

## **Modernidad, universidad y pensamiento crítico**

ANÍBAL D'AURIA<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

En la primera parte de este artículo (I-V) abordo el vínculo entre modernidad, razón y pensamiento crítico. En la segunda parte (VI-IX) analizo el rol de la universidad como fuente de pensamiento crítico dentro de la compleja sociedad civil contemporánea. Sostendré dos cosas: a) que la dialéctica entre historia y razón inaugurada por la modernidad es condición necesaria de todo pensamiento crítico serio; b) que sólo el modelo de la autonomía puede promover un vínculo real entre la universidad, la sociedad civil y el pensamiento crítico.

### **PALABRAS CLAVE**

Modernidad - Universidad - Autonomía - Sociedad civil - Pensamiento crítico.

## **Modernity, university and critical thinking**

### **ABSTRACT**

In the first part of this paper (I-V), I cover the link between modernity, reason and critical thinking. In the second part (VI-IX), I analyze the role of university as a source of critical thinking within the complex contemporary civil society. I will argue two points: a) that the dialectics between history and reason inaugurated by modernity is a necessary

<sup>1</sup> Abogado, Licenciado en Filosofía, Doctor en Derecho Político y Profesor de Teoría del Estado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

condition for any serious critical thinking; b) that only the model of autonomy can promote a real link between university, civil society and critical thinking.

## KEYWORDS

Modernity - University - Autonomy - Civil society - Critical thinking.

## I

En los trabajos de algunos autores del pensamiento “post-colonial” y/o “des-colonial” suelen asimilarse rápidamente los conceptos de “occidente” y de “modernidad”. No digo que ambos conceptos no se hallen íntimamente relacionados, pero nunca queda del todo claro si la “modernidad” produjo la categoría de “occidente” o si “occidente” produjo la categoría de “modernidad”. Respecto de esa indeterminación de origen, estos autores “post-coloniales” y “des-coloniales” no difieren de sus *hermanos* o *primos* teóricos llamados, genérica y vagamente, “pensadores posmodernos”; en todo caso, el aporte teórico principal de los autores post y descoloniales radicaría en el énfasis que ponen en el hecho histórico de la conquista de América por las potencias ibéricas de los siglos XV y XVI como determinante de un complejo juego de poder encubierto detrás del “universalismo de la Razón” profesado por “occidente” y la “modernidad” (ver por ej.: Castro Gómez, 2005; Mignolo, 2003).<sup>2</sup>

En lo que sigue, no pretendo desechar *in totum* los variados aportes que dichos autores puedan haber realizado en favor de un pensamiento emancipado o emancipador de los grupos humanos olvidados, marginados u oprimidos. Tampoco pretendo detenerme en algunos errores historiográficos y filosóficos que juzgo groseros.<sup>3</sup> Mi intención es sim-

<sup>2</sup> No está de más recordar que esta misma crítica la hizo ya en el siglo XIX el romanticismo occidental y moderno (específicamente alemán) a la no menos occidental y moderna Ilustración del siglo anterior (especialmente francesa).

<sup>3</sup> Por mencionar un par: Castro Gómez confunde la Revolución Francesa de 1848 (Revolución de Febrero) con la Comuna de París de 1871 (Castro Gómez, 2005:16), para no hablar de su dudosa comprensión de Marx (CASTRO GÓMEZ, 2005: 12 y ss.); Mignolo, por su parte, asimila el posestructuralismo (Foucault, Lacan, Derrida) a la teoría crítica (MIGNOLO, 2003: 83), para no hablar de su empecinamiento en distinguir lenguas

plemente esbozar unas reflexiones muy generales en torno a las relaciones entre “modernidad” y “crítica” y, en ese sentido, creo que el “poscolonialismo crítico” de Boaventura de Sousa Santos ofrece una idea de la “modernidad” más adecuada que la que suelen ofrecer autores como Mignolo o Castro Gómez. En efecto, Sousa Santos explica que la concepción de “modernidad”

