, cuya forma hegemónica es el empirismo (aunque también incluye al formalismo de Kant y de Leibniz).

La concepción empirista del conocimiento –de acuerdo con la cual existe una relación preestablecida entre un sujeto y un objeto, donde el primero puede acceder inmediatamente al segundo– subyace en la representación burguesa de la historia del capitalismo. Esta última, según Althusser, recurre a la *naturaleza* (tal como ocurre en la tesis hobbesiana de la “guerra de todos contra todos”, y en la tesis del *Tratado teológico político* de Spinoza según la cual es natural que “los peces gordos se coman a los pequeños, y engorden gracias a ellos”), olvidando la centralidad de la lucha de clases como motor del curso de la historia.

Frente a esta ilusión burguesa que naturaliza el hecho consumado del capitalismo, y lo presenta como inevitable –y necesariamente también a su etapa superior: el imperialismo–; Althusser propone producir una teoría de la

historia marxista, esto es, una historia del modo de producción capitalista que reconozca que, en primera instancia, “sólo hay historia de las formaciones sociales” (Althusser, 2019, p. 165). En este marco, las formaciones sociales están determinadas por el modo de producción que se realiza en ellas, y que las transforma. El modo de producción es definido en el texto como la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción bajo las relaciones de producción” (Althusser, 2019, p. 93); donde se encuentra siempre presente la *lucha de clases*. En las propias palabras de Althusser:

La lucha de clases, que es “el motor de la historia” de las sociedades de clase en su conjunto, es también “el motor” de la historia del capitalismo: es también el motor de esta última etapa culminante del capitalismo que es el imperialismo. Es lo único que este pequeño libro pretende mostrar: que la lucha de clase es el motor de la historia del capitalismo y, en consecuencia, lo es también de su etapa imperialista. Una cosa elemental (Althusser, 2019, p. 151).

El carácter transversal y sobredeterminado de la lucha de clases y la lucha política es lo que permite formular que las formaciones sociales capitalistas “existen” en y bajo una forma específica: la forma-nación, impuesta por la lógica del mercado (tanto de productos manufacturados como de los medios de producción y de la fuerza de trabajo); y sobre lo que se constituyen las formas “mundiales” y transnacionales del imperialismo contemporáneo.

Entonces bien, una formación social histórica (Althusser ejemplifica con la Francia capitalista, existente en la forma-nación) es la existencia de un modo de producción, cuya esencia⁴ está constituida por su relación de producción constitutiva, antagónica, que divide y opone dos clases antagónicas de acuerdo a la posesión o no de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, y que constituyen las relaciones de producción de un modo de producción, con una historia propia: la lucha de clases.

“A propósito de Marx y la historia”, es el texto de una conferencia que Althusser dictó en

algún momento y que consideró publicar. Los editores establecieron su propia versión de esta presunta conferencia con base en la versión más reciente de 1975. Allí Althusser señala que la posición teórica de Marx debe concebirse como una *tópica* –la famosa metáfora del edificio en el que los pisos de la superestructura se apoyan sobre una base económica. Filosóficamente, la determinación en última instancia sobre la base, da testimonio de la posición materialista de Marx; un materialismo muy distinto al mecanicista; puesto que concibe a las formaciones sociales como complejas y constituidas por diversas instancias, regidas por la lógica de la dialéctica.

Mientras que, en el último de los textos: “Sobre la historia” de 1986, Althusser afirma que “ilusión teleológica de la historia” debe ser perseguida, rechazada y enfrentada hasta en la última trinchera; puesto que el devenir que produce un resultado, “no tiene la forma de un *telos*” (Althusser, 2019, p. 190).

Para finalizar, con *Escritos sobre la historia*, Althusser no sólo aporta argumentos contra las lecturas historicistas, en las que subyace una concepción lineal, continuista mecanicista, teleológica y en última instancia, burguesa de la historia. Sino que constituye un redoblamiento de su apuesta teórica materialista en filosofía, en la que tiene un estatuto central la *lucha de clases* -motor de la historia- entendida esta última como la relación entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria.

En *última instancia*, esta publicación constituye un aporte valioso para quienes quieran intervenir filosóficamente en torno a la comprensión de la historia, pero, sobre todo, su lectura interpela a intervenir en la historia desde una práctica filosófica en la que la filosofía es lucha de clases, en un campo de batallas teórico *Kampfpfplatz*; que, desde un posicionamiento teórico materialista, implica ineludiblemente, una intervención práctica política.

Reactualizar cuáles son los contrincantes y los términos en el nuevo escenario- campo de batalla- es para mí, el gran desafío teórico político que se encuentra *ad portas*.

