



LA FRÁGIL UNIVERSIDAD

Seguido de derechos sociales,
deliberación pública y universidad

Hugo Herrera A.

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

LA FRÁGIL UNIVERSIDAD

LA FRÁGIL UNIVERSIDAD

Seguido de derechos sociales, deliberación pública y universidad

© Hugo Herrera, 2016.

Inscripción N° 269.874

ISBN 978-956-7015-49-8

Edición de 500 ejemplares, agosto de 2016

Editado por el Centro de Estudios Públicos, CEP, Monseñor Sótero Sanz 162,
Providencia, Santiago de Chile.

Derechos Reservados. Ni la totalidad ni parte alguna de este libro puede ser
reproducida sin permiso escrito del editor y el autor.

www.cepchile.cl

Diagramación

Pedro Sepúlveda

Diseño de portada

David Parra

Imagen de portada

“Viaje Luz”, 130 x 250 cms., de Fernando Cifuentes Soro.

Impreso en Andros Impresores, 2016

Hugo Herrera

LA FRÁGIL UNIVERSIDAD

Seguido de derechos sociales, deliberación
pública y universidad

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

A la memoria de Inés Moraga

Índice

| | |
|---|-----|
| Prefacio | 11 |
| Introducción | 15 |
| PRIMER ENSAYO: LA FRÁGIL UNIVERSIDAD | 23 |
| <i>Capítulo 1</i> La universidad como orden de poder vulnerable al poder | 25 |
| <i>Capítulo 2</i> La universidad como institución del uso público de la razón | 35 |
| <i>Capítulo 3</i> Condiciones externas del uso público de la razón | 53 |
| <i>Capítulo 4</i> La universidad como la institución del pensamiento de la excepción | 81 |
| <i>Capítulo 5</i> Condiciones de posibilidad del pensamiento de la excepción en la universidad | 101 |
| SEGUNDO ENSAYO: DERECHOS SOCIALES, DELIBERACIÓN PÚBLICA Y UNIVERSIDAD | 109 |
| Introducción | 111 |
| <i>Capítulo 1</i> Moralización | 115 |
| <i>Capítulo 2</i> Moralización política | 121 |
| <i>Capítulo 3</i> Idealismo moral en el origen y la historia | 147 |
| <i>Capítulo 4</i> La propuesta de Atria de un régimen universitario | 165 |
| Índice de personas | 187 |

Prefacio

ENCOMIABLE, EL LUGAR DONDE AÚN cabe hoy, en la época ansiosa del ruido y la palabrería, cuando todo parece un gigantesco, inacabable y burocrático trámite, una serie sin término de jugadas preestablecidas; hoy, cuando lo banal deviene uso y la administración regla, hallar todavía sosiego y silencio y vivir pudiendo escoger, no pocos de los que en ella habitan, las mejores horas del día para pensar y leer y conversar, gratuitamente, teniendo tiempo, gastando tiempo: para lo ocioso, lo inútil, lo que vale por sí mismo la pena, como la música, la amistad o las excursiones, es la institución de la que escribiré.

Abadía de los posmodernos, campo elíseo repentino en medio de las cadenas de tráfico y producción, claro quieto del bosque desde el cual nos asomamos al firmamento callando; allí donde hay asombro y esfuerzo aplicado tenazmente a la elucidación de las preguntas perennes y sin cuya formulación renunciamos a una existencia auténtica, eso es, a veces, cuando responde a su llamado, la universidad.

Aunque casi la han hecho desaparecer, ni la profesionalización, ni los embates del totalitarismo, ni la pérdida de sentido del hombre moderno, ni la prisa del movimiento, ni la masificación han terminado con ella. Ahí sigue; ahí sigue habiendo profesores y alumnos que se reúnen a investigar lo misterioso, a interpretar con rigor la sociedad, a entender los complejos fenómenos culturales y biológicos, a discernir las estructuras últimas —y tan extrañas— de la materia, a indagar en el fondo sin fondo del universo, en los arcanos del inconsciente, a comprender qué significa existir y comprender.

Un tenue ardor tenaz, una inclinación suave y resistente, una porfiada emoción delicada ata a los miembros de este no-lugar, la utopía de los que se resisten a ser completamente del mundo, los más débiles y a la vez los más fuertes: quienes casi nunca están preparados para triunfar en medio de los afanes cotidianos, son los que miran ahí a la cara la existencia y la interrogan hasta el final y beben lo terrible y hermoso de la vida a tragos largos, con método.

La universidad no es de este mundo mundano, sino que está a un lado de allá. O, más precisamente: para ser del mundo y fecundarlo con sus saberes y descubrimientos, sus interpretaciones e iluminaciones, sus mejoras e invenciones, ha de necesariamente salirse también de él, renunciar a él. Recién entonces, una vez realizada la existencia ociosa, vivido el tiempo cansino y solo dentro del cual cabe esperar la peregrina ocurrencia, el momento insólito en el cual esfuerzos repartidos adquieren sentido y dirección, luego, después, más tarde, invirtiendo el orden usual de lo urgente y lo fundamental, puede volcarse la universidad hacia la vida práctica y verter en ella algo distinto a una mera réplica de la pedestre negociada mundana.

Pero el mundo es poderoso y se apronta a asentar sus fueros, una y otra vez, a asegurar su conquista, la procedimentalización, la manipulación, la funcionalización, la programación, la virtualización, la globalización, la tecnificación, la planificación, la uniformización generalizante de todo cuanto existe, las comarcas y jardines, los paisajes sublimes, las altas cumbres —ya alcanzables para el GPS— las fosas abisales, el arte, la política, la vida entera, incluida la universidad.

En nuestro país la universidad ha logrado a veces cumplir su concepto. También aquí la modernidad y la posmodernidad, la política y la economía, han desplegado su instrumental. La universidad, la frágil universidad, esa utopía, ese lujo tierno, se halla —como siempre— bajo amenaza.

Debo reconocer una deuda perenne con Juan Manuel Garrido y Manfred Svensson, los otros autores de un libro que comenzamos a pensar y escribir hace cuatro años, titulado *La excepción universitaria. Reflexiones sobre la educación superior chilena* (Santiago 2012). Las consideraciones contenidas aquí recogen partes de aquel esfuerzo reflexivo conjunto —tomo, en algunos casos, distancia de él; en otros extendiendo las argumentaciones y explicaciones que se hallaban allá más embrionariamente— y vienen a ser como la continuación del amigable diálogo iniciado entonces, el cual aún no se detiene. Ambos leyeron, comentaron y observaron con detalle los ensayos que aquí se publican. Tesis del manuscrito se expusieron y discutieron en el Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, donde fui invitado por Eduardo Molina y Juan Manuel Garrido; en la Facultad de Derecho en la Universidad Católica de Chile, por invitación de Francisco Javier Urbina; en el simposio “Concepto e institucionalización de la universidad”, que tuvo lugar en el marco del “IV Congreso Nacional de Filosofía”, organizado por la Asociación Chilena de Filosofía, y en la mesa redonda “Democracia y educación”, en el coloquio “Cosmopolitismo, globalización, revueltas sociales”, evento a cargo de Aïcha Messina, realizado en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Leyeron todo el texto o partes importantes en él y formularon críticas y comentarios relevantes: Renato Bartet, Jacinto Gorosabel, Alicia Truffello, Pablo Ortúzar, Daniel Mansuy y Joaquín Fermandois. A todos ellos van mis agradecimientos. Asimismo, he de agradecer al Centro de Estudios Públicos, que acogió el libro en su programa de publicaciones, allí, especialmente, a Harald Beyer y Ernesto Ayala, así como a los evaluadores anónimos que revisaron el manuscrito.

Santiago, agosto de 2016

Introducción

LA EDUCACIÓN SUPERIOR HA ESTADO, de diversas maneras, en el centro del debate público chileno en los últimos años. En la discusión han intervenido algunas voces académicas y ella ha sido precedida de una movilización social importante. De lo anterior, el sistema político ha intentado hacerse eco y de tal suerte que la educación superior se vuelve nuevamente asunto legislativo. En ese contexto, me pareció pertinente analizar ciertos aspectos de la institución universitaria que considero significativos, atendiendo también a algunos de los argumentos más notorios que se han esgrimido hasta ahora en el debate.

El libro contiene dos ensayos. En el primero se trata de identificar algo así como las notas distintivas de la institución universitaria y cuáles son las bases en las que cabe esperar que ellas descansen. La determinación de las condiciones bajo las cuales la universidad es posible depende de qué entendamos por universidad, de cuál sea su carácter. Son, por ejemplo, fundamentalmente muy distintas esas condiciones si concebimos a la universidad como una organización de capacitación o transferencia de conocimientos, como institución investigativa, como instancia de crítica social y política o como una combinación de las anteriores.

Si se atiende a lo que ha sido y pretendido que sea la universidad, lo mismo que a sus realizaciones descollantes, se dejan identificar dos características definitorias. Lo son, en el sentido que si no se presentan, no existe la universidad. No hay universidad si se carece de espacio para el uso público de la razón y de algún grado de realización de ese uso, es decir, aquella actividad intelectual que

aspira a conocer y orientar la realidad basándose en observaciones y argumentaciones, y efectuada por y ante un grupo de personas aptas para comprender ese ejercicio de la razón. La universidad ha de encarnar el uso público de la razón (capítulo 2). Tampoco hay universidad si no existe en ella un campo para un pensamiento abierto a lo excepcional, a aquello que ya no se deja reconducir a las reglas y estándares usuales con los que se comprende y decide, y algún grado de realización de él. La universidad ha de encarnar el pensamiento de lo excepcional (capítulo 4). Tendré que justificar ambas características. Aunque son generalmente reconocidas, deben precisarse, especialmente porque entre ellas emerge una tensión: la razón, particularmente en su uso público, se halla atada a reglas, reglas de las cuales el pensamiento de la excepción requiere sustraerse.

Ambas características —realización del uso público de la razón y del pensamiento de lo excepcional— son difíciles de cumplir y le plantean a la universidad cotidiana, como entidad efectivamente existente, una doble exigencia. Las dos características, sin embargo, cuentan con lo que llamo garantías de su realización. Si se cumplen ciertas condiciones, la respectiva garantía opera y la exigencia, en cada caso, tiende a satisfacerse.

De ambas características de la universidad, de su lado, se siguen las mentadas condiciones con las cuales la universidad debe contar, para existir y dar base a la operación de las garantías aludidas. Si el uso público de la razón necesita libertad política y económica, vale decir, un campo parcialmente despejado respecto de las lógicas concurrentes del poder político y el mercado (capítulo 3), el pensamiento de la excepción exige la que podría llamarse libertad espiritual, cuyos alcances queda también por precisar (capítulo 5).¹

¹ Al mencionar las dos características definitorias de la universidad, notará el lector que estoy tomando distancia del uso que se hace en nuestro país de la palabra “universidad”, la cual es empleada para designar una serie de entidades educativas de nivel superior, en el sentido de que no son parte de la educación básica o media, pero que no encarnan en una medida razonable

El primer ensayo se inicia con un capítulo destinado a reparar en que la universidad es, en cierta forma y por al menos tres razones, un orden de poder. Ese orden de poder, sin embargo, es frágil, pues está expuesto, es vulnerable frente a los inmensos poderes seculares que la rodean y no dejan de alojarse también en su interior. De ahí se sigue que la instauración de las condiciones bajo las cuales es esperable que se realicen el uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional se encuentre siempre desafiada.

El segundo ensayo del presente libro está destinado a hacer foco en una publicación reciente de Fernando Atria: *Derechos sociales y educación* (Santiago 2014). Allí, él identifica dos sentidos valiosos en los que la universidad es pública: en tanto que la educación superior es derecho social (cf. 293) y en tanto que la universidad encarna la idea de un conocimiento independiente de lo que llama “agendas particulares” (301). La universidad se ubica, actualmente, en un contexto neoliberal, en el cual predomina el mercado y se dificultan o impiden los dos sentidos de lo público en la universidad. Un cambio que permita realizar esos dos sentidos de lo público, exige excluir la lógica del mercado en la educación superior, para lo cual Atria propone restringir coactivamente su operación y concentrar en manos estatales el poder de financiamiento universitario. El camino de avance del proceso depende de la dinámica política. La educación superior ha de volverse tema

el uso público de la razón o no realizan un pensamiento de lo excepcional o son más bien ajenas a ambos. No pocas casas de estudios superiores son entre nosotros entidades docentes de capacitación, de transferencia de conocimientos, formadoras de técnicos —y con todos los méritos que puedan exhibir en esas labores—, antes que universidades, no obstante que llevan su nombre. Esta aclaración parece menor, pero es muy importante, pues el uso de los términos “universidad” o “universitario” está tan extendido en el país, ellos se emplean para designar instituciones y actividades tan heterogéneas entre sí, que las observaciones que hago aquí sobre la universidad (en sentido estricto) podrían llegar a parecer curiosas o francamente impertinentes, de pretender, alguien no advertido, aplicarlas a todos los planteles —estatales o privados, más nuevos o “tradicionales”— a los que de hecho se les llama universidad.

de discusión pública. Atria trata, con su libro, de colocar el debate dentro de coordenadas bastante específicas: él es puesto bajo parámetros morales, que responden a ideales generales determinados, en un ámbito en el cual la verdad es cognoscible y la participación en la discusión exigible; en fin, incorporado en un proceso dotado de cierta necesidad histórica.

En el ensayo me dirijo a examinar las condiciones de lo público propuestas por Atria, así como la forma en la que sitúa el debate. Me parece que sus planteamientos dejan a la universidad en una posición vulnerable y podrían terminar menoscabando su autonomía y, con ella, sus posibilidades de realizar el uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional.

Los dos ensayos del libro pueden leerse de modo independiente, no obstante que están concebidos como una relativa unidad y existen algunas remisiones importantes entre ellos. En el primer ensayo, el capítulo 4 tiene una mayor dificultad, debido a la complejidad y abstracción del tema (el pensamiento de la excepción). Para simplificar un poco la exposición, pasé a notas algunos detalles de la argumentación. El capítulo 5 podría estar afectado por ese mismo problema, aunque en una medida menor.

Dada la extensión del libro, seguramente el lector perspicaz no esperará que en las siguientes reflexiones sea agotado un asunto tan complejo y extenso como el de la universidad. Antes que eso, se trata de la identificación, explicación y justificación de criterios que permiten caracterizar fundamentalmente a la institución, de condiciones bajo las cuales ella es posible, y de entrar en discusión con un texto que, a mi parecer, pone en dificultades la realización de aquellos criterios. Muchos temas son abordados escuetamente, otros son dejados de lado. No hay tampoco aquí propuestas pedagógicas u organizativas específicas, sino solo bases para posibles propuestas específicas. La razón de estas economías es privilegiar la visión de conjunto y la atención a los principios estructurantes de la universidad, cuestionados, hasta cierto punto, en el debate. Por

lo mismo, la consideración de la bibliografía está conscientemente restringida al mínimo y, salvo excepciones, se concentra en autores más bien clásicos.