“...incluye todo lo que la modernidad es y todo lo que no es, o apenas es como potencialidad. (...) En estas condiciones, es difícil concebir una alteridad o exterioridad absoluta a la modernidad occidental, excepto tal vez en términos religiosos” (Sousa Santos, 2012: 349).<sup>4</sup>

Es en esa misma línea que deben entenderse las consideraciones siguientes; desde mi punto de vista, la *crítica* (del capitalismo, de la modernidad, de la colonialidad o de lo que fuere), no sólo no puede pensarse como “exterior” a la modernidad, sino que es constitutiva de ella.

## II

La Modernidad es la primera época en tener conciencia histórica de sí misma como “época”. En efecto, si bien solemos ubicar su origen en el siglo XV (conquista de América, invención de la imprenta, caída de Constantinopla), la Modernidad recién se autocomprende históricamente a sí misma en el siglo XVIII como Era de la Razón. Así, con la Ilustración dieciochesca emergen al mismo tiempo las ideas de “universalidad” de la Razón y de “contingencia” del momento histórico. Y así surgieron también las tensiones entre Razón e Historia, con toda una serie de nuevos interrogantes filosóficos y políticos: ¿Es la Historia racional? ¿Tiene historicidad la Razón?

Las tensiones entre Razón e Historia se traducen (entre otras muchas formas) en la *crítica* de lo contingente histórico y positivo por lo *universal racional* y necesario. Así nació la “crítica” filosófica. Ya en Kant mismo

imperiales derivadas del griego y el latín (español, alemán, inglés, francés, italiano y portugués) y lenguas no imperiales, como si el nahuatl o el quechua fuesen lenguas libertarias (habría que preguntarle, en todo caso, a los tlaxcaltecas o a los aymaras).

<sup>4</sup> Conviene remarcar que esta caracterización de la modernidad es muy parecida a la de Habermas (HABERMAS, 2008).

se advierte esa tensión entre Historia y Razón, entre la conciencia histórica de su propia época y la idea de una razón universal ahistórica (Kant, 2007).<sup>5</sup> Pero la "crítica kantiana" es idealista. Y en esa misma senda idealista, luego Hegel pretendió anular esas tensiones identificando Razón e Historia.

Con Ludwig Feuerbach a la cabeza (que influiría tanto en el marxismo como en el anarquismo)<sup>6</sup> renació la "crítica", pero ahora en clave materialista y contra el propio idealismo, tanto religioso en particular como filosófico en general. Marx resumió metafóricamente esta vuelta a la "crítica" en clave materialista con la imagen del gallo galo revolucionario, que canta el amanecer de un nuevo día, opuesta al ave de Minerva (la lechuza) de Hegel, que recién vuela cuando el día ya ha terminado. Con esta simple figura retórica, Marx muestra no sólo su admiración por la Revolución Francesa, sino también la influencia del legado de la Ilustración en la formación de su pensamiento (Marx, 1996).

### III

Desde entonces, en el plano político, la "crítica" filosófica ha perseguido dos objetivos simultáneos pero separables:

1. mostrar que lo positivo histórico no es universal (es decir: es contingente, no es racional ni necesario, la Razón no ha advenido aún), y
2. encontrar al "sujeto" social actual en que pueda encarnarse la lucha por la realización de lo universal necesario (de lo racional).

Así como los revolucionarios de 1789 mostraron que el orden aristocrático-monárquico no era racional (y por lo tanto era ilegítimo y estaba destinado a ser superado), también sostuvieron que sólo el Tercer Estado (la burguesía) encarnaba a la Nación toda, es decir, era ella el "sujeto" histórico concreto cuyo interés coincidía con el universal racional (Sieyès, 1943). De modo análogo, el socialismo del siglo XIX pretendió mostrar que el orden burgués no era racional (y, por lo tanto, era ilegítimo y

<sup>5</sup> Foucault describe esa tensión dentro del pensamiento kantiano como la tensión entre una "analítica de la verdad" y una "ontología del presente". Cf. FOUCAULT, 2009.