Notas

1. Althusser apunta contra la concepción hegeliana de la historia –presente hasta la actualidad en la distinción entre lo diacrónico y lo sincrónico; y su relación con la concepción ideológica de un tiempo histórico continuo y homogéneo. Para ampliar ver Althusser, 2004, pp. 106- 115.
2. En el *Curso de filosofía para científicos* Althusser señala que: por filosofía espontánea de los científicos (FEC) “entendemos, no la totalidad de las ideas que los científicos tienen acerca del mundo (es decir, “su concepción del mundo”), sino únicamente las ideas que tienen en la cabeza (conscientemente o no) y que conciernen a su práctica científica y a la ciencia en general” (Althusser, 1985, p. 100).
3. Goshgarian aclara en su nota de edición que no se trata de la totalidad de acápites que se encuentran el manuscrito original en el Institut mémoires de l’édition contemporaine (IMEC).
4. La esencia es entendida aquí no de un modo idealista, sino que de acuerdo “al buen spinozismo-marxismo” la esencia y la existencia no existen en dos etapas; sino que “la esencia existe sólo en las condiciones de su existencia” (Althusser, 2019, p. 172).

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1970) *Lenin y la filosofía*. México: Ediciones Era. Traducción: Felipe Sarabia. Publicación original en francés: *Lénine et la philosophie*, París, Máspero, colección “Théorie”, 1969.
- _____. (1985) *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Planeta-Agostini. Publicación original en francés: *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. París, Maspero, colección “Théorie”, 1967.
- _____. (2004) “El objeto de El capital” en Althusser, L y Balibar, E. (1965). *Para leer El capital*. Ciudad de México: Siglo XXI editores. 1º edición en español: 1967. Traducción de Martha Harnecker. Publicación original en francés: *Lire le Capital*, París, Máspero, colección “Théorie”, 1965.
- _____. (2005) *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*. Ciudad de México: Siglo XXI editores. 1º edición: 1988.

- _____. y García del Campo, Juan Pedro (2014) «Sobre la génesis.» *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2. Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/12>
- _____. (2019) *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial/ Doble Ciencia Editorial.
- Davis, Ángela (2004) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal. Trad. Ana Maria Varelos. Título original: *Women, race and class*. London: The Women's press, 1981.
- Hartmann, Heidi (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", en: *Capital & Class*, No. 3, pp. 1-33. ed. cast. "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo" en *Papers de la Fundación* núm. 88.
- De Lauretis, Teresa (1996) "La tecnología del género" en *Revista Mora* nro. 2, año 1996. Tomado de *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, London: Macmillan Press, 1989, pp. 1- 30.
- Parra, Fabiana (2020a) "La ideología en la propuesta filosófico-contemporánea de Louis Althusser" (Tesis de posgrado). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio. Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2017>.
- _____. (2020b) "Ideología y subjetivación desde una intervención filosófico materialista. Lectura sintomática y crítica" (Tesis doctoral) en *Memoria Académica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Universidad Nacional de La Plata*. En prensa.
- Rubín, Gayle (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo" en *Nueva antropología*, Vol. VIII, nro. 30, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95- 145. Publicación original: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en Rayna R, Reiter(ed.), *Towards an anthropology of Women*, Nueva York, 1975, pp. 167-168.

Fabiana Parra (fabianaparra00@gmail.com): docente en la Universidad Nacional de La Plata e investigadora del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET). Ha realizado estancias de investigación de posgrado en la Universidad Nacional de Campinas (UNICAMP-Brasil); en la Universidad de La República (UDE-LAR- Uruguay); en la Universidad Estadual de Río de Janeiro (UFRJ- Brasil), en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la Universidad de Granada. Además ha sido Profesora Visitante en la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo (UMSNH)- México, y en el seminario sobre Interseccionalidad en la Universidad de Chile (Uchile).

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

Modelo basado en las disposiciones de la APA. Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

Murillo, R. (1987) *La forma y la diferencia*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:



En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.
 _____. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martín, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 39 (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de “pp.”.

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos”.

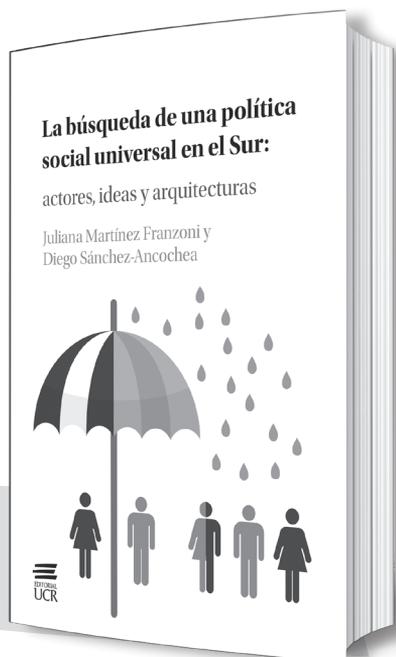
En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

**La búsqueda de
una política social
universal en el Sur:
actores, ideas y
arquitecturas**

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

∴ **Información**

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

∴ **Opinión**

- Vox populi
- Opinión
- Foro

∴ **Plataforma de medios**

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escribanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
<input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE	₡ 8160,00	<input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES	₡ 12 240,00	<input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS	₡ 8 160,00
<input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	₡ 4 080,00	<input type="checkbox"/> DIÁLOGOS	₡ 8 160,00	<input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	₡ 8 160,00
<input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL	₡ 12 240,00	<input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	₡ 8 160,00		
<input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS	₡ 8 160,00	<input type="checkbox"/> FILOSOFÍA	₡ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE: UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en diciembre 2020.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