El libro se articula a partir de un planteamiento central, del cual pueden seguirse propuestas más específicas, de talante pedagógico y organizativo. Tanto el carácter del planteamiento central como la posibilidad de inferir propuestas más específicas importan que el trabajo ante los ojos de los lectores tenga implicancias políticas.

El planteamiento central es, antes que un programa, algo más parecido a un anti-programa, en la medida en que él importa la relativización de un énfasis presente en cualquier programa. En ambos ensayos intento destacar el significado irreductible de la realidad concreta y singular sobre la que todo programa opera, así como la exigencia de reconocer una legitimidad de tal realidad, la cual resulta especialmente pertinente en el caso de la universidad.

Los programas son siempre esfuerzos por regularizar una realidad que es, a fin de cuentas, irregularizable. Esto se debe no solo a que la realidad sea defectuosa o porfiada. En su peculiaridad ella guarda posibilidades de despliegue y sentido que no son ni identificables ni descartables de antemano. En tales posibilidades, insondables pero efectivas, radica lo que llamo la legitimidad de la realidad concreta. De ella emana la exigencia de considerar en la comprensión y en cualquier impulso programático, las características y aspectos de la situación y su sentido. El énfasis programático y racionalizante importa el riesgo de acabar reduciendo o subsumiendo mecánicamente la existencia y, con ello, aquellas posibilidades de plenitud.

Ocurre que ningún programa racional, ninguna modelación abstracta puede abarcar adecuadamente la existencia concreta y la ambigüedad con la cual ella guarda posibilidades de plenitud. Ni un mercado purificado, pero tampoco —y como intentaré mostrar— un nudo proceso deliberativo, alcanzan por sí solos para

comprender de manera no reduccionista el carácter pletórico de la existencia y a los individuos, siempre únicos y siempre otros, que la habitan.

El planteamiento del libro apunta a reconocer esa insuficiencia de los modelos racionales y a rehabilitar para la comprensión humana las experiencias de sentido alcanzables en la existencia concreta y a los seres humanos que intervienen allí, así como a proponer una forma de comprensión y modos de organización institucional que permitan dar cuenta de ambos reconocimientos. Se trata de reparar en que toda forma de comprensión, si ha de ser justa y algo distinto al sometimiento, si ha de dar expresión a la existencia y develarla, antes que pasarla por la generalidad de la regla, queda puesta bajo el requerimiento de moverse en una cierta línea media entre lo abstracto y lo concreto, la regla y el caso. Si la instauración de dispositivos regulares, en definitiva, una institucionalidad, es un momento irrenunciable en las sociedades actuales, una, sin embargo, que esté hasta cierto punto quebrada desde un inicio y descansa sobre centros de impulsión concurrentes, parece ser un primer modo de dispersar los efectos más perniciosos de las racionalidades abstractas sobre la realidad concreta.

Este tipo de consideración está entramado en el origen y la existencia de la universidad. Ella emerge como una reflexión sobre la existencia, sus fundamentos y acerca de los alcances y límites de la racionalidad humana, teórica y práctica. Ella existe en la medida en que esa reflexión tiene lugar y es capaz de sobreponerse a lógicas concurrentes y persistir en la tematización de los alcances y límites de tal racionalidad. Ella entra en crisis —en crisis puntuales, pero también en crisis como institución— cuando predominan las dificultades para llevar a cabo tal tipo de reflexión en el contexto de sociedades crecientemente racionalizadas y de poderes que tratan de sumirla en lógicas acotadas.

Si la tensión entre las regularidades programáticas y el carácter concreto e insondable de la existencia afecta a toda compren-

sión humana, en el caso de la universidad esa tensión compromete su presencia y vitalidad en tanto que institución. No hay universidad allí donde no se logra quitar un ámbito de influencia a los modos funcionalizantes y generalizadores de racionalidad y, en el que, como desde un afuera, alcancen los investigadores a distanciarse, de tal suerte que puedan considerar, analizar y criticar tales modos.

Entonces el planteamiento central del libro, en la medida en que repara críticamente en la comprensión humana, la manera en la que ella se realiza y las condiciones de tal realización, sí puede servir de base a reformas para el actual sistema universitario chileno, las que quedan, aquí y allá, sugeridas. Ellas debiesen dirigirse hacia una división del poder social como condición de la división del poder universitario, así como a una distribución del poder al interior del sistema universitario, que incluya la repartición de su control y financiamiento, el reforzamiento del estatus de los académicos, una forma de gobierno republicana, y la consideración de las diversas tradiciones de pensamiento que operan, de maneras más o menos explícitas, en el contexto universitario nacional. El asentamiento del sistema universitario sobre bases como las indicadas lo deja de tal suerte abierto a la realidad concreta, a la novedad irreductible de la existencia, que puede esperarse en él —como trataré de exhibir— un despliegue efectivo del uso público de la razón y del pensamiento de lo excepcional.

PRIMER ENSAYO

LA FRÁGIL UNIVERSIDAD

CAPÍTULO I

La universidad como orden de poder vulnerable al poder

1. La universidad como orden de poder

EL SISTEMA UNIVERSITARIO ES UN ORDEN de poder. Todos los discursos sobre pluralismo, calidad de la educación superior, investigación, cohesión social, movilidad social, expansión de la cultura, ilustración, emancipación, desarrollo económico, formación de capital humano, etcétera, vienen a integrarse en un sistema en el cual, a fin de cuentas, se trata también de poder.

En la universidad no solo se produce investigación técnico-científica. Además, en ella se generan interpretaciones de la sociedad y allí se educan las futuras élites del país. Cualquier reforma de algún alcance al sistema universitario importa, por tanto, inevitablemente, que, junto con el rediseño del mapa del poder universitario y científico nacional, se redibuje el mapa del poder general en Chile.

Ya la misma investigación técnico-científica, no es puramente técnico-científica, sino que posee implicancias prácticas.¹ El ideal de una ciencia libre de valores ha sido develado hace tiempo como expresión de un interés no explicitado. La ciencia y la técnica se constituyen a partir de una búsqueda de cálculo y control de la realidad. Ella explica la aparición de disciplinas dirigidas a comprender esa realidad normalizadamente, centrando esfuerzos en “reconducir lo desconocido a lo conocido”. El afán de la ciencia normalizante —y la técnica— termina manifestándose, además,

¹ Remito, para lo que señalo en este párrafo, a algo que ya he escrito: H. Herrera, *Más allá del cientificismo*. Santiago 2011.

en resultados que son todo, menos neutrales: un mundo crecientemente disponible, previsible, manipulable, calculable, donde lo excepcional, lo misterioso, lo insondable sobre lo que está asentada nuestra existencia, es soslayado, marginado, reprimido.² Desde Friedrich Nietzsche (de quien es la cita de más arriba³) podemos

² La racionalidad científico-técnica descubre el mundo colocándolo delante nuestro solo bajo algunas de sus facetas, a saber: en lo que allí admite ser calculado y controlado. De esta manera, da pie a un incremento en las relaciones de dominio del hombre sobre la naturaleza, el cual, en la medida en que el ser humano es también natural, significa el incremento correlativo del dominio de él sobre sus semejantes. “La ciencia, en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un mundo en el que la dominación de la naturaleza es vinculada con la dominación de los seres humanos, y el vínculo amenaza expandirse como destino fatal sobre ese mundo como tal. La naturaleza, comprendida y dominada por la ciencia, reaparece en el dispositivo de producción y destrucción, que, a la vez que mantiene y mejora la vida de los individuos, los somete a los amos del aparato. De esta manera, la jerarquía racional se fusiona con la social”; Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston 1964, 166-167. La realidad, que gracias a la ciencia se vuelve calculable y predecible, luego mediante la técnica se hace manipulable, queda reducida a lo que Martin Heidegger llama “existencias” disponibles. Pero, con ello, el ser humano se divide. Por un lado es “señor de la tierra”, dueño de la naturaleza sujeta a sus herramientas y dispositivos. Por otro, sin embargo, se convierte él mismo también en objeto de dominio y control, es transformado en “existencias”; *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart 2000, 30. En la comprensión científico-técnica, la realidad concreta y plural de los entes es nivelada y todos ellos pasan a ser considerados existencias disponibles. La técnica como forma de trato dominante con las cosas y personas, nos cierra el paso hacia ellas mismas. En la existencia tecnológica, las posibilidades de acción se encuentran prefiguradas por el productor de los artefactos sobre los cuales el agente opera. El artefacto es completamente disponible y las posibilidades de ejecución que ofrece son predecibles y acotadas. Actuar en un mundo crecientemente artificial significa entonces actuar sobre una realidad progresivamente fabricada, planificada y en la que el misterio es de antemano excluido, el riesgo clausurado y la existencia pasa a convertirse en una línea sin término de jugadas calculables; la intensidad de la vida con las cosas mismas deviene plana y monótona sucesión de trivialidades. Actuar deja de ser acontecimiento, para volverse trámite, un paso, concebido con antelación, en una serie de pasos posibles.

³ Hay un texto de William Blake, en el cual se contiene, muchísimo antes, algo de esta idea: “Puesto que nadie, viajando sobre tierras conocidas, puede encontrar lo desconocido; entonces desde conocimiento ya adquirido el ser humano no podría adquirir más”; “All Religions are One”, en: *The Complete Poetry & Prose of William Blake*. Nueva York 1988, 1.

pensar con claridad en que la ciencia moderna aloja en su base un miedo a lo desconocido e indeterminado, que la técnica realiza luego como intento de suprimirlo. Un intento imposible, pues toda normalización se apoya en una indeterminación de la existencia que es insuprimible. En ese nivel fundamental, el del interés de la ciencia y la técnica moderna, ya se revela el sistema universitario como un sistema de poder. Hay también una *política* universitaria tras el proyecto científico-técnico y la formación consecuente de los profesionales, especialmente académicos. Sucede aquí lo que indica Ludwig Klages: “Tras el esfuerzo investigativo” —y docente agrego— “se encuentran, exigiendo y conduciendo, los fines de la humanidad” (*Mensch und Erde*. Berlín 2013). El sistema universitario es un sistema de poder que prefigura los modos de aproximación a la realidad.

Pero, además, el sistema universitario es un sistema de poder en al menos otros dos sentidos relevantes. Allí tienen lugar interpretaciones de la realidad, capaces de modificarla (de hecho, ya la misma comprensión científico-técnica es una interpretación de la realidad capaz —¡y sabemos hasta qué punto!— de modificarla). En la universidad intervienen cosmovisiones e ideologías y se goza del tiempo para dar forma a teorías y argumentos aptos para convencer a los pares y a los estudiantes. Es de sus aulas que ha emergido la crítica develadora de los intereses ocultos tras la racionalidad científico-técnica y sus efectos manipulativos y banalizadores (cf. por ejemplo, las indagaciones de Nietzsche, Weber, Schmitt, Heidegger, Marcuse, Henry o Habermas). Este mismo texto y casi todos los libros sobre la universidad en Chile, se han escrito en la universidad. En la universidad también se desarrolló una extensa lista de autores, que incluye a Kant, Fichte, Hegel, Popper, Adorno, Berlin y Rawls, de amplias repercusiones en la realidad política. Aunque en nuestro país no ha habido interpretaciones universitarias completamente autóctonas y capaces de construir masivamente la realidad, sí han existido

adaptaciones a la situación chilena, en algunos casos originales, de producciones intelectuales destacadas, mediante elaboraciones que han tenido influencia en nuestra historia política, social y económica.

El sistema universitario es además un orden de poder porque en él se educa a las futuras élites del país. La cantidad y cualidad de las cátedras en las áreas menos “técnicas” y más “humanistas”, “comprensivas” o “interpretativas”, su eventual distribución entre grupos heterogéneos o, al contrario, su concentración en conjuntos ideológicamente homogéneos, determinan la mentalidad y el talante de los que, luego de unos años, serán “los que mandan en Chile”. No conocemos hasta ahora una organización más influyente en la educación de los grupos dirigentes que la universidad. En la escuela y el hogar se forma el carácter del infante y el adolescente según ciertas visiones y hábitos, pero no se alcanza el nivel reflexivo al que cabe aspirar en la universidad. Las iglesias, las organizaciones iniciáticas y filantrópicas reconocen su insuficiencia relativa precisamente por el hecho de fundar universidades y participar en la vida y actividades de algunas de ellas. En un tiempo relativamente breve (cinco, seis, ocho años; compáreselos con los doce o catorce que dura la escuela), la universidad llega a incidir decisivamente en las mentes de quienes pasan por sus aulas. El proceso de construcción de élites no se realiza solamente por medio de la educación formal. La universidad es también el lugar donde los discípulos encuentran maestros y viceversa, donde se tejen real e inigualablemente redes sociales, comunidades de profesionales o de correligionarios.

2. Poderes externos e internos

Ese gran poder universitario no pasa desapercibido y desde siempre la sociedad mira atentamente a la universidad. Los dos grandes aglutinadores contemporáneos de poder social, el mercado y el Estado, buscan influir en ella, de diversas maneras.

El control de universidades privadas y el retiro de excedentes son formas comparativamente sencillas de incidencia del mercado en el sistema universitario. Existen modos más sutiles, como los estímulos que desde el mundo de la empresa se establecen para la actividad científica y tecnológica, orientándosela hacia la producción de patentes y resultados apropiables o, más en general, el incentivo hegemónico a una manera técnico-científica y manipulante de comprensión de la realidad, por sobre los saberes gratuitos o “inútiles”, las artes, las humanidades. El aparentemente inocente mecanismo de las donaciones puede operar como un dispositivo para apuntalar proyectos universitarios afines a los intereses de grandes grupos económicos o como instrumento para desviar o reblandecer la consciencia crítica que está llamada a ejercer la universidad, también respecto de las empresas, especialmente si, cual ocurre en Chile, muchas veces son parte de oligopolios o se hallan bajo el mando de muy pocos controladores finales. El financiamiento privado es relevante a la hora de dividir el poder de financiamiento (sobre esto volveré más tarde). Sin embargo, ha de existir claridad respecto a que, tal como el control completo o preponderante del financiamiento por parte del Estado, el del financiamiento por parte del mercado es una amenaza para la libertad universitaria.

El Estado y la política buscan influir, asimismo, en las universidades y acrecentar su control en ellas (cf. sobre esto, lo que diré más adelante, en los capítulos 3 y 5). Si la actividad política se realiza teniendo a la vista el interés general, el sistema universitario entra indudable e, incluso, legítimamente en su horizonte de problemas. Esta intervención puede, sin embargo, llegar a resultar perturbadora, como lo acredita nuestra propia historia reciente. Probablemente el caso más famoso entre nosotros, en lo que toca al intervencionismo del Estado y la política en la universidad, es el del filósofo del derecho Jorge Millas, víctima de la acción que ejerció en la loable institución la izquierda, primero, y la derecha,

más tarde. Su libro *Idea y defensa de la universidad* (Santiago 2012) está sintomáticamente articulado en dos secciones: “Antes de 1973” y “Después de 1973”; en ambas épocas la universidad se encontró bajo apremios venidos desde la lógica del poder político.