<sup>6</sup> Tanto Mijaíl Bakunin y Max Stirner como Friedrich Engels asistieron a sus clases, y son famosas las 11 tesis que Marx dedicara a su filosofía.

contingente) y que el proletariado era ahora el “sujeto” histórico que encarnaba el universal racional por advenir (Marx, 1996).

Ahora bien, esas operaciones teóricas presuponen dos tesis en algún sentido contradictorias:

1. que toda idea y todo sentido tienen su historia (y, por ende, no pueden ser universalmente válidos, es decir, racionales), y
2. que la historia misma tiene un sentido predeterminado que traza su curso y la determina, o sea, que hay en algún lado un final del recorrido, un fin racional de la historia.

Es por la tensión entre esas dos tesis contradictorias que la invocación de la “razón crítica” ha servido tanto para destruir un *statu quo* como para postular algún modelo de orden alternativo. Pero cuando un nuevo *statu quo* reemplaza a otro y se apela a la “razón” para defenderlo, aquí la “razón” ya ha dejado de ser “crítica” para volverse conformista y conservadora. Podríamos ser más directos y decir, con Marx, que ya no estamos frente a la razón sino frente a una “ideología”. Y así, nuevamente, la “razón crítica” debe reiniciar su tarea en una nueva etapa.

Pero ¿es posible una “crítica” que no corra el riesgo de plasmarse ulteriormente en ideología de un nuevo *statu quo*? Esta pregunta resume, de alguna manera, los desafíos que Boaventura de Sousa Santos plantea al pensamiento poscolonial crítico.<sup>7</sup> Antes de esbozar una respuesta quiero detenerme un segundo en Foucault, autor con quien el pensamiento pos- y descolonial parece mantener “buenas relaciones de vecindad”.<sup>8</sup>

#### IV

En una entrevista del 25 de octubre de 1982 (Foucault, 1991), explicaba a su interlocutor que sus trabajos filosóficos se limitan a demoler lo exis-

<sup>7</sup> Esos desafíos serían: 1) ¿cómo pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social?; 2) ¿en qué medida la filosofía occidental es tan necesaria como inadecuada para ello?; 3) ¿cómo maximizar la interculturalidad sin caer en el relativismo cultural y epistemológico?; y 4) ¿cómo dar sentido a las luchas sociales sin dar sentido a la historia? Cf. SOUSA SANTOS, 2012: 356-359.

<sup>8</sup> La influencia de Foucault y de otros pensadores posestructuralistas franceses es más que notoria en los autores pos- y descoloniales, a pesar de los esfuerzos de estos últimos por querer mostrar una “genealogía” original e independiente del pensamiento greco-europeo-occidental. Cf. MIGNOLO, 2003.

tente sin proponer ningún modelo ni camino a seguir, pues siempre que los filósofos han hecho eso, sus ideas fueron luego empleadas para justificar órdenes sociales y políticos espantosos (como le pasó a Rousseau con el Terror jacobino o a Marx con el totalitarismo soviético).

Es por ello que Foucault desarrolla su método “genealógico”, que no es otra cosa que un intento de romper la dialéctica entre Historia y Razón abierta con la Ilustración (Foucault, 2004). En concreto, Foucault pretende desarrollar un discurso radicalmente historizante sin pretensión alguna de universalidad. Y para ello renuncia a los dos aspectos de la “crítica” tradicional que ya nombramos: renuncia a la idea de que la historia tiene un sentido que guía su curso, y renuncia a la pretensión de hallar en el presente a un “sujeto” capaz de encarnar lo universal por advenir.