Al frente de una reforma del sistema de educación superior debe ponerse a la luz lo que muchas veces pasa desapercibido o se oculta: la universidad es campo de lucha y podría decirse, parafraseando a Carl von Clausewitz, que “la educación superior es la continuación de la política por otros medios”. La irrupción de poderes extrauniversitarios en la universidad acaba dañándola, impidiéndose o dificultándose el pensamiento libre. El daño termina siendo fundamental para la vida de la nación. Advierte Nietzsche que a las universidades “no estamos vinculados casualmente, no las llevamos sobre los hombros como un abrigo” (*Kritische Studienausgabe* I, 644-645); ellas conforman la identidad de quienes las habitan; en la época de la educación superior masificada —directa o indirectamente— la identidad de grandes grupos humanos. Impedir o limitar, según lógicas concurrentes, sus acciones más propias, el pensamiento, la contemplación, el uso público de la razón, termina perjudicando o pervirtiendo la vida cultural del pueblo.

No solo el Estado y el mercado son capaces de dañar la institución. La propia universidad es eventualmente apropiable para el juego de dinámicas de poder destructivas, generadas a partir de estilos o lógicas intrauniversitarias, que acaban dificultando severamente las búsquedas y tareas a las que está llamada. En la universidad operan, como un fenómeno originario, diversas “concepciones comprensivas del bien” (la expresión se la debemos a John Rawls), más o menos amplias. Ellas discuten entre sí y resultan, además de inevitables, en principio, y según veremos, valiosas para la conformación de un sistema universitario. Bajo ciertos contextos de organización del gobierno y el poder en la universidad, empero, es posible que acaben volviéndose hegemónicas y excluyentes.

Estas indicaciones sobre la influencia del poder en el sistema de educación superior no han de entenderse como expresión de un desconocimiento del papel de la verdad en el quehacer universitario. Al contrario: precisamente porque la misión de descubrimiento o desocultamiento es constitutiva de la universidad, resulta muy importante develar los mecanismos de poder que actúan sobre ella y en ella, que eventualmente la impiden. Poderes descontrolados terminan destruyéndola, frustrando su capacidad descubridora.

La universidad es una institución admirable, o puede llegar a serlo: constituirse en un campo abierto al libre y docto uso de la razón, a la contemplación y la consideración de la insondabilidad de la existencia, todo ello dentro de un marco organizativo que suspenda los penosos apremios de la realidad y la urgencia apabullante de los negocios humanos, y le dé a esas inquietudes vitales fundamentales alguna estabilidad y permanencia, los tiempos y espacios de gratuidad, tranquilidad y silencio requeridos por la observación y la reflexión.

Habrà que indagar en qué consiste el modo propio de existir de la universidad: en qué su actividad descubridora, sus aperturas. Dedicaré parte de estas consideraciones a esa labor. Pero, además, como la universidad está expuesta al poder, a ser abatida por el poder, es menester reflexionar sobre las condiciones que deben cumplirse, si ella ha de lograr existir en medio de las intensas dinámicas seculares. Por eso, parafrasear a von Clausewitz aquí no es cinismo, sino una mínima leal lucidez: recién la toma de conciencia respecto del poder que opera en el sistema universitario y alrededor de él, permite avanzar hacia una organización adecuada de la universidad en la cual sus labores más propias e insustituibles no resulten impedidas por la acción de aquél. Poner a la luz las dinámicas de poder externas e internas es el primer paso para emanciparse de ellas.

3. Dos características definatorias

La universidad, he indicado, se deja entender a partir de dos características. Son pensables otras más, pero sin esas dos su existencia deviene imposible. La universidad hace docencia e investigación, mas ellas deben cumplir con las características indicadas. No hay universidad cuando hay ausencia de espacio para el uso público de la razón y de algún grado de realización de él. Público es el uso de la razón que aspira a ser intersubjetivamente válido en la medida en que está fundado en la observación y la argumentación. La universidad existe en tanto encarna dicho uso. Tampoco cabe hablar de universidad si no hay un campo para el pensamiento de lo excepcional y algún grado de realización de él. Lo excepcional es aquello que ya no se deja reconducir a las reglas y estándares usuales, pero que opera, insoslayable, en el trasfondo de la realidad. La universidad existe cuando encarna el pensamiento de lo excepcional.

Esas dos características vienen a calificar la actividad docente e investigativa como universitaria. Dicho de otro modo: la universidad debe realizar docencia e investigación, pero ni toda institución docente es universidad, ni toda institución investigativa lo es. Se necesita, además, que la docencia y la investigación se realicen como expresiones del uso público de la razón y del pensamiento de lo excepcional. Un centro de capacitación hace docencia, pero no es universidad, un laboratorio farmacéutico hace investigación, pero no es universidad.⁴

Las dos características importan exigencias, a las cuales queda sometida la universidad real y concreta. Para existir, ha de responder a ellas. Las dos características cuentan con lo que llamaré

⁴ El uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional requieren ser realizados para que exista universidad. Llamarlos “fines” de la universidad puede resultar equívoco, pues la expresión incluye ciertos objetivos que se hallan desplazados hacia un tiempo futuro. Antes que meros fines, en este sentido desplazado, ellos son modos de acción, de una acción que ha de tener lugar en el presente.

“garantías” de su realización. Ellas son algo así como disposiciones humanas que operan en favor o bien del uso público de la razón o bien del pensamiento de lo excepcional, cuando se cumplen ciertas condiciones.

Esas condiciones que permiten la operación de las llamadas garantías, se definen por la respectiva característica de la universidad que depende de ellas. O sea, las condiciones de la universidad son condiciones del uso público de la razón y condiciones del pensamiento de la excepción o, dicho de otra forma: condiciones de la libertad política y económica, y condiciones de la libertad del espíritu. Si el ejercicio público de la razón requiere libertad política y económica, vale decir, un campo despejado tanto respecto del poder del Estado, los partidos y los intereses corporativos, cuanto de la influencia de los grupos económicos, el pensamiento de la excepción exige libertad espiritual, esto es, un ámbito en el cual, además de haber independencia respecto del poder político y económico, sea realizable un pensamiento abierto a la insondabilidad de una existencia cuyas posibilidades y maneras de emergencia no resultan ni deliberativa ni técnicamente clausurables.

CAPÍTULO 2

La universidad como institución del uso público de la razón

1. Sentidos de lo público

EXISTE CONSENSO EN LIGAR LA UNIVERSIDAD como institución con la noción de lo público. Dentro del reclamo de los estudiantes está el de “universidad pública”. “Público” se dice, empero, en varios sentidos. Resulta exigible abordar esta polisemia al determinar el carácter de la universidad y elucidar si, y de qué manera, ella es una institución de la que puede predicarse que es o ha de ser pública.

Hay dos sentidos principales en los que se usa la expresión “público” en la discusión sobre las universidades. “Público” alude ora a la *propiedad o control de la institución de educación superior* —entonces se habla de universidades fiscales o del Estado—, ora al *modo en el cual se llevan adelante los procesos y discusiones al interior de las diversas entidades y entre ellas*.

Quiero mostrar que el sentido de público como propiedad o control de una institución por parte del Estado es secundario o derivado: lo público fundamental, de lo cual depende este primer sentido de lo público, es lo público como *modo de actuar y decidir*.

En un texto clásico, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, Immanuel Kant entiende por “Publicum” aquel conjunto compuesto por seres humanos que, además de haber llegado a la edad adulta, son capaces de emplear su razón, y están dispuestos a hacerlo, por sí mismos y sin ayuda de otro, de manera independiente respecto de la tutela ajena (*Akademieausgabe* VIII, 35). Lo que caracteriza al *Publicum*, es la capacidad, desplegada por sus miembros, de hacer uso público de la razón, vale decir, un uso autónomo de ella.

Este uso de la razón se distingue severamente del parloteo, la opinión infundada, la mera manifestación de prejuicios o pareceres, incluso de prejuicios, pareceres u opiniones compartidas en un determinado momento por un gran número de personas. El espíritu de cruzada, el clamor de la calle, lo que se anda diciendo por allí, la caza de brujas, son compartidos por muchos, pero no necesariamente expresan un uso público de la razón. En el texto al que he aludido, Kant es cuidadoso en indicar que dicho uso público es el que hace un individuo ante el “Publicum” en calidad de conocedor, docto o erudito (“Gelehrter”), vale decir, a partir de un ejercicio riguroso del propio pensamiento aplicado a la materia de la que se trata (*Akademieausgabe* VIII, 37). El uso público de la razón apunta, entonces, a una actividad de reflexión apoyada en el conocimiento. Ese conocimiento admite, ciertamente, diversos niveles de profundidad, mas no la caída en el mero prejuicio o en las opiniones simplemente asumidas, pero no justificadas.

Como el *Publicum* es una multiplicidad de individuos, el uso público de la razón importa *visibilidad*, lo opuesto al secreto. Lo público es también aquí el *ámbito* en el que se puede hacer —y en el cual se espera que se haga— un uso libre y docto, o sea, con conocimiento, de la razón (cf. *Akademieausgabe* VIII, 37). La visibilidad de lo público le otorga a las opiniones un campo de resonancia: pueden ser recogidas, intercambiadas, difundidas. La visibilidad significa, asimismo, un disciplinamiento, pues su misma existencia impide la proliferación de determinadas opiniones. Existen algunas de ellas tan dañinas para otros seres humanos —o que parecen tan dañinas, peligrosas o abismales— que el solo hecho de exponerlas a la vista de muchos frustra o tiende a frustrar la pretensión de hacerlas valer o incluso de formularlas persistentemente y despierta la resistencia de los demás (cf. *Akademieausgabe* VIII, 381).¹

¹ En este momento escrutador del uso público de la razón radica no solo una virtud de él, sino un peligro, a saber, que dicho uso de la razón se vuelva, bajo ciertas circunstancias, la base de exclusiones injustificadas. Siempre podrá

Considerado desde una perspectiva política, el surgimiento de un campo público no es completamente pacífico. Los vínculos humanos admiten dos formas fundamentales: o de subordinación y mando, o de igual libertad. En la primera, el que manda es desigual respecto de quien está sometido a su mando, cuya libertad se halla disminuida en relación a la de aquél. Los vínculos de subordinación y mando restringen la libertad del subordinado e impiden la igualdad. Ambos —quien manda y el subordinado— tienen posiciones distintas al intervenir en la discusión. La existencia de la esfera pública, de un *Publicum* y del uso público de la razón, exigen contar con un ámbito en el cual los vínculos de subordinación y mando queden suspendidos. Vale decir: un campo donde se reconozca la libertad de los individuos para hacer uso público de su razón y la igualdad en ese uso. Si ese lugar de independencia y visibilidad, en cambio, no existe o no queda de alguna manera resguardado, deja de existir o se debilita lo público y todo cuanto ello implica.

Kant buscaba lograr esa igual libertad, bajo las condiciones de un absolutismo monárquico, distinguiendo en la prensa un ámbito posible para el uso público de la razón (cf. *Akademieausgabe* VIII, 36-37). En el tímido reclamo kantiano se evidencia que lo público surge históricamente de manera independiente respecto del poder estatal, e incluso enfrentándose a su intervención directa.²

decirse que la idea de uso público y la exigencia, contenida en ella, de dirigir las opiniones según un examen riguroso de los asuntos, limita este peligro. Sin embargo, no debe soslayarse que, una vez establecido el dispositivo de lo público como campo de visibilidad, las operaciones de exclusión devienen posibles, incluso bajo justificaciones insuficientes. Sobre esto volveré en el punto 4 del presente capítulo.

² “Se trata [...] de un ámbito que se constituye al margen y por oposición al Estado [...]. Esa forma de racionalidad que Habermas creyó detectar a partir del siglo XVII se desarrolló en los cafés, en la prensa, en los salones intelectuales y en las comunidades académicas; pero sin restringirse a la índole estatal de ninguna de ellas”; José Joaquín Brunner y Carlos Peña, “La dialéctica público/privado entre el medioevo y la globalización”, en: J. J. Brunner y C. Peña, *El conflicto de las universidades: Entre lo público y lo privado*. Santiago 2011, 54.

El pensamiento republicano y democrático ha vuelto difícilmente admisibles las monarquías absolutas, de tal suerte que el ámbito de los libres e iguales se ha ampliado decisivamente más allá de la prensa, hacia instituciones sociales de diverso tipo. También se ha reparado en que los vínculos laborales y las diferencias económicas dramáticas son base de relaciones de mando y subordinación, de modo que sistemas económicos en los cuales no se aseguren ciertas condiciones mínimas y razonables de existencia pueden dificultar dicho uso público.

Lo público requiere de la visibilidad, pero la visibilidad no coincide con el ámbito público. El mercado o la plaza son campos de visibilidad y las partes intervienen, en principio, como jurídicamente libres e iguales. El desempeño de estas instancias muestra que la visibilidad y el establecimiento de la igualdad y la libertad jurídica de las partes son condiciones necesarias, mas no suficientes del uso público de la razón. En ocasiones, en una plaza demasiado expuesta, la transacción desenfrenada o el ruido apasionado pueden terminar incluso impidiendo el tal uso público de la razón. El uso público de la razón no coincide con cualquier expresión visible de opiniones e intereses, pues requiere además, al menos cuando se trata de materias difíciles, algún recogimiento silencioso, algún espacio para la reflexión tranquila y ponderada, para el examen acucioso, la crítica serena, momentos en los que la palabrería o el tumulto dejen lugar al pensar. No hay que olvidar lo que decía Kant: hay uso público en su sentido propio cuando se argumenta en calidad de docto, erudito, conocedor (“Gelehrter”) en un determinado asunto. Esta inadecuación es especialmente relevante para la universidad, donde, precisamente, se trata muchas veces de abordar cuestiones de alta complejidad, algunas, quizás, las más complejas de todas. Las labores de investigación y docencia e incluso la toma de decisiones institucionales pueden verse afectadas de modo

negativo por la irrupción del asambleísmo en sus formas más intensas.³

La actividad que tiene lugar en la asamblea presenta al menos tres diferencias importantes respecto del uso público de la razón del que parece tratarse en la universidad. *Primero*, ella tiene usualmente lugar en un ambiente de presencia directa y una dinámica de urgencia e interpelación. *Segundo*, en la asamblea, el uso de la razón apunta a la acción, a conformar la existencia colectiva. El uso público de la razón en la universidad, en cambio, aspira a un ejercicio reflexivo, que requiere de una calma y un silencio incompatibles con la urgencia y el apremio por la decisión y el interés práctico que animan el debate en la asamblea política. *Tercero*, la asamblea incluye o puede incluir grupos de personas que no entren dentro de la categoría de eruditos, concedores o doctos, vale decir, personas sin familiaridad y saber en las diversas disciplinas universitarias y en la manera en la que ellas se llevan adelante. Una asamblea política no está autorizada, en principio, a excluir la participación en función de una ordenación jerarquizada de posiciones en virtud del conocimiento. Por lo mismo, ella entra en tensión con la universidad, donde una tal ordenación es indispensable.