Y creo que hace bien en renunciar a esos dos supuestos metafísicos de la “crítica” tradicional. Pero también creo que Foucault se equivoca cuando supone que renunciar a esos dos rasgos metafísicos de la “crítica” equivale a renunciar a toda *pretensión de universalidad* o racionalidad discursiva. En efecto, ¿cómo se podría mostrar la contingencia histórica de alguna institución positiva sin suponer ya-siempre alguna idea de universalidad? Universalidad y contingencia, como Historia y Razón, son dos conceptos que no pueden comprenderse uno sin el otro.<sup>9</sup>

Cierta *pretensión de validez* racional (o sea, de universalidad) es inherente a la pragmática de todo discurso (historiográfico, filosófico, científico, religioso, etc.). Por lo tanto, creo que no sólo no es deseable, sino que es imposible renunciar al *supuesto de universalidad* de la validez de cualquier discurso.<sup>10</sup> Es sólo desde ese supuesto que cualquier discurso –sea el de un Kant o el de un Waman Puma– puede ser, no sólo defendido, sino también criticado. Sin el supuesto de la *pretensión de universalidad* ni siquiera podría ensayarse ninguna traducción, ni podría pensarse la interculturalidad... ni siquiera la alteridad del “otro”.

La dialéctica inaugurada por la Ilustración entre Historia y Razón, entre contingencia y universalidad, permitió la aparición de conceptos como “Nación”, “clase”, “revolución”, “contrarrevolución”, “progreso”,

<sup>9</sup> Ver, en este sentido, las ineludibles y finas consideraciones que sensatamente efectúa B. de Sousa Santos (SOUSA SANTOS, 2012: 359-360).

<sup>10</sup> En este punto, parece que E. Dussel, a diferencia de Mignolo o de Castro Gómez, tiene mucha más conciencia que sus dos compañeros de ruta (cf. DUSSEL, 2009:20).

“retroceso”. Pero también permitió la aparición del concepto de “crítica”, y con él, la crítica de todos esos conceptos, incluido el de “crítica” mismo. Pero criticar la crítica es seguir haciendo crítica y, por ende, seguir dentro de la dialéctica entre Razón e Historia abierta por la Ilustración.<sup>11</sup>

## V

Ahora bien, dicho eso repito la pregunta anterior: ¿Es posible una crítica que no corra el riesgo de plasmarse ulteriormente en ideología?

Creo que sí, pero no renunciando a toda *pretensión* de universalidad en el discurso, sino suponiendo, como sugiere Boaventura de Sousa Santos, sólo una especie de “universal negativo” (Sousa Santos, 2012: 357),<sup>12</sup> es decir, un universal que acaso nunca se plasme, pero que funcione como un horizonte que siempre se traslada en la medida que avanzamos y que es precisamente lo que motiva el caminar. Un universal que sólo muestra que nada positivo (vigente) escapa a la contingencia y que, por ende, debe (o mejor dicho: puede) ser superado. Este universal racional es un recurrente y reiterativo “no” a toda dominación vigente, a todo *statu quo*.

En este sentido, el ideal anarquista, anarquista, precisamente, por ser negativo y no postular ninguna forma positiva de gobierno o dominación, sino precisamente el horizonte de una ausencia total de gobierno o dominación, encierra todo el *potencial crítico* que no puede contener ninguna otra tendencia del pensamiento social o político.<sup>13</sup>

## VI

Estos debates en torno a la razón y a la modernidad no son meramente teóricos, sino que tienen importantes consecuencias prácticas. Un ejemplo

<sup>11</sup> En esa corriente llamada pos- o descolonial parece haber (y esto no es más que una hipótesis personal) un intento por destemporalizar la crítica para espacializarla.

<sup>12</sup> Si no lo he comprendido mal, creo que esta posición coincide también con la de Alcira Bonilla (BONILLA, 2010: *in fine*).