De estas diferencias se sigue una advertencia sobre la necesidad de restringir las emergencias del asambleísmo, la deliberación política permanente, las exigencias perpetuas de estudiantes movilizados e incluso las formas más intensas del cogobierno en la universidad: ellas pueden terminar perturbando el sosiego dentro del cual cabe esperar un pensamiento nutrido, informado y penetrante.⁴

³ “En ningún sentido”, decía Jorge Millas, debe la universidad “convertirse en feria ni en plaza de Mercado”. Y advertía contra “[l]os que se empeñan en meter la plaza del mercado político dentro de la Universidad, esa plaza donde justo por no ser torre de marfil y sí plaza, más se pregona que se razona, y más importa el poder que la ciencia”: *Idea y defensa de la Universidad*, 79.

⁴ Sobre el gobierno universitario, cf. el capítulo 3 de este ensayo.

De su lado, no obstante que se distingue del uso público de la razón, la asamblea política requiere, empero, de él. La asamblea, como forma político-institucional mundana, solo puede existir y diferenciarse de la plaza como mercado o lugar de transacción de intereses, si realiza en algún grado el uso público de la razón, más precisamente: el uso público de la razón es un criterio, efectuado de la manera más plena esperable en el ambiente universitario, que permite determinar cuándo la asamblea alcanza el umbral mínimo de razonabilidad, más acá del cual la deliberación y los argumentos no existen en una medida suficiente como para decir que hay asamblea y no predominantemente mercado o agitada palabrería. Aquí se logra apreciar en qué sentido la asamblea política (y su carácter público) supone, en tanto que institución política, lo público como modo en el cual se lleva adelante el uso de la razón.

El uso público de la razón y la existencia de un campo en el cual él es realizable, permiten un ejercicio de examen y crítica no sometido, en principio, a las trabas de los vínculos autoritarios ni a la influencia excesiva de prejuicios, opiniones tradicionales y dogmas. Cabe, entonces, someter las pretensiones autoritarias, los prejuicios, las opiniones tradicionales, los dogmas, cuando concurren, al examen y la crítica, y dirimir cuáles de ellos son justificados, cuáles no lo son. Más allá de las dificultades que impone la tarea de alcanzar evidencias, sí son discernibles las opiniones simplemente afirmadas, o para las cuales no se dan justificaciones distintas de la indicación de gustos o preferencias personales o del mero hecho de una creencia o del hecho de una creencia compartida por varios o atada a una tradición, respecto de las opiniones que se apoyan en una justificación distinta a la simple alusión a esos antecedentes, como la referencia a ciertos hechos perceptibles sensiblemente o a acontecimientos históricos o a una elucidación teórica o la remisión explicada a las que se acreditan como condiciones necesarias de un hecho o tipo de hechos.

2. Disposición al uso público de la razón

Además de algún tipo de visibilidad, igualdad y libertad, el uso público de la razón exige que los individuos estén *dispuestos* a hacer empleo de ella. O, como dice Kant, tengan la “decisión y el valor” para servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro y asumir sobre sí las tareas de reflexión y estudio requeridas por un ejercicio autónomo de la razón. Recién entonces, cuando surge esa disposición y ella se extiende hacia un gran número de personas, emerge el *Publicum*.

Esta disposición a hacer uso libre de la razón implica la disposición correlativa a reconocer el uso libre de la razón ajena, o sea, a reconocer la igual libertad de todos quienes son aptos para intervenir en la reflexión común. Solo bajo condición del reconocimiento del uso libre de la razón ajena, se puede estar dispuesto a hacer libre uso de la propia. Si se desconoce el libre uso de la razón ajena, entonces lo que hay es simplemente la disposición a imponerse, a manipular más o menos sutilmente al otro, pero no a deliberar con él mediante el libre uso de la razón.

Si el uso público de la razón descansa en la mencionada *disposición* de valerse de la razón propia de manera autónoma, asumiendo las tareas de estudiar y criticar lo estudiado, y de reconocer a los demás y abrirse a sus opiniones emitidas en el uso libre de su razón, entonces el proceso de iluminación y descubrimiento que surge junto con tal uso de la razón depende de aquella disposición y, al contrario, dicho proceso y sus efectos se debilitan o desaparecen, para volverse al nivel de las opiniones no justificadas, cuando esa disposición es abandonada.

En la disposición al uso público de la razón se trata de una actitud *moral*. Recién luego de que ella ha sido adoptada, es posible que emerja efectivamente el ámbito apto para el uso público de la razón. Vale decir, el surgimiento de lo público como ámbito depende, en último término, de una disposición interna en el ser humano.

Aquella disposición al uso público de la razón y lo que él implica es, por lo mismo, en cierta medida, el *punto ciego* de la razón en su uso público. *Ella no puede imponerse y el uso público de la razón depende de ella.*

En tanto que ella existe, se supera la esfera del cálculo utilitario o mercantil, así como, en principio al menos, el campo de la acumulación de prejuicios, eventualmente expresado en asamblea. Pero el derecho y la política no son capaces ni de producir ni de reemplazar esta disposición por la cual superamos lo utilitario o mercantil y la atadura a los prejuicios. La norma o la decisión coactiva, la acción política como ejercicio del poder, son incapaces de *producirla*. La violencia, la amenaza, las presiones, son aptas para determinar conductas externas, pero no disposiciones morales o internas, las cuales son libres. La violencia, la amenaza, las presiones, alcanzan simplemente para una determinación por vía negativa: para producir la disuasión de los intereses concurrentes a una regla, pero no una adhesión y una actitud positiva respecto de ella.

El intento de producir esta disposición moral por medio de violencia, amenaza o presión es un acto manipulativo. El riesgo de manipulación aparece no solo en regímenes totalitarios, sino también en períodos tensos, pre-revolucionarios o ya revolucionarios, en los cuales la retórica y acciones de emergentes “guardianes de la luz” se hacen preponderantes. La manipulación incluye iniciativas de distinto talante y alcances. En todos los casos en los que se trata de obligar, por medio de amenazas, presiones o violencia, a un individuo a asumir posiciones morales, la acción acaba provocando miedo, humillación o sometimiento servil, mas no la respectiva disposición moral.

El ejercicio de la violencia o cualquier tipo de presión no solo es manipulativo. Además, importa abandonar la disposición al reconocimiento del libre uso de la razón ajena.

La organización jurídico-institucional no es capaz, tampoco, de *suplir* la ausencia de la disposición moral hacia lo público. Por

más oportunidades institucionales que se ofrezcan para la deliberación y la reflexión requeridas por el uso público de la razón, sin la disposición moral de marras, el ámbito deliberativo-institucional puede, de todos modos, devenir una plaza como mercado o agitada asamblea política.

Aun cuando se instaure jurídicamente un campo de visibilidad y se lo asegure, aun cuando se consagre y garantice la libertad y la igualdad de los individuos en el ejercicio de su razón, incluso cuando se establezcan condiciones económicas que les permitan a los ciudadanos participar en un pie de igualdad material razonable en las deliberaciones, aun así no basta todavía para que surja el uso público de la razón. Conocemos ejemplos elocuentes de lo contrario: de instituciones donde dichas garantías se han establecido y, sin embargo, es la negociación y la manipulación lo que sigue primando.

La pregunta ante la que resulta puesto el sistema universitario, entonces, es: ¿cómo lograr que esta disposición a lo público se realice? Sabemos, hasta ahora, cómo no lograrlo: forzándola; además de inútil, el esfuerzo es contradictorio, pues impide la disposición al uso público de la razón y el efectivo uso público de la razón, que siempre son libres.

3. Garantía del uso público de la razón

¿Queda algún camino que recorrer, fuera de los extremos de la manipulación y un simple abandono del problema del uso público de la razón? Pienso que sí. Esquemáticamente dicho: consistiría en una combinación de disposición moral y una institucionalidad adecuada.

Se necesita, ciertamente, una institucionalidad que favorezca el uso público de la razón: universidades liberadas de las ataduras del poder de intereses y prejuicios, sean estos los del mercado, sean los de una facción política hegemónica. Una institucionalidad

libre y estable requiere constituirse, cuanto menos, sobre la base de una *división del poder*. Ni el poder político ni el mercado deben controlar la universidad (sobre esto volveré con más detalle en el capítulo siguiente).

Dentro de ese ambiente libre *puede* desplegarse el uso libre de la razón. Que dicho uso *efectivamente* se despliegue no depende —ya lo hemos visto— del ejercicio de la fuerza, jurídica o política, sino que debemos aquí estarnos al surgimiento de una disposición moral.

Sin embargo, el uso público de la razón cuenta con una *garantía*. Si se consigue suspender las dinámicas del poder político y económico (cf. el capítulo 3) y producirse un ámbito correlativo para el uso público de la razón, entonces ese uso tenderá a verificarse.

Existe algo así como una inclinación humana a conducir la propia actividad —incluida la actividad teórica— según lo que resulta, para esa razón, correcto. Kant realizó un descubrimiento perenne al develar un poder espontáneo en la base del individuo y del cual emerge un “espíritu de una estimación razonable de la propia valía” y un “llamado de cada ser humano a pensar por sí mismo” (*Akademieausgabe* VIII, 36), los cuales se expanden, entiendo el filósofo, de propio impulso entre los seres humanos. El saber y el modo de aproximarnos a nuestra existencia, que realizamos por medio del pensamiento y la reflexión en conjunto con nuestros semejantes, iluminan de tal manera que se torna difícil el regreso a una etapa anterior, previa a aquella en la que se ha practicado ese ejercicio de descubrimiento. La inocencia no se recupera y si el embotamiento de la mente puede volver a hacer oscuridad y los prejuicios nos rodean por doquier, el principio de la luz se repliega, pero resiste, de suerte que basta una nueva ocasión, por más breve que sea, para su reactivación. En un régimen libre, organizado para la reflexión y el pensamiento, para el uso público de la razón,

donde habitualmente ocurren tales actividades, estas inclinaciones aparecen y alcanzan la estabilidad.

El ser humano es un ser de hábitos. El hábito del reconocimiento práctico mutuo que acontece entre los individuos en el uso público de la razón produce una *forma de existencia* favorable a ese uso y aquel reconocimiento. Es a ella a la que aspira la organización de la universidad: a ser una comunidad de académicos y estudiantes que empleen con habitualidad la razón, docta o distanciadamente, en ejercicios indagatorios y reflexivos.

4. Uso público de la razón, descubrimiento y límites

En el uso público de la razón tiene lugar una iluminación, parcial pero efectiva. No es que por medio de las justificaciones y críticas todos los prejuicios, atavismos y dogmas desaparezcan o se diluyan. No se trata aquí de un progreso lineal. Determinados dogmas, opiniones y prejuicios son, en ocasiones, reemplazados por otros que simplemente aparentan no ser tales. Sabemos que ellos resultan, hasta cierto punto, insuperables. Nos basta percatarnos de la carga semántica que asoma en cada palabra para constatar que nunca alcanzaremos la claridad plena y ausente de opiniones acrílicas: si queremos hacer luz sobre el significado completo de una palabra, hemos de emplear otras palabras, cuya carga semántica es, en principio, asumida y solo puede ser esclarecida mediante otras palabras, cuya carga semántica no controlamos, etcétera. En el descubrimiento hay también ocultamiento. Al descubrir, es mucho lo que tenemos que soslayar. Para dirigir nuestra atención a la ejecución de ciertos procesos de pensamiento y ya al enfocarnos en ellos, nos vemos exigidos a dejar otros de lado. Concepciones pensadas alguna vez luego no son actualizadas, quedan incluso escritas o se las repite, sin que se pueda volver a recuperar la vitalidad primera con que se las pensó. La ejecución actual del pensamiento difiere de la do-

cumentación de sus resultados. Ocurre además, que en muchos casos no parece haber, simplemente, criterios a la mano para dirimir una discusión. En otros tantos, aunque se cuenta con criterios, resulta difícil o imposible saber si ellos aplican o no a las situaciones, peculiares y cambiantes, así como a la singularidad de los individuos que existen en ellas.

Pese a todas estas dificultades, sigue siendo cierto que el uso público de la razón logra desatarnos, apunta a desatarnos de opiniones, dogmas, prejuicios sin mayor justificación, y a mantenernos conscientes en la diferencia entre aquéllos y las opiniones o juicios justificados. Es necesario resguardar, por ello, cual templo secular, el lugar para el uso público de la razón, favorecer y añorar la disposición de los ciudadanos informados a llevar adelante ese uso, especialmente la de los investigadores, de quienes cabe esperar el conocimiento docto exigible por un uso público más pleno de la razón: porque hay brutalidad y banalidad y cobardía y pereza, sectarismo e intentos de regresarnos a la dimensión de los solos atavismos y los nudos intereses.

El uso público de la razón tiene dos tipos de límites. Por un lado, en tanto las capacidades humanas de pensamiento y conocimiento son finitas, el uso público de la razón y el campo de visibilidad que lo garantiza no alcanzan para superar todo prejuicio y error. Aunque se logre establecer un ámbito de visibilidad y los sujetos se dispongan a hacer uso público de su razón, aún así, el error y el prejuicio siempre estarán también presentes, incluso cuando se piense que se avanza en un camino seguro desde las tinieblas a la luz. Reparar en que el camino no es recto, en que a cada paso, junto a la luz, hay tinieblas, es antídoto necesario contra el prejuicio progresista, especialmente en la universidad, donde se abordan asuntos de alta complejidad, difíciles de comprender, no pocos de los cuales requieren arduas investigaciones y elaboraciones conceptuales, muchas de las cuales han de terminar antes en el reconocimiento del hecho de que el conocimiento se

halla ante un límite, que en la experiencia satisfactoria de la luz y la evidencia.

Por otro lado, y esto tendrá importancia en los dos últimos capítulos, el sistema de la visibilidad y lo que podría llamarse una lógica generalizadora de la razón, tienen una forma que le impone límites al pensamiento. Si la razón humana fuese infinitamente poderosa y descubriese completamente la realidad, entonces bastaría asegurar un campo de visibilidad para que el escrutinio y la deliberación acertasen y el saber humano avanzara. Pero como la razón es débil, yerra y todo descubrimiento va acompañado también de ocultamiento, el asunto no transcurre tan felizmente, sino que el aseguramiento de un campo de visibilidad y la función de escrutinio que emerge con el establecimiento de ese ámbito, pueden convertirlo en el lugar donde se impongan las opiniones acostumbradas o los prejuicios extendidos. La razón, en tanto que se la vincula a su uso público, es incapaz de comprender plenamente la realidad y lo hace, necesariamente, de modo discriminante, porque es una razón generalizadora.⁵ Lo válido para la razón en su uso público es aquello que resulta admisible para toda razón. Junto con saber ya que la razón es falible (y la expresión “toda razón” puede aludir a un error generalizado), lo admisible para toda razón es difícilmente compatible de manera plena con la realidad. Al contrario, la universalidad de la razón está en tensión, por principio, con la singularidad de los individuos y la peculiaridad concreta de las situaciones. Cada individuo es único e inabordable, en último término irreductible-

⁵ La razón, de la manera en la que la entiende Kant, es generalizadora por sí misma. Ella busca los principios —generales— de lo que se le presenta como condicionado (cf. *Kritik der reinen Vernunft* A 307 s./B 364). Es, en último término, tanto en la teoría como en la praxis, una facultad pura, independiente de condicionamientos empíricos, vale decir, en el sistema kantiano, universalizante. En cierto modo, la forma de la publicidad se guarda en la forma misma de la razón. Por eso, cuando Kant llama a pensar por uno mismo, no deja de estar llamando a pensar lo válido para toda razón.

mente oculto para los demás, salvo en experiencias íntimas con sus más cercanos (y aún así, hay una parte que queda siempre oculta, también para él mismo). Cada situación concreta posee, de su lado, un carácter peculiar, un significado que se logra captar solo cuando se la experimenta. Esa intimidad e interioridad de la vivencia subjetiva, esa novedad irreductible de la experiencia, y las posibilidades de experimentar sentido que ella importa, quedan fuera de las fórmulas generales.⁶ Esto lo veremos con algún detalle cuando abordemos el pensamiento de la excepción (cf. el capítulo 4): no es de un modo universalizante como podemos comprender lo que está allende todo género, más allá de toda objetividad. Asumir sin límites a la razón en su operación de deliberación pública puede, entonces, por dos vías, conducir a la exclusión de la singularidad de los individuos y la peculiaridad de las situaciones: en tanto que es falible y en tanto que es generalizante, vale decir, resistente a lo excepcional.

Puesto el hecho de los límites de la razón en su uso público, lo más adecuado y justo parece ser combinar ponderadamente el ideal del uso público de la razón con amplios márgenes de pluralismo y la distribución del poder en los ámbitos sociales. Dado que en la universidad, como ámbito social, ese uso público de la razón se encuentra expuesto de manera especialmente intensa a problemas que exigen de indagación, estudio y reflexión, y que, además, en ella se debe compatibilizar el uso público y docto de la razón con el mentado pensamiento de lo excepcional, la advertencia respecto de una consideración ponderada de ese ideal del uso público ha de aplicarse a ella con cuidadoso vigor (sobre esto volveré también en el capítulo 4).

⁶ En el proceso deliberativo, la experiencia única del individuo respecto de sí mismo y la apertura originaria al otro, lo mismo que la peculiaridad concreta de las situaciones, son admitidos en tanto que se los reduce y expresa en conceptos generales. La singularidad e intensidad propia de estas vivencias tienden a quedar fuera de la consideración.

5. Uso público de la razón y concepciones comprensivas del bien

Un asunto relevante al hablar del uso público de la razón es el de las “concepciones comprensivas del bien”. La expresión, tomada de John Rawls, parece más adecuada que la frecuente referencia a “doctrinas particulares” o designaciones análogas. La noción de “doctrinas particulares” se inclina a resolver de antemano, por la vía casi del cálculo mental, la cuestión de la eventual tensión con el uso público de la razón, en la medida en que lo público parece entonces ser lo opuesto a lo particular. La noción “concepciones comprensivas del bien”, en cambio, incluye visiones del mundo en las que se adopta alguna decisión interpretativa, como, por ejemplo, el laicismo o el cristianismo, el cierre o la apertura religiosa, el socialismo o el liberalismo, pero de tal manera que no se circunscribe en ellas excesivamente la realidad, ni se excluye el examen racional, al grado de que pueda llamárselas expresión de perspectivas puramente particulares. Existen concepciones comprensivas del bien que son “razonables” (como señala Rawls) o compatibles con el uso público de la razón y con el ámbito de visibilidad dentro del cual cabe esperar dicho uso público.

Entendida en este sentido, la noción de “concepciones comprensivas del bien” alude a un fenómeno inevitable en el ámbito de visibilidad pública, incluida la universidad. Sucede que la dimensión dentro de la cual se hace uso público de la razón y el uso mismo de esa razón están afectados siempre por la presencia de tradiciones de pensamiento. Ellas intervienen y hasta cierto punto juegan un papel constitutivo del campo público, determinándolo como un ámbito dotado de diversidad y complejidad de discursos mayores que las del campo privado. Desde esas concepciones comprensivas los individuos obtienen las herramientas hermenéuticas para entender la realidad, desde allí comienzan a intercambiar opiniones sobre ella, a reflexionar y deliberar.

El carácter inevitable de la presencia de estas concepciones comprensivas en la esfera pública y en la universidad, importa que cualquier intento de suprimir tal presencia no tenga otro desenlace que el predominio de alguna o algunas de ellas. Habida cuenta de los límites del uso público de la razón, no contamos tampoco con un criterio seguro que nos permita saber justificadamente en todos los casos de duda qué se debe o no marginar del ámbito universitario.

Estas concepciones no son solo inevitables, sino que, cuando son suficientemente reflexivas y se dejan integrar en la discusión pública, resultan valiosas, también en la universidad. Ellas dotan de vitalidad al ámbito público y al uso público de la razón, en la medida en que permiten que dicho ámbito se configure a partir del intercambio entre perspectivas diversas, constituyéndose lo público así en un campo de argumentación y reflexión efectivamente denso, complejo, multiforme, distinto al sonido monocorde del pensamiento único.⁷

Su reconocimiento —antes que la asunción de una neutralidad que no se da en la existencia humana— parece ser el mejor camino para lograr que un fenómeno insuprimible sea aprovechado para garantizar —y de maneras pertinentes— un pluralismo eficaz del ámbito público, que no se cierre excesivamente, bajo la idea de una razón progresista o reaccionaria a la exigible complejidad de la vida colectiva y los procesos de diálogo que la dinamizan.

Las instituciones universitarias, incluidas las casas de estudio estatales⁸, han estado y están influidas por concepciones compre-

⁷ Hannah Arendt indica que “la realidad del ámbito público”, a diferencia de la vida económica o doméstica, “radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los cuales el mundo en común se presenta a sí mismo, y para la cual no puede ser ideada ninguna medición o denominador común”, debido a que “aunque el mundo en común es el suelo de reunión común de todos, los que están presentes tienen distintas ubicaciones en él”; *The Human Condition*. Chicago 1958, 57.

⁸ Piénsese en el Consejo de Instrucción Pública y en la influencia de pensadores como Diego Barros Arana o Valentín Letelier. Al Consejo de

hensivas del bien. En varias universidades del Estado, por ejemplo, existe una tendencia predominante, que podría ser calificada como laica y de centro-izquierda. En varias de las universidades privadas, de su lado, hay cercanía con posturas cristianas o neoliberales.

Si el Estado asume, además, para sus universidades —de derecho— un cierto conjunto de principios comprensivos que constituyen el marco de referencia para ellas y sus académicos⁹, tampoco parece inconveniente, sino adecuado para la existencia de un ámbito público eficazmente complejo y plural, que los privados estén facultados para fundar y mantener universidades que definan marcos de referencia vinculados a principios comprensivos.¹⁰

Instrucción Pública, de amplísimas facultades, Abdón Cifuentes lo llama “fortaleza inexpugnable” de los radicales laicistas (*Memorias*. Santiago 1936, II, 350-359) y Alejandro Venegas dice: “Hay un partido, el Radical, que cree que todos los puestos de instrucción están indicados, como decimos en la jerga médica, para sus conmlitones”; *Sinceridad*. Santiago 1910, 87. Carlos Ubeda, comprometido defensor de Valentín Letelier, sintetiza su influyente propuesta pedagógica: “1° El Estado debía tener bajo su dirección toda la instrucción pública i no delegarla por ningún capítulo en corporaciones particulares. 2° La instrucción debía tener como fin formar la unidad nacional... hacer concordar todos los espíritus en un mismo ideal. ... 3° Para alcanzar esa comunidad de voluntades, la instrucción debía fundarse en la ciencia positiva”; “Bosquejo de la labor pedagógica de don Valentín Letelier”, en: *Anales de la Universidad de Chile* 2 (1924), 688.

⁹ Los elogiados estatutos de la Universidad de Chile, por ejemplo, establecen que ella asume “la formación de personas y la contribución al desarrollo espiritual y material de la Nación” (art. 2); “la formación de personas con sentido ético, cívico y de solidaridad social; el respeto a personas y bienes” (art. 4); que entre sus tareas está “contribuir con el desarrollo del patrimonio cultural y la identidad nacionales”; que ella “responde a los requerimientos de la Nación constituyéndose como reserva intelectual caracterizada por una conciencia social, crítica y éticamente responsable y reconociendo como parte de su misión la atención de los problemas y necesidades del país”; que “postula el desarrollo integral, equilibrado y sostenible del país, aportando a la solución de sus problemas desde la perspectiva universitaria, y propende al bien común y a la formación de una ciudadanía inspirada en valores democráticos, procurando el resguardo y enriquecimiento del acervo cultural nacional y universal” (art. 3).

¹⁰ Cf. para esto, aunque con las modificaciones del caso: J. M. Garrido, H. E. Herrera, M. Svensson, *La excepción universitaria*.

Así se favorece la distribución efectiva del poder en el campo universitario.

Tal como el ideal del uso público de la razón ha de ser admitido ponderadamente, luego de que se repara en sus límites, a las concepciones comprensivas del bien se les debe exigir un *nivel mínimo de razonabilidad*, expresado en la disposición a presentarse de buena fe y persistentemente al escrutinio y la deliberación públicos. Concepciones comprensivas del bien a tal punto restringidas, que devengan incapaces de presentarse al escrutinio y la deliberación aludidos, no son compatibles con el ideal ponderado del uso público de la razón. Las instituciones universitarias, en tanto que colocadas bajo la exigencia del uso público de la razón, han de quedar expuestas a él de manera permanente. Asimismo, deben hallarse sujetas a criterios institucionales, todavía por especificar (cf. el capítulo siguiente), que permitan compatibilizar su presencia con la libertad académica y niveles de participación razonables de los profesores en el gobierno de la universidad.

Lo que me interesa recalcar es la inevitabilidad y el carácter valioso de estas concepciones en la conformación de un sistema universitario donde exista un efectivo uso público de la razón. En un Estado como el chileno, centralista, concentrado y politizado, la distribución de poder que se logra por la vía del reconocimiento ponderado de esas concepciones puede ser, según veremos (cf., también, el capítulo siguiente), un factor decisivo para garantizar la efectiva libertad requerida por el uso público mentado.

CAPÍTULO 3

Condiciones externas del uso público de la razón

1. Resguardos jurídicos y división del poder

EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN REQUIERE de visibilidad y de libertad e igualdad. Solo en un ámbito en el cual las partes se encuentran como libres e iguales, vale decir, donde la subordinación y la fuerza son suspendidas, puede terminar primando el peso de los argumentos. Es dentro de un contexto en el cual hacer uso público de la razón es factible, que cabe *esperar* la emergencia de una comunidad universitaria en la cual exista la *disposición* a realizar ese uso público.

Para la generación de ese contexto en el ámbito universitario, una condición necesaria son los resguardos jurídicos suficientes a efecto de que se vuelvan practicables las actividades de docencia e investigación bajo las reglas del uso público de la razón. Entre ellos destacan la libertad académica y un régimen de autonomía institucional. Sin embargo, la igual libertad de la razón requiere, además de estos resguardos jurídicos, apoyarse en una cierta *mecánica política y material*. Vale decir, las condiciones institucionales no se agotan en el estatuto jurídico de la universidad, sino que descansan también en relaciones de poder.

La norma jurídica es, en definitiva, impotente frente al poder. La libertad del individuo no depende tanto de los dispositivos jurídicos como de la efectiva división y radicación del poder en manos distintas.¹ A esa división del poder contribuyen eventual-

¹ La metáfora de las manos alude a centros de impulsión. De nada sirve un poder radicado en titulares carentes de espíritu y motivación, que no están interesados en conducirlo.

mente las elaboraciones normativas, que, si están suficientemente bien pensadas, permiten desencadenarla. O más precisamente: la instauración de una división del poder se formaliza gracias a un vocabulario jurídico, por medio de normas, pero la constitución de un orden de poderes es siempre, en definitiva, la organización, gracias a un poder previo y activo (constituyente), y a través de un lenguaje normativo, del mismo poder. Es entonces que el poder —y la correlativa libertad— puede quedar asentado o arraigado sobre un sustento eficaz.

2. La mecánica del poder

Fue Montesquieu quien expuso, dentro de un contexto moderno, con especial nitidez, la que cabe entender como una mecánica específica del poder. Él muestra que su división significa, junto con su limitación —gracias a los frenos mutuos que surgen de la oposición de poderes diferenciados—, un incremento correspondiente de la libertad de los individuos que se encuentran bajo él. La división del poder coincide con el correlativo aumento del poder individual y la libertad; la concentración de ese poder con la disminución de éstos (cf. *De l'esprit des lois*, vol. I, libro XI).

Esta relación entre el poder y la libertad requiere que la división del poder logre generar un equilibrio entre los poderes divididos. Deben conservarse poderosos para ser capaces de subsistir y actuar en la dinámica de los poderes, sin quedar anulados. Si se alcanza la situación de equilibrio, ella coincide con grados importantes de neutralización de los poderes y sus efectos más perniciosos. Es entonces que resulta esperable una expansión del campo de la libertad de los sometidos al poder.

La división del poder se enfrenta a un límite relevante. El programa de una división infinita del poder es atrayente, mas debe ser rechazado, pues no conduce necesaria ni preponderantemente a la, en principio, esperable ausencia de poder, sino a la aparición

de nuevos poderes. El vacío de poder es llenado por otro poder. La libertad práctica es siempre también un poder. El ideal anarquista tendría que realizarse como una transferencia del poder hacia el individuo, pero en donde la repartición del poder acabase siendo igualitaria. Y esto es, precisamente, lo que resulta difícil que acontezca, pues la repartición igualitaria del poder ha de lograrse respecto de individuos que son heterogéneos entre sí e imprevisibles. No es descartable que el ávido de dominación y reconocimiento, dotado de capacidades físicas y medios sobresalientes, termine por imponerse sobre sus semejantes, o que grupos de privados sometan a otros grupos de privados.² Debe haber siempre un mínimo de poder social, si no se quiere que la división del poder devenga caos. Pero para que el individuo no sucumba bajo el peso del poder, para que la libertad no se vea constreñida hasta el punto de volverse nominal, se requiere dividir el poder tanto como sea razonable. Entonces es esperable que se desencadenen las fuerzas del pensamiento aplicadas al uso público de la razón, especialmente en las labores de enseñanza e investigación.

3. Modos de dividir el poder

La división del poder social admite diversos caminos. Ella debe considerar a la política y la economía como dimensiones fundamentales, que tienen expresión institucional en el Estado y el

² El ser humano es constitutivamente, en cierto modo, una diferencia, no solo con los demás, sino también consigo mismo. La consciencia importa un necesario distanciamiento entre quien piensa y lo pensado, entre el cognoscente y lo conocido. Luego, el individuo tiene, ya en su interioridad, una distancia consigo mismo, en virtud de la cual puede someterse a sí mismo a examen y juicio, reflexionar sobre sí, evaluarse, objetivarse, estar en paz o disgustado e intranquilo con los modos en que actúa y vive. El conflicto, la duda, la crítica, la intranquilidad, la objetivación, incluso la manipulación, no se limitan a la relación del individuo con sus semejantes, se hallan ya en él. Esa diferencia y cuanto emana de ella son las verdaderas raíces de su distancia y conflictividad con los otros; cf. sobre esto, lo señalado en el capítulo 3 del segundo ensayo.

mercado. Si se consideran estas conformaciones, se presentan tres modos básicos de división del poder social: entre el Estado y el mercado, dentro del Estado y dentro del mercado.