<sup>13</sup> A mí, particularmente, me llama mucho la atención que el único pensamiento crítico moderno-occidental que Mignolo y Castro Gómez parecen conocer (al que respetan pero también se apresuran a despedir, con algunas pocas buenas razones pero con muchas ligerezas) sea el marxismo, dejando de lado a toda la tradición libertaria ubicada a la izquierda del propio marxismo. Explayarme en este punto excedería en mucho los objetivos de este breve escrito.

de ello puede hallarse en un artículo de Marcela Mollis con relación a la función actual de la universidad (Mollis, 2005).

Mollis parte del supuesto (trivialmente verdadero) de que “la historia de las universidades encierra la historia de la territorialidad de los saberes para transmitir y de los saberes para censurar”. Digo “trivialmente verdadero” porque la idea misma de “saber” (o “conocer”) implica la de su contrario, o sea, “no saber” (o “desconocer”), del mismo modo que la noción de “verdad” implica la de “falsedad”. Es claro hasta la obviedad que todo discurso con pretensión de veracidad (religioso, científico o filosófico) reclama para sí mismo cierta legitimidad o validez excluyente, y es claro también que la institucionalización de algún tipo de discurso (por ejemplo, a través de las universidades) significa en alguna medida la discriminación y marginación de otros. Esa discriminación o marginación de discursos alternativos puede provenir de diversas instancias, a saber, y desde arriba hacia abajo:

1. del poder político estatal (v. gr.: del partido que controle ocasionalmente el aparato del Estado);
2. del poder político académico (v. gr.: del sector ideológico que controle ocasionalmente el rectorado de una universidad, el decanato de una facultad o la dirección de un departamento de estudios), o
3. de la discrecionalidad del profesor a cargo de cada curso y de los estudiantes que elijan cursar con él.

En todos los casos (1, 2 o 3), alguien determina *qué se enseña y cómo, y qué no se enseña y cómo no se enseña*. Sin embargo, no es lo mismo dejar librada esa inevitable discrecionalidad a los propios profesores y estudiantes (la libertad de cátedra combinada con la libertad de elección de cátedra del nivel 3) que dejarla librada al poder político-académico (direcciones, decanatos y rectorados del nivel 2) o, peor aún, al poder político estatal (nivel 1). Al modelo que surge del nivel 3 le llamaré “modelo de autonomía y pluralismo”, y al modelo que surge del nivel 1 le llamaré “modelo de la subordinación política”. Como puede verse, entre ambos modelos hay una amplia zona intermedia de posibilidades y matices, pero podemos decir que el programa reformista de 1918 constituye un ejemplo claro del modelo de autonomía y pluralismo,<sup>14</sup> en tanto que el

<sup>14</sup> Ver el detalle del programa reformista del 18 en TÜNNERMANN, C. (2008: 84).

famoso discurso de Heidegger al asumir el rectorado de Freiburg (Alemania) en 1933 constituye un ejemplo extremo del modelo de subordinación política.<sup>15</sup>

## VII

Mollis parece sugerir una analogía entre la situación de la universidad en sus orígenes medievales y la actual: así como en la Edad Media la universidad estuvo al servicio de la formación de cuadros, o bien de la Iglesia o bien del Imperio, hoy parece estar al servicio de la formación de cuadros, o bien de las corporaciones del mercado capitalista mundial, o bien del Estado. Y el problema estaría aún agravado en nuestros países periféricos por la circunstancia de que el “régimen de verdad” que impera en la universidad es producido e importado acríticamente “desde el Norte”, recreando al interior de la misma las “relaciones de poder” geopolíticas y geoculturales del orden mundial actual. Así, Mollis puede plantearse la pregunta que en verdad le interesa: “¿Hasta qué punto estas nuevas relaciones de poder son compatibles con el deseo, la pasión, el legítimo interés por el saber, por la producción de los conocimientos y la difusión o la enseñanza de los mismos?” Obviamente, el modo de formular la pregunta ya sugiere una respuesta: el *legítimo interés por el saber, etc.*, es incompatible con esas *nuevas relaciones de poder*.