Al interior del Estado existen, a su vez, varias maneras de dividir el poder. La más conocida es la recogida por el propio Montesquieu, que considera tres centros de poder según las funciones generales que el Estado realiza: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Una segunda forma de división del poder al interior del Estado es la que separa de la dependencia directa del gobierno ciertas áreas funcionales específicas, las que son vueltas asunto de organismos autónomos por la vía de la descentralización. Una tercera forma de dividir el poder es la que atiende no ya a la multiplicidad funcional, sino a la multiplicidad territorial y poblacional de la unidad política. El federalismo, que reparte competencias y recursos entre el Estado central y los Estados miembros, o el regionalismo político, son las variantes más conspicuas de este modo de división. Una cuarta forma de dividir el poder estatal es la que descansa en la distinción entre funcionarios partidistas y funcionarios profesionales o de carrera. La existencia de una burocracia profesional vigorosa y dotada de un espíritu de cuerpo y un *ethos* específico, importa una barrera a las pretensiones más exaltadas de grupos partisanos en el gobierno del Estado y permite irlos incluyendo en maneras institucionales de comprender y realizar la acción política.

El Estado es necesariamente un orden de autoridad, en el que, al final del día, alguien decide y esa decisión queda amparada por un aparato coactivo. Las divisiones del poder al interior del Estado son insuficientes si él conserva el control de todos los ámbitos de la vida humana.³ Incluso en los regímenes totalitarios, nunca es un solo individuo el que decide todos los asuntos. Junto al gobierno se hallan las fuerzas armadas, algún tipo de administra-

³ Esto es algo que el propio Montesquieu reconoce, por eso agrega a la división política del poder del Estado la radicación de los distintos poderes en fuerzas sociales diversas.

ción de justicia, el partido, un cuerpo legislador. Lo que en verdad les hace totalitarios no es solo la mayor concentración del poder estatal, sino la omnipotencia de ese poder estatal, es decir, que en ellos el poder político controla el poder social; que la sociedad —la economía, la cultura, la vida comunitaria— se encuentra intervenida por un Estado, de su lado, concentrado.

La existencia de un campo de libertad adecuado para el uso público de la razón parece exigir, entonces, además de las divisiones del poder al interior del Estado, asentarse en resortes económico-sociales. Los ciudadanos, en tanto que agentes económicos, pueden estar provistos con poder o privados de él. Si se reconoce el mercado y la propiedad privada, se está reconociendo, en principio, a los ciudadanos poder económico. Si se desconoce el mercado y la propiedad privada, se está restando a los ciudadanos de ese poder, el cual resulta concentrado en el Estado y sus sistemas de decisión.

La sustracción de una parte significativa del poder económico al Estado, mediante la distribución de él en el Estado y el mercado, se enfrenta a una eventual objeción. Si la esfera estatal es aquella en la cual se encarna la actividad política y si esta actividad política asume —como tiende a asumir en nuestro país— formas democrático-deliberativas, parece inconducente pretender limitar al Estado con el objeto de garantizar el uso público de la razón. Puesto a modo de pregunta, la cuestión es ¿por qué la división del poder entre el Estado y el mercado, y no su concentración en el Estado (o, dicho con otras palabras: el debilitamiento del mercado) es mejor garantía del uso público de la razón?

Esta pregunta y la objeción que contiene es especialmente pertinente, si se atiende a que, de admitirse la otra forma más relevante de articulación del poder social, a saber, el mercado, el tal uso público de la razón deberá sobreponerse una y otra vez a los intereses económicos y a lo que cabe entender como un mecanismo o dispositivo de organización de la vida social estructurado bajo el principio de la utilidad o el lucro, en virtud del cual los ciudada-

nos acaban ocupando papeles funcionales —como trabajadores y consumidores— en el aparato productivo. Lo más adecuado para asegurar el uso público de la razón luce ser, en consecuencia, no restringir, sino expandir la esfera de operaciones del Estado. Un Estado que se justifique por medio de la deliberación pública y, mediante su intervención y el correlativo desplazamiento del mercado, amplíe el campo de operación de esa deliberación pública, antes que un compromiso o equilibrio con el mercado, sería la mejor manera de realizar el uso público de la razón.

Esta respuesta es, empero, problemática. El programa de un avance del poder estatal y el correlativo desplazamiento del mercado, significa darle más poder a un Estado que ya concentra el poder coactivo; ahora incluye la concentración del poder económico. La concentración del poder incrementa la posibilidad de abusos y limita la libertad de los individuos sometidos al poder. Los ciudadanos no dejan de ser súbditos, que resultan sujetos a otros ciudadanos, en principio, tan falibles los unos como los otros. La concentración, en el Estado, del poder político y el económico, plantea un escenario en el cual, en definitiva, quien emplea y quien gobierna coinciden. La crítica, por tanto, se enfrenta no solo a amenazas de represalias de parte del poder político, sino también a la más circunspecta, pero para nada ineficaz, de perder el empleo y los medios de subsistencia. Criticar, oponerse a la opinión dominante, puede ser, en consecuencia, causa de marginación cívica y económica del individuo y aquellos que se hallan bajo su dependencia. Entonces, la libertad del uso público de la razón resulta seriamente menoscabada. En este caso, se da la paradoja de que, mediante mecanismos públicos, en el sentido de estatales, se arriesga conculcar lo público, en el sentido de uso público de la razón.

Se podría pensar que la coacción estatal y el sinsentido de la violencia disminuyen o desaparecen cuando hay deliberación democrática. Sin embargo, el problema del abuso bajo condiciones de concentración subsiste. Por un lado, porque las decisiones del

Estado no son todas deliberativas; de hecho, si se las considera en cantidad, la mayoría parecen no serlo. Pero, de otro lado, y sobre todo, porque la razón humana es finita, la existencia infinita. Esta asimetría produce que las construcciones de la mente, incluso cuando delibera, no sean capaces de comprender adecuadamente la existencia y siempre persista la posibilidad del engaño y la del error. Según he mencionado en el capítulo anterior, además, el uso público de la razón es generalizante; tiende a excluir, por su propia lógica, la singularidad del individuo y la peculiaridad de las situaciones; el formalismo de la publicidad no alcanza a comprender adecuadamente el mundo concreto de la vida (sobre esto volveré en los dos capítulos siguientes). También he señalado la diferencia entre el ideal kantiano del uso público de la razón y la deliberación en asamblea: el conocimiento aquí es menos relevante; en la deliberación de la asamblea la persuasión puede ser más influyente que el conocimiento; allí existe fragor y tensión práctica, así como una función escrutadora acentuada de la razón. Estos límites de la razón en su uso público o deliberativo importan que el avance del Estado porte con él aquellas tres deficiencias: los errores de la razón deliberativa; la tendencia a la generalización y a la pérdida correlativa de atención a lo singular del individuo y lo peculiar de las situaciones; una persuasión que es tensa, débilmente docta y escrutadora. Un Estado que concentre en sus manos el poder político y el económico, aun puesto en un contexto deliberativo, puede, entonces, limitar la libertad que es requerida por el propio uso público de la razón y desconocer al individuo y las peculiaridades de las situaciones concretas.

El mercado es, ciertamente, también un mecanismo, una racionalidad funcionalizante. Pero, una vez instaurado el Estado, éste monopoliza el ejercicio de la violencia, de tal suerte que, si subsiste, él predomina en tanto que coactivo. A partir de ese momento, puede avanzar posiciones, determinando al mercado a operar dentro del campo ya definido por él. Al existir el Estado, los agentes quedan, por de pronto, obligados a desenvolverse pací-

ficamente, pero, además, según las reglas que establezca el Estado y apoye en su poder. Entonces, dentro de este contexto producido por el Estado, el mercado puede actuar como factor de la división del poder social.

El mercado y las autonomías sociales en general⁴, al dividir el poder, producen un campo sustraído a la esfera de influencia del mando estatal y político, un campo que —si se conforma al mercado de una manera adecuada— resulta determinante para asegurar la libertad requerida por el uso público de la razón. Bien distribuido el poder económico en el mercado, su reconocimiento significa el reconocimiento de un poder económico a los ciudadanos, tal como su desconocimiento —las operaciones de desplazamiento del mercado o de limitación o supresión de la propiedad privada— significan —ya lo he dicho— privar de poder económico a los ciudadanos, para adjudicárselo al Estado.

Que el poder económico sea efectivamente un poder vinculado a los ciudadanos supone una distribución proporcionada o no excesivamente desigual de los recursos económicos y su propiedad entre ellos, vale decir, nuevamente, una división del poder, ahora entre los privados dotados de él. La existencia de un ámbito apto para el uso público de la razón necesita, además, entonces, que el poder privado sea conformado adecuadamente.

La presencia de grandes monopolios u oligopolios económicos puede llegar a limitar el uso público de la razón, ejerciéndose un control, ahora en sede privada, de las posibilidades de crítica y deliberación. Piénsese, por ejemplo, en el modo meramente fáctico y para nada ciudadano en el que muchas veces termina edificán-

⁴ El impulso espontáneo de estas autonomías necesita, para subsistir, de recursos económicos. Entonces el mercado emerge como un modo de financiamiento en virtud del cual se divide el poder. También un Estado consciente de la importancia de auto-limitarse puede contribuir al financiamiento de las autonomías sociales; para ser eficaz, este financiamiento ha de operar en el contexto de un Estado donde el poder se encuentre, a su vez, internamente dividido.

dose en nuestras comunas, donde la impulsividad desbordada de la avidez económica simplemente impide una reflexión racional allende los cálculos de los poderosos.

La existencia de una deliberación pública requiere, también, que la distribución del poder económico haga pensable la existencia de un cuerpo político, vale decir, sea tal, que los ciudadanos compartan mínimos materiales razonables, que les permitan llegar a sentirse parte de una cierta comunidad y no miembros de dos clases tan distintas que los vuelvan integrantes de formas de existencia fundamentalmente diversas y opuestas.⁵

La división del poder económico exige un Estado fuerte en un grado en el que sea capaz de limitar efectivamente el poder económico, distribuyéndolo, favoreciendo a las pequeñas y medianas empresas, a los vecinos, consumidores y trabajadores, fiscalizando e interviniendo en aquellos ámbitos sensibles en los que sea particularmente necesario asegurar la división del poder.

La existencia de poderes distribuidos y eficaces, del Estado, del mercado y al interior del Estado y el mercado, permite que los poderes se controlen y logren neutralizar los efectos alienantes del poder, facilitando la emergencia de esferas en las cuales sea posible la libertad del pensamiento. Dentro de este contexto, cabe pensar en un sistema universitario que goce de amplios grados de libertad y autonomía. Aquí se abren varias posibilidades para organizar un sistema universitario, asentado sobre bases más firmes que la necesaria, pero insuficiente, autonomía jurídica.

Una primera posibilidad de establecer un sistema universitario autónomo es hacerlo descansar en una distribución del poder entre el Estado central y los Estados miembros —en un régimen federal—, o entre el poder central y regiones fuertes y políticamente autónomas. En estos casos, aunque dentro del Es-

⁵ Hablo de mínimos materiales razonables, pues un proyecto igualitarista requeriría suprimir la operación del mercado y, con ello, la división del poder al modo en el cual la he planteado.

tado, el sistema universitario queda bajo dependencia de centros de impulsión diversos y directamente interesados en el devenir de sus casas de estudio. Una segunda posibilidad es la que emerge en Estados con burocracias fuertes, altamente profesionalizadas y dotadas de un *ethos* marcado y compartido. Ese poder burocrático importa una división del poder estatal entre los funcionarios partisanos y la burocracia, de tal suerte que las políticas y el régimen de la universidad pueden ser considerados antes como una cuestión de Estado que como un asunto de política partidista. Una tercera posibilidad es el establecimiento de la autonomía por la vía de la descentralización funcional, para los órganos encargados de la educación superior. Una cuarta posibilidad consiste en distribuir el poder universitario entre el Estado y los privados, bajo un sistema de control y de aportes mixto. Se le permite a los privados fundar universidades y el financiamiento de las actividades universitarias mediante recursos privados (aranceles, donaciones). En este caso, el Estado contribuye también al financiamiento del sistema y posee sus propias casas de estudio. Además, puede regular a las instituciones privadas, de forma que su régimen de gobierno consagre ciertos niveles de participación y la libertad académica y el pluralismo queden resguardados.

4. Distribución del poder y sistema universitario en Chile

En Chile el poder del Estado se halla distribuido funcionalmente, aunque concentrado en el órgano ejecutivo. La distribución territorial, de su lado, es muy débil. Las provincias están agrupadas en una gran cantidad de frágiles regiones, cuya autonomía es meramente administrativa. Los niveles de profesionalización de la burocracia son bajos y en ella predominan funcionarios de carácter partisano. La educación superior le está encargada a este tipo de funcionarios en el ministerio del ramo.

El poder del mercado, por su parte, se halla fuertemente concentrado en grandes grupos privados, que ejercen un control monopólico u oligopólico de áreas enteras de la economía. Esta gran concentración de poder no solo debilita las pretensiones de los trabajadores y los consumidores, sino que ha mostrado sus inconvenientes en la infiltración del dinero y las influencias por las porosidades del sistema político, cual se ha evidenciado en los últimos casos de financiamiento ilegal de campañas. La concentración del poder económico termina afectando la aparición de nuevas empresas, a los pequeños y medianos empresarios, la competencia y, con ello, en definitiva, la eficiencia del sistema por la que abogan, como su virtud, sus más vehementes defensores.

Dentro de este contexto general, la distribución del poder en el sistema universitario chileno no puede descansar ni en la división del poder que tiene lugar en Estados federales o con regionalización política, ni en la que se verifica en sistemas políticos con burocracias fuertes y profesionales o funcionalmente descentralizadas en materia de educación superior. El país es de un centralismo extremo. Las regiones (continuamente afectadas por procesos de división) no solo son débiles en términos de influencia social, cultural y económica, sino que carecen de poderes propiamente políticos. La gran cantidad de funcionarios partidistas en los niveles medios y altos de los ministerios, importa que el sistema universitario difícilmente pueda ser tratado institucionalmente allí, antes como una cuestión de Estado —una en la que va comprometida la continuidad histórica de la nación y que, exige, en consecuencia, de criterios y definiciones suprapartidistas y perennes—, que como tema del gobierno en ejercicio. Estas dos últimas características impiden que el poder ejecutivo centralista quede limitado por contrapoderes eficaces directamente interesados en el asunto universitario.

Si se combinan los tres factores: politización del aparato público, sistema de concentración del poder en el órgano ejecutivo,

centralización política, entonces el panorama resulta especialmente propicio para la subordinación del sistema universitario a la lógica político-partidista. Cualquier iniciativa que aumente, sin generar a la vez contrapesos efectivos, el control del Estado sobre el sistema universitario, genera un riesgo para la división del poder y, en último término, para la correlativa libertad que es requerida por el uso público de la razón.⁶

Dentro de este contexto, la manera que queda aún de distribuir el poder social y de tal suerte que la universidad pueda emplazarse en un ambiente propicio a su autonomía, consiste en descansar en una división del control del sistema universitario entre el Estado y los privados. Han de ser reconocidas las universidades fundadas y administradas por comunidades no estatales.

El carácter mixto —tanto en su composición como en los aportes— del actual —y algo caótico— sistema universitario chileno permite, y pese a todas sus dificultades y defectos, contar allí con una división efectiva del poder. Esa división del poder científico y educativo se expresa en una realidad universitaria que, aunque merece correcciones urgentes y severas, posee un vigoroso pluralismo, cuando se la considera en su conjunto. En ella existen instituciones donde de hecho tienen mayor presencia o en donde incluso se consagran concepciones comprehensivas del bien, las cuales exhiben una gran variedad. Tenemos instituciones fiscales de orientación laica; dentro del grupo de las instituciones privadas, las hay católicas, laicas y liberales, ligadas a la masonería, a alguna ideología económica, a grupos cristianos,

⁶ Este riesgo afecta también a las instituciones del Estado. Las universidades estatales, precisamente gracias al nivel de independencia del que gozan, poseen el carácter de organizaciones gestionadas autónomamente. En ellas existe un predominio de ciertas concepciones comprehensivas del bien, que se ha producido sin una intervención constante y directa de la política a través del Estado central.

a comunidades locales, otras de un énfasis más técnico-científico y —aparentemente— menos ideológico. La división del control y el financiamiento ha sido un factor relevante para que se constituya este multifacético panorama, que, lejos del ideal y acusando otros problemas (como el bajo pluralismo interno en algunas instituciones, la tendencia a la atomización y la heterogeneidad del sistema en su conjunto), propicia, empero, la diferencia de opiniones y abre el espacio para una crítica recíproca entre tipos de instituciones, entre instituciones individuales y también al interior de cada institución. Aunque existen dificultades, no debe menospreciarse el nivel de pluralismo interno que han alcanzado las instituciones de educación superior más destacadas; él se ha visto, en parte, favorecido por la multiplicación de opciones laborales para los académicos que se abren con la variedad de tipos de institución. La división del poder y no la concentración, es la palanca y el asiento de esa pluralidad. Considerarla como un punto de partida desde el cual realizar las exigibles reformas parece ser requisito de un proceso de modificaciones que signifique un avance efectivo de la autonomía universitaria y el uso público de la razón.

Habida cuenta, sin embargo, de la deficitaria conformación del mercado en nuestro país, así como del modo de operar del mercado en general, aun en una situación de razonable distribución del poder económico; habida cuenta, asimismo, de que en el campo privado puede predominar el capricho, aquella división del poder universitario entre los privados y el Estado debe atender cuidadosamente a dos aspectos relevantes para el uso público de la razón que se espera de las casas de estudios superiores: el régimen de financiamiento y la manera en la cual se articulan institucionalmente las universidades.

5. Financiamiento universitario

La universidad realiza dos tareas básicas: docencia e investigación. Se discute quién debe pagar por ellas, si los privados o el Estado y hasta qué punto deben contribuir unos y otro.

El financiamiento fiscal de la universidad y de la educación superior en general, se justifica por varias razones. Debe haber una contribución estatal, toda vez que la educación es una herramienta de promoción social. Existe consenso en que el aumento de los ingresos, de las posibilidades de emplearse satisfactoriamente, de establecer redes sociales amplias y estimulantes, se hallan asociados a niveles altos de educación. Quienes no tienen capacidad de pago han de ser financiados por una razón de justicia.

Además, la contribución fiscal se justifica, y se ha de financiar al menos a quienes no tienen capacidad de pago, toda vez que la educación superior resulta beneficiosa en general para el conjunto de la sociedad. La consciencia pública, la productividad de la economía, el despliegue de la vida cultural y social de la nación están ligados a ella.

Ese financiamiento permite, asimismo, si es suficiente, suspender aspectos enajenantes de la dinámica socio-burguesa, a saber, el temor en las familias de menores recursos de que sus hijos sean excluidos de la universidad o la educación técnico-profesional, y el surgimiento de dos clases excesivamente diferenciadas entre sí.

Aunque la investigación no está ligada necesariamente a la docencia, sí parece estar vinculada a una docencia de calidad. Resulta esperable que la docencia realizada por un profesor familiarizado con la actividad investigativa, con las preguntas y las discusiones o avances en su respectiva disciplina, la prestancia con la que se plantea ante sus alumnos y la riqueza vital de sus explicaciones, sean distintas respecto de la de un docente completamente ajeno a las labores de investigación, forzado a repetir lo

que otros le han comunicado.⁷ Dado que la investigación es muy cara en comparación al costo de la mera docencia (dotar plazas de investigadores y proveer laboratorios y bibliotecas es muchísimo más oneroso que pagar simplemente las horas de clases de los profesores), ella requiere de un apoyo especial para su financiamiento.

Más allá de su vinculación con la docencia, el fisco debe contribuir al financiamiento de la investigación porque ella resulta relevante para la cultura y la economía del país. Especialmente significativo es aquí el apoyo a la investigación que no se deja expresar en patentes o en beneficios fácilmente apropiables por los privados. En Chile la ciencia es muy incipiente. Sin embar-

⁷ Los vínculos entre docencia e investigación son ciertamente complejos. Aquí estoy apuntando a uno de ellos: a la calidad de los contenidos y de la experiencia de enseñanza y aprendizaje que se alcanzan cuando el docente participa de la vida investigativa. También puede ocurrir que investigadores ocupados de tareas investigativas de vanguardia no alcancen, en los primeros momentos de sus indagaciones, a elaborar su actividad de manera significativa para los alumnos, y existe el caso de investigadores que buscan desvincularse de la docencia y manifiestan poco interés por ella (la falta de interés o motivación no es descartable, aunque por razones parcialmente distintas, también en docentes no investigadores). Sin embargo, estos problemas no afectan la afirmación fundamental: usualmente, y con académicos moderadamente dispuestos a realizar labores de docencia, la docencia ligada a la investigación permite la transmisión de contenidos de calidad y un manejo de ellos por parte del docente que dota a la experiencia de enseñanza y aprendizaje de mayor significado. Sobre este asunto, cf. Alan Jekins, Tim Blackman, Roger Lindsay y Renee Paton-Saltzberg, "Teaching and Research: Student Perspectives and Policy Implications", en: *Studies in Higher Education* 23 (1998), 127-142; Ruth Neumann, "Researching the Teaching-Research Link: A Critical Review", en: *Australian Journal of Education* 40 (1996), 5-18.

Aquí es necesario agregar que también la educación técnico-profesional no universitaria ha de tener algún grado de ligazón con la investigación. La enseñanza técnico-profesional tiene un énfasis práctico, el cual plantea de manera acentuada la compleja tarea de descubrir cómo aplicar a la realidad los conocimientos teóricos, de tal suerte que resulten una contribución eficaz en las distintas labores productivas y transformadoras. Esa tarea no solo exige investigaciones pedagógicas, sino indagaciones disciplinarias referidas a las distintas ramas de la producción, que inserten en ellas con eficacia y pertinencia la actividad de los centros de formación técnica e institutos profesionales.

go, aún así, ella ha jugado un papel destacado. Ha contribuido a la formación de las élites, al desarrollo de importantes áreas productivas, a la maduración de los cuerpos académicos y de la capacidad reflexiva de las propias universidades, a la integración del país a redes investigativas internacionales, a la difusión de la más alta cultura.

La importancia que tiene la participación del Estado en el financiamiento universitario no debe hacer perder de vista, sin embargo, que dicha participación ha de estar puesta bajo la exigencia de la división del poder. El financiamiento también es un poder. La pregunta por el financiamiento universitario es, en consecuencia, inescindible del problema de la libertad económica y la división del poder universitario. Quien financia es, en último término, quien maneja las condiciones de sustento material de los académicos. Para que la división del poder científico y educativo sea real y no meramente nominal, es necesario que las universidades cuenten con un financiamiento adecuado a sus necesidades y que el control de ese financiamiento no esté en manos de un solo centro de poder.

Esta división del control del poder de financiamiento depende de que ella descansa en instancias en las que efectivamente se maneja poder, antes que en resguardos puramente normativos. La conformación centralista del poder en un órgano ejecutivo con predominancia de funcionarios partidistas y la ausencia de una burocracia profesional fuerte y autónoma impiden asentar en nuestro país un sistema donde el poder de financiamiento se encuentre efectivamente dividido, si se lo concentra todo en el Estado. El modo de división del poder de financiamiento que queda aún disponible es el de un régimen de aportes mixto, que incluya al Fisco y a los privados, a través del pago de aranceles y matrículas diferenciadas por parte de las familias comparativamente más ricas, así como de formas transparentes y reguladas de donaciones y dotaciones financieras (*endowments*) a las instituciones. Cabe

pensar incluso en dotaciones financieras de aporte mixto: fiscal y privado, que garanticen a largo plazo la independencia económica de las universidades.

La configuración de un régimen de aportes mixto que efectivamente contribuya a la división del poder universitario y al despliegue del uso público de la razón y del sistema en general, exige regular la participación de los privados en él.

El financiamiento mixto puede producir segregación. Ese efecto no es necesario, pues cabe pensar en mecanismos que garanticen efectivamente a los más pobres quedar en un pie de igualdad con los ricos al momento de, a iguales capacidades y rendimientos, elegir la institución en la cual estudiarán, de manera parecida a lo que ocurre en un sistema de gratuidad universal. Que algo así se realice, depende, sin embargo, de intervenciones pertinentes de la agencia pública al momento de diseñar formas de apoyo a los estudiantes comparativamente más pobres.

Ha de excluirse, además, por vías efectivas, el retiro de excedentes. Él importa volver inútil la participación de fondos fiscales y filantrópicos en la educación superior (algo parecido a un saco roto donde el Estado o los donantes aportan por un lado y por el otro el privado recoge el dinero), además de ser incompatible con el desarrollo de éxitos o de tareas que —ya lo he dicho— son muy costosas, a saber, la investigación como generación de conocimiento y la enseñanza ligada a la investigación.

Tampoco debe desatenderse al tamaño de las instituciones de educación superior. Ellas han de ser suficientemente grandes como para desarrollar adecuadamente sus tareas y volverse complejas. Sin embargo, debe impedirse, ya por razones de buena administración, pero, sobre todo, para garantizar la distribución del poder universitario, que se caiga allí en dinámicas de concentración y oligopolización.

Es importante subrayar aquí algo que, probablemente, ya le resulta claro al lector: la justificación de la inclusión de los privados

en el financiamiento de la educación superior y, en definitiva, del carácter mixto de ese financiamiento es de talante estrictamente político y no económico.⁸ La división del poder (incluido el poder de financiamiento) es condición de la correlativa libertad de la universidad, que es condición, a su vez, del uso público de la razón allí. Instituciones que gocen de una autonomía garantizada de manera puramente jurídica, pero donde esa autonomía no esté asentada todavía sobre una efectiva separación del poder de financiamiento, terminarán quedando a disposición de la instancia extrauniversitaria que concentre ese poder, sea el Estado, sea el mercado. Conocemos los riesgos de la irrupción de una lógica mercantil en las universidades. Pero tan dañina para la libertad de la razón como ella, es la dependencia exclusiva de las universidades de un poder estatal partidista y centralizado, que pueda fijarle a las casas de estudio los términos y condiciones del financiamiento.

6. Libertad académica y diversidad de instituciones

El ejercicio público de la razón requiere el reconocimiento de la libertad del profesor para realizarlo. Los académicos han de ser libres, con independencia de la institución a la que pertenezcan, para investigar, enseñar y publicar los resultados de sus investigaciones. Más adelante veremos que la libertad académica no se extiende solo al uso público de la razón, pero su resguardo es un aspecto comprendido por ella. La libertad académica es una garantía, en

⁸ Existe también una razón adicional de interés general para apoyar el financiamiento mixto con un fuerte componente privado en educación superior. Cuando el financiamiento privado juega un papel significativo, el aporte a la educación superior en relación al Producto Interno Bruto se incrementa, tal como ocurre en Estados Unidos, Canadá, Corea del Sur, el Reino Unido, Nueva Zelanda, Colombia y Chile. En los países, en cambio, en los que el financiamiento privado disminuye, el aporte social total a la universidad es ostensiblemente menor, lo que —cabe esperar— redundará en condiciones materiales inferiores para la docencia y la investigación; cf. *Education at a Glance 2015. OECD Indicators*, 228.

el campo universitario, del uso libre de la razón y la inexistencia o vulneración de la libertad académica coincide, en una parte importante, con la inexistencia o vulneración del uso público de la razón, en la universidad o las universidades de las que se trate.

Resulta especialmente relevante indicar —aquí también— que la existencia de la libertad académica, tanto o más que de un reconocimiento jurídico, depende de la división efectiva del poder universitario. Como institución jurídica, ella es impotente ante la voluntad de un poder universitario altamente concentrado, sea en manos privadas, sea en manos estatales. Al revés, ella puede incluso no hallarse establecida formalmente como institución jurídica, pero existir y gozar todavía de vitalidad, si el poder universitario está adecuadamente dividido.

Una protección efectiva de la libertad académica, empero, que rijan no solo para el sistema en su conjunto, sino también para cada una de sus instituciones, exige una combinación de ambas: protección jurídica y división del poder universitario. Con sola división del poder universitario puede ocurrir que, aunque exista libertad académica, en el sentido de que, por ejemplo, laicistas y cristianos o izquierdistas y derechistas tengan, respectivamente, universidades donde encuentren empleo y se los deje pensar acorde a sus creencias de partida, las casas de estudio, en cada caso, funcionen demasiado inclinadamente hacia ciertas posturas y de tal suerte que quienes cambien en el camino vean amenazadas sus carreras. Aunque luego encuentren empleo en el plantel vecino, no resulta conveniente tal abanderización, aun cuando de la suma quepa esperar pluralismo y las universidades se sometan a la discusión pública y a la evaluación de pares imparciales o de grupos de evaluadores de composición plural. El riesgo de la mera suma de guetos logra atenuarse, lo mismo que asegurarse la libertad de los investigadores para cambiar posiciones en sus caminos de indagación y pensamiento, si, junto con la división del poder universitario, se garantiza jurídicamente la libertad de los académicos.

Una cuestión acuciante aquí es la de la relación y eventual compatibilidad o incompatibilidad entre la libertad académica y las concepciones comprensivas del bien. Este asunto aplica a todas las universidades, en la medida en que en ellas hay operando concepciones comprensivas, por amplias que sean. En todos los casos parece exigible establecer un estatuto común mínimo de la libertad académica, que impida la discriminación de los docentes y los investigadores fundada en la concepción comprensiva fácticamente hegemónica en la institución en la que se hallen.

Pero la cuestión no se agota allí. Pues, además, las universidades usualmente declaran, de manera explícita, principios propios de ciertas concepciones comprensivas del bien. Entonces, la pregunta se perfila como la de la compatibilidad entre la libertad académica y algunas facultades o atribuciones de las casas de estudio vinculadas a visiones comprensivas declaradas por ellas, facultades o atribuciones que, como son eventualmente influidas por las respectivas visiones comprensivas del bien, pueden llegar a vulnerar la libertad académica de los profesores.