Aun aceptando que ese diagnóstico fuera correcto, creo que sería un gravísimo error inferir ligeramente de ello que nuestras universidades deberían inclinarse hacia un “modelo de subordinación política” para ponerlas al servicio de supuestas políticas estatales de desarrollo o “emancipación nacional”. Más bien considero que el *legítimo interés por el saber, etc.*, sólo puede asegurarse mediante el “modelo de autonomía y pluralismo”, incluyendo el principio que le es inherente de auto y cogobierno.

<sup>15</sup> Decía en esa ocasión Heidegger: “Para nosotros, la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de ciencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado”. HEIDEGGER (1996: 8-9).

En este sentido, es fundamental no confundir “sociedad civil” con “Estado” (confusión peligrosa que llamo “error totalitario”) ni “sociedad civil” con “mercado capitalista” (confusión también nociva que llamo “error neoliberal”). La sociedad civil es el ámbito de lo que Habermas llama “mundo de la vida”, es decir, de la cotidianidad comunicativa donde proliferan, circulan y se articulan discursos normativos, evaluativos y críticos que muchas veces se transforman en movimientos de protesta social que asedian y ponen en jaque tanto al sistema burocrático político-estatal como al sistema económico corporativo-capitalista (Habermas, 1998).

La misma Mollis se pregunta: “¿Quién es el nuevo usuario de las producciones académicas, la institución universitaria, el gobierno central, las agencias bancarias o la sociedad civil que demanda dicho conocimiento para su crecimiento y desarrollo cultural y social?”

Si bien a menudo, quienes pretenden evitar que la universidad sea un simple apéndice de las políticas gubernamentales incurrir en el “error neoliberal” y terminan defendiendo una concepción empresarial de la universidad, no es menos cierto que quienes pretenden evitar que la universidad sea una simple empresa ligada a las “agencias bancarias” incurrir en el “error totalitario” y terminan propugnando un “modelo de subordinación política”. Creo que sólo el “modelo de la autonomía y el pluralismo” (es decir, de la universidad pública, autónoma, pluralista, cogobernada) evita la engañosa dicotomía entre mercado y Estado, abriéndose a la permeabilidad de la sociedad civil de la cual ella misma pasa a ser parte cuando afirma su autonomía respecto tanto del mercado como del sistema político burocrático.<sup>16</sup>

Es claro que el “modelo de la autonomía y pluralismo”, precisamente por su propia autonomía y pluralismo, no garantiza que la universidad

<sup>16</sup> Como escribe Tünnermann refiriéndose a la autonomía universitaria: “Su conquista ha sido para el desenvolvimiento de las universidades y la aparición de la conciencia crítica, fundamental para el progreso de la sociedad en general. El régimen autónómico es indispensable para el ejercicio de esa función. Por eso, contra él dirigen sus primeros ataques las dictaduras retrógradas y los gobiernos empeñados en mantener el *statu quo* (...) Representa también la garantía indispensable de la libertad de cátedra, sin la cual no se concibe una auténtica enseñanza universitaria”. TÜNNERMANN (2008: 99).

y sus producciones académicas estén siempre necesariamente y en todos los casos al servicio del *crecimiento y desarrollo social y cultural de la sociedad civil*; pero al menos abre la posibilidad de que ello ocurra muchas o algunas veces. En cambio, parece mucho menos probable que ello ocurra en una universidad privada (empresa) o en una universidad políticamente subordinada. En todo caso, el camino para optimizar las relaciones entre universidad y sociedad civil consiste en asegurar y profundizar su carácter público, autónomo y plural para hacerla más permeable al mundo de la vida de los hombres de carne y hueso.

### VIII

Mollis dice haber detectado cuatro “pes” en los motivos que determinaron la creación de la universidad medieval: protección, privilegio, prestigio y pecunia. Y sostiene que en la universidad argentina actual, el diploma aporta el acceso a dos de aquellas cuatro “pes”: prestigio y pecunia; con la adicional circunstancia de que se ha debilitado “el *ethos*-gregario corporativo y el amor a la sabiduría o la actividad de enseñar y aprender”. Por ello, la universidad actual sería una “caricatura” de la universidad medieval, con todos sus defectos y sin ninguna de sus virtudes: apenas “rituales, credencialismo y acceso a cargos superiores”. Y concluye que hoy en día, “la escena universitaria que domina es la del profesor que dicta clase para un auditorio de copistas manuales, que aprenden que el conocimiento mana de la boca de una única autoridad (la del profesor), que saber es repetir, que el conocimiento no se descubre ni se discute ni se disputa, sólo se dicta, ¿será que las universidades están yendo hacia el pasado del cual vinieron?”

Una vez más, el modo retórico de plantear la provocativa pregunta sugiere ya la respuesta que Mollis tiene en mente. Y una vez más, ese modo vago y amplio de responder su propia pregunta con la pregunta misma puede resultar engañoso.

En primer lugar, Mollis confunde los motivos de creación de la universidad con las motivaciones personales de quienes participan de ella: los primeros son las causas políticas o sociales que determinaron o determinan la existencia de la institución; los segundos son las razones psicológicas, conscientes o no, que determinan la decisión individual de

estudiar o enseñar en la universidad. Claro que los motivos de la institución y las motivaciones de los individuos pueden coincidir, pero también pueden no hacerlo.

Pero, además, y en segundo lugar, los motivos que Mollis atribuye a la creación de la universidad medieval (centrada en la enseñanza casi exclusiva de la teología y el derecho) no parecen verdaderamente atribuibles a la universidad actual (donde se enseña desde derecho hasta arquitectura, desde psicología hasta ciencia política, desde economía hasta trabajo social, desde historia hasta filosofía). En todo caso, habría que ver los motivos de creación de cada carrera y las motivaciones individuales predominantes de cada uno de los varios claustros docentes. Es más: habría que ver en detalle el caso de cada asignatura en particular de cada carrera: por ejemplo, en la carrera de abogacía, sospecho que tanto los motivos institucionales y las motivaciones personales de los docentes y alumnos en la materia Derecho Comercial no son las mismas que en Derechos Humanos. Y lo mismo podría decirse en otras carreras y en cada una de sus asignaturas.

No sé cuál habrá sido la experiencia personal de Mollis en la universidad, pero supongo que no habrá sido muy positiva si puede escribir que “la escena universitaria que domina es la del profesor que dicta clase para un auditorio de copistas manuales, que aprenden que el conocimiento mana de la boca de una única autoridad (la del profesor), que saber es repetir, que el conocimiento no se descubre ni se discute ni se disputa, sólo se dicta”. Sin embargo, no parece darse cuenta de que es precisamente el pluralismo y autonomía de la universidad pública argentina lo que permite que junto a esos docentes que “dictan clase para un auditorio de copistas” haya también docentes e investigadores que fomentan el pensamiento crítico y cuestionador, como parece ser el caso de la propia Mollis, quien publica sus inquietudes (no muy claras ni definidas, por cierto) en una revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

## IX

No quiero decir con esto que no haya cosas que reformar en la universidad pública argentina. Pero entiendo que toda reforma debe ir en

el sentido de profundizar el “modelo de la autonomía y el pluralismo” inaugurado en 1918. Es más: ese modelo no ha sido históricamente generado “desde el Norte”, sino que es una de las pocas proyecciones sociales surgidas desde el Sur y exportadas internacionalmente.