En el caso de las universidades del Estado, la visión comprensiva a la que adhieren en sus estatutos es amplia en grados razonables, pero incluso en este grupo cabe preguntarse qué hacer con académicos que aborrezcan, por ejemplo, de las ideas de Nación, bien común, civismo, respeto por los bienes, democracia o solidaridad, todas jurídicamente establecidas en la más importante de ellas (cf. los artículos 2 a 4 de los Estatutos de la Universidad de Chile). La cuestión adquiere relevancia también en el caso de las universidades católicas y —aunque en una medida menor, atendidas sus dimensiones e importancia relativa— en el de las vinculadas a grupos cristianos, a la masonería y a corrientes de pensamiento económico o político. Respecto de todas estas universidades, entonces, es menester plantearse la cuestión de si han de tener ellas la facultad de restringir la libertad académica de sus profesores fundándose en sus definiciones estatutarias.

Se ha señalado que algunas restricciones y facultades son necesarias para conservar la identidad institucional de la universidad respectiva. Pero, ¿puede primar la identidad institucional por sobre la libertad académica y todo aquello que se aspira a resguardar con ella (entre otros bienes: el uso público de la razón y la libertad de los investigadores para dejarse llevar por sus pensamientos e indagaciones)?

Dado el carácter insoslayable de estas concepciones —siempre hay una dominante dentro de un cierto contexto (cf. el capítulo 2)—, no parece inconveniente que puedan ser explicitadas. Especialmente porque permitir a las universidades asumir concepciones comprensivas del bien contribuye a dividir institucionalmente el poder universitario y a garantizar grados razonables de diversidad en el sistema tomado en su conjunto. Esta división ayuda a dar sustento a la misma libertad de la razón. El reconocimiento de las concepciones comprensivas debe hacerse, empero, de tal forma que se vuelva compatible con la libertad académica en el mayor grado posible no solo en general, sino al interior de cada casa de estudios.

A la vista de la tensión eventual entre la libertad académica y las concepciones comprensivas, cuando son asumidas por una universidad, y dado el hecho de la inevitabilidad de las concepciones comprensivas del bien, así como el de su relevancia para la distribución del poder universitario, pienso que cabe proponer tres principios, que apuntan a velar por un máximo grado de libertad académica compatible con la posibilidad de que las universidades expliciten, con alguna eficacia, visiones comprensivas.

Los tres principios son, primero: la facultad de las universidades de asumir visiones comprensivas compatibles con el uso público de la razón. Atendidas las limitaciones de este uso público de la razón (cf. el capítulo 2), debe entenderse, antes que como un ideal máximo, como la exigencia, a las universidades, de someterse persistentemente a la discusión pública docta

y a mecanismos de evaluación por instancias independientes y de composición plural.⁹

Segundo: la prohibición de las medidas contra la libertad académica en el ejercicio. Los investigadores y académicos han de poder dejarse llevar en sus investigaciones, en sus búsquedas y descubrimientos, por los derroteros e imperativos que esas búsquedas les impongan. Para ello se necesita prohibir las medidas disciplinarias o laborales respecto de aquéllos, que se funden o motiven en la orientación que le den a esas investigaciones¹⁰, incluso las que pretendan hacerse valer en defensa de la identidad institucional.

Tercero: la facultad de las casas de estudio de establecer criterios de selección de los académicos, en virtud de los cuales puedan contratar a un número no irrelevante de ellos que compartan la concepción comprehensiva respectivamente estatuida.¹¹ Esta disposición le permite a las universidades conservar su identidad, lo cual es beneficioso para el sistema universitario, pues le dota

⁹ Un ejemplo destacable es la manera como se evalúan los proyectos Fondecyt. La evaluación se realiza, en lo fundamental, por grupos de especialistas de instituciones diversas —la variedad no solo de pertenencia, sino de las visiones comprehensivas asumidas por las instituciones de pertenencia, permite una efectiva diversidad en los grupos— y por pares ajenos a la institución del postulante.

¹⁰ Aquí cabe decirle a las autoridades universitarias algo parecido a lo que Fichte les señaló a los príncipes europeos: “No deben entorpecer ustedes la investigación libre; están facultados para apoyarla—y casi no pueden apoyarla de otro modo que mediante el interés que ustedes acreditan por ella, mediante la obediencia con la cual atienden a sus resultados”; J. G. Fichte, “Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten”, Berlín 1971, en: *Werke* 6, 33.

¹¹ Un planteamiento parcialmente parecido a éste, fue ya hecho por Carlos Peña y José Joaquín Brunner en un bosquejo programático publicado como artículo final en el libro, editado por ambos, *El conflicto de las universidades* (Santiago 2011). Proponen un régimen en el cual, cumplidos ciertos requisitos, las universidades gocen “de plena autonomía [...] para seleccionar, reclutar y remunerar a su personal administrativo y académico”. En cambio, la “carrera académica” ha de ser “objetiva y por méritos”; “Hacia la creación de fundaciones universitarias en el sistema de educación superior”, 452.

de una diversidad vigorosa, condición de una división efectiva del poder en la educación superior, de un ámbito público universitario complejo y del uso público de la razón. Esta facultad, sin embargo, solo ha de valer respecto de una cantidad acotada de plazas.

De un sistema universitario asentado sobre estos tres principios, cabe esperar amplios grados de libertad académica, sin que se deba sacrificar la posibilidad de las universidades de definir su proyecto institucional. La división efectiva del poder universitario entre planteles con proyectos institucionales diversos, algunos definidos por el Estado, otros fuera de él, minimiza, además, el impacto de la selección en las posibilidades de los académicos de acceder a plazas dentro del sistema universitario globalmente considerado.

7. Gobierno universitario

Es importante agregar aquí la relevancia de que la libertad de los académicos se exprese en mecanismos de participación de los profesores en instancias de gobierno universitario. Los modos concretos que admita esta participación son variados y no serán materia de un análisis específico en este libro. En cambio, me detendré brevemente en hacer algunas indicaciones generales respecto a cómo debiese conformarse un sistema de gobierno universitario.

Probablemente el sistema más adecuado a un uso público de la razón sea, nuevamente, uno de división del poder al interior de la universidad, que consagre la participación deliberativa de los académicos en instancias de gobierno.

La participación de los académicos en el gobierno de la universidad es relevante por al menos dos razones. De un lado, porque proveerles de un estatus que los deje vinculados a la institución a la que pertenecen y a las decisiones que afectan su destino facilita la conformación de una comunidad académica. La carencia de toda participación vinculante presenta el riesgo de convertir a la

universidad respectiva en una agregación de docentes e investigadores que simplemente se ven afectados por decisiones de gobierno impuestas externamente, respecto de las cuales se vuelven eminentemente pasivos, todo lo cual termina haciéndolos en principio ajenos al devenir de la institución. De otro lado, la participación ponderada de los profesores en instancias de gobierno asegura de mejor manera su libertad académica, en la medida en que ella vuelve posible una división del poder en la respectiva institución.

En el caso de los estudiantes y funcionarios no académicos, en cambio, la pregunta por la justificación de su participación en el gobierno de la universidad se torna más acuciante. Ambos grupos tienen, por las vías de la organización estudiantil y sindical, la posibilidad de agruparse y hacer valer sus intereses ante las instancias de gobierno al interior de las casas de estudio. Resulta adecuado, asimismo, agregar a esa posibilidad, el reconocimiento, a los estudiantes, de la facultad y el deber de participar, con derecho a voz, en instancias académicas y de gobierno, a fin de que se asegure la cercanía de las autoridades universitarias con sus inquietudes y anhelos. Pero, ¿se justifica darles, además, participación, a estudiantes y funcionarios no académicos, directamente en instancias de gobierno universitario? Podría ser, ciertamente, un modo de garantizar que las autoridades les obedecerán, en la medida en que se las sujeta a su poder (a un doble poder, si se agrega al derecho a voto el poder gremial de presión). Sin embargo, esa garantía tiene como contrapartida un problema de base. Ni estudiantes ni funcionarios no académicos poseen un conocimiento suficiente del carácter específico de las labores más propias de la universidad, a saber, el uso docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional (cf. el capítulo siguiente) como maneras en las que se efectúa la enseñanza y especialmente la investigación, las cuales resulta necesario llevar a cabo para que la universidad se realice como institución.

Los estudiantes son admitidos a la universidad para ser educados y comenzar recién a participar de los resultados de

investigaciones previas, de tal suerte que no es esperable de ellos aquel conocimiento suficiente. El hecho de que vayan a la universidad supone que admiten esa insuficiencia. La búsqueda de su superación es una de las más loables y desinteresadas razones representables para, justamente, matricularse. Las ideas previas con las que puedan venir, significativamente menos sofisticadas que las de los cultores de las disciplinas en las que aspiran a iniciarse, son —salvo en el caso de mentes superdotadas— solo aproximaciones respecto de aquello que allí —cuando se hace— ocurre.

A los funcionarios no académicos, de su lado, no les resulta exigible un conocimiento suficiente del carácter específico de aquellas labores, sino, cuanto más, y esto respecto de los puestos administrativos que superen la dimensión doméstica, uno por vía de familiaridad. Tener noticia, en general, de que en una disciplina se realiza una investigación no es lo mismo que saber cómo se realiza investigación en una disciplina.

Las inquietudes de los estudiantes y los funcionarios no académicos, por principio, no estarán suficientemente informadas de las labores propias de la universidad. Estudiantes y funcionarios tienen, efectivamente, inquietudes, en tanto que se encuentran interesados como ciudadanos y como grupos, en el devenir de su universidad y en las condiciones bajo las cuales, respectivamente, trabajan y estudian. Esas inquietudes poseen, cuando se articulan al interior de la universidad, carácter más bien gremial o político, que el de un clamor específicamente universitario. No se trata de llamados dirigidos a reflexionar en una calidad que no poseen —la de pares competentes en alguna de las disciplinas cultivadas— acerca de las labores propias del pensamiento docto y la investigación.

En consecuencia, dotar a esos grupos de facultades de decisión al interior de la universidad, más allá de sus capacidades de representación gremial y laboral, y —eventualmente— de cuotas muy atenuadas de participación (aconsejables para hacerles sufi-

cientemente visibles), significa dejar sujeta la libertad de la cual viven la investigación, el uso docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional a trabas provenientes de lógicas que concurren con la institución universitaria.

La universidad es, en último término, una institución que se erige y existe en tanto que se la deja, al menos en ciertos momentos (en los momentos decisivos de la investigación), al margen de las lógicas del poder económico y político, incluidas la deliberación ciudadana y los intereses de grupo, para realizar un tipo de praxis fuertemente jerarquizada, en el sentido de que se articula según grados de conocimiento y excelencia en el conocimiento. Entonces se abren dos caminos: o se resguarda el estatus universitario y se libera a la egregia institución de las lógicas concurrentes, mediante un sistema de gobierno que combine la participación de los conocedores y la división interna del poder, o se la somete a agrupaciones que encarnan alguna o algunas de tales lógicas concurrentes, lo que, a la larga, significa hacer desaparecer lo que tiene de propio.

La participación de los académicos ha de estar sujeta, de su lado, a una estricta división del poder. Esa división tiene que encontrarse de tal manera dispuesta que dificulte severamente el que la universidad se termine sumiendo en dinámicas de asamblea. He tratado de mostrar que estas dinámicas son, en grados importantes, incompatibles con los tipos de tiempos y espacios requeridos por el uso público y docto de la razón que cabe esperar de la universidad. También, según veremos, por el pensamiento de lo excepcional. Dichos uso y pensamiento, más en general, la investigación y la docencia, necesitan la posibilidad de sustraerse a las exigencias de la deliberación en el fragor de las asambleas. La universidad ha de estar diseñada de modo que permita el distanciamiento. La hegemonía de un ambiente deliberativo permanente dificulta o impide el estudio detenido, la reflexión calma, la mera contemplación de lo inusitado, el asombro y la duda, aspectos

irrenunciables de la vida universitaria.¹² La figura de los consejos superiores universitarios, compuestos en una medida relevante por personas externas a la universidad respectiva, es un dispositivo que ha probado tener resultados satisfactorios. En ellos, a la vez que cabe incorporar la participación de académicos —activos y eméritos—, puede asentarse una eficaz división del poder al interior de cada casa de estudios.

¹² La mente sensible de Millas advirtió, con la elocuencia del testigo directo, de los inconvenientes de la vehemencia y la vociferación en el mundo universitario. Refiriéndose a la etapa previa al golpe de Estado, dice: “los claustros habían sido, en efecto, desnaturalizados por la neurosis política del país y había desaparecido de ellos el ambiente espiritual de ensimismamiento creador que reclama precisamente su deber [de] trascendencia” (*Idea y defensa de la Universidad*, 79).

CAPÍTULO 4

La universidad como la institución del pensamiento de la excepción

¡Oh lluvia del cielo! ¡Oh exaltación del espíritu! Tú nos devolverás la primavera de los pueblos. A ti no te puede obligar el Estado. Pero no te estorbe y entonces arribarás, arribarás con delicias, nos abrigarás y alzarás en nubes doradas sobre la mortalidad, y asombrados nos preguntaremos, si aún somos nosotros, nosotros los menesterosos, los que interrogábamos a las estrellas si nos florecería allí una primavera.

Friedrich Hölderlin, *Hyperion*

1. Lo excepcional y la universidad

LA VIDA HUMANA SE ORGANIZA según una cierta normalidad. En la mayoría de los casos actuamos dándola por sentada. Nuestros aparatos técnicos, la misma ciencia, operan como si aquella fuese un hecho. Y, sin embargo, la normalidad de la vida humana descansa sobre un abismo de misterio. Ya el propio mundo de la experiencia a la que tenemos acceso mediante nuestros sentidos, nos resulta desconocido en muchos de sus aspectos. Algunos de sus fenómenos nos son simplemente inalcanzables en su raíz. Preguntas a la vez sencillas y conmovedoras, que nos acompañan desde niños, ilustran la precariedad de nuestro conocimiento: ¿Por qué hay algo y no una pura nada? ¿Qué había antes del inicio del universo? ¿Cuáles son sus límites? ¿Hay un más allá de ellos? (¿Qué sería tal cosa?) ¿Qué hay —hay algo— después de la muerte? ¿Hay un alguien tras el rostro de nuestros semejantes?

La realidad, asombrosa y peculiar, abismal y misteriosa, es más poderosa que las facultades de conocimiento. Lo que llamo en el título de este capítulo “pensamiento de la excepción” es aquél que intenta reparar en este hecho indesmentible, detenerse en él y comprenderlo. Ante este pensamiento, el avance del saber aparece como un proceso sin término, que pone a la mente frente al desafío de desplegar nuevas formas de entender la existencia y examinar los alcances y límites de las maneras de estudio seguidas hasta ahora.

Si hay un pensamiento que se evade de lo excepcional y toma el camino de huida hacia las construcciones de la mente, el pensamiento de la excepción, sin cejar en el afán de saber, regresa sobre el hecho de que la existencia es excepcional: la realidad más compleja que las teorías, su fundamento un arcano insondable. Cada situación posee elementos típicos, pero también una peculiaridad concreta, sin fondo, a la cual cualquier intento