Quisiera terminar con unas breves consideraciones personales sobre mi experiencia en la Universidad de Buenos Aires. Como estudiante, cursé en la Universidad de Buenos Aires dos carreras universitarias (abogacía, entre 1982 y 1987, y filosofía, entre 1992 y 2004). A lo largo de todos esos años he disfrutado o padecido, según el caso, docentes que dictaban, docentes que creaban, docentes que repetían, docentes que criticaban, docentes que desmotivaban, docentes que incentivaban, etc. Y como docente, soy profesor regular adjunto desde 1994, y puedo decir de mis colegas lo mismo que acabo de decir de mis profesores cuando fui estudiante.

Pero mi caso específico como docente reviste un matiz más interesante. Ocurre que soy un declarado anarquista, y mi condición de tal es bien conocida por alumnos y colegas de la Facultad de Derecho. Y no sólo puede resultar extraño que un anarquista sea docente de la Facultad de Derecho, sino que además se trata de un docente anarquista que tiene a su cargo la asignatura Teoría del Estado. Es claro que la teoría del Estado que puede dar un docente anarquista es una teoría crítica del Estado, del capitalismo y de la religión. Y sé que no soy el único docente de la Universidad de Buenos Aires en tal situación: aunque no sean anarquistas, muchos docentes de Derecho y de otras facultades de la Universidad de Buenos Aires presentan, desarrollan y discuten en sus clases perspectivas críticas y heterodoxas de su propia asignatura. Eso sería imposible en una universidad que estuviera volviendo al dogmatismo y al formalismo de la universidad medieval, como sugiere Mollis.

Suponer la posibilidad de un retorno (deseado o no, no importa) a la universidad medieval sólo puede ocurrírsele a quien comparte el diagnóstico de los llamados autores posmodernos que dan por clausurada la razón moderna, la historia universal y la Modernidad *in totum* como fenómeno exclusivamente europeo-imperial dominador. (No es casual que el escrito de Mollis esté encabezado con un epígrafe tomado de Derrida). Pero como bien ha señalado B. de Sousa Santos: “Es difícil

concebir una alteridad o exterioridad absoluta a la modernidad occidental, excepto tal vez en términos religiosos" (Sousa Santos, 2009: 349). Es decir, un retorno a la universidad medieval sólo sería posible si resurgiera el orden sociocultural sacralizado de la Edad Media; es decir: en verdad sería tan indeseable como imposible. En todo caso, la crisis de la razón instrumental moderna deja paso a una razón comunicativa y dialógica más moderna todavía por ser crítica y arraigar en la palpable diversidad del mundo de la vida moderna. El horizonte de la Modernidad no se clausura, sino que se desplaza (Habermas, 1990: 13), y la universidad actual ha de seguir el mismo camino.

## BIBLIOGRAFÍA

- BONILLA, A. (2010), "Filosofía y violencia", en *Revista Cuadernos*, N° 38, *Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas*, FHyCS-UNJu, pp. 15-40.
- CASTRO GÓMEZ, S. (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*, Colombia, Jigra de Letras, Universidad del Cauca.
- DUSSEL, E. (2009), *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- FOUCAULT, M. (2009), *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos.
  - (1991), "Verdad, individuo y poder", en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
  - (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1996), *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (2007), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en VV. AA., *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- MARX, K. (1996), *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México, Siglo XXI.
- MIGNOLO, W. (2003), "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto", en WALSH, C., W. MIGNOLO y A. GARCÍA LINERA, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

- MOLLIS, M. (2005), "La medievalización de las universidades actuales y la actualidad de la universidad medieval", en *Revista electrónica: Actas y Comunicaciones*, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, vol. I.
- SIEYÈS, E. (1943), *¿Qué es el Tercer Estado?*, Buenos Aires, Americalee.
- SOUSA SANTOS, B. (2012), *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI.
- TÜNNERMANN, C. (2008), *Noventa años de la Reforma Universitaria de Córdoba (1918-2008)*, Buenos Aires, CLACSO.

Fecha de recepción: 30-11-2013.

Fecha de aceptación: 17-2-2014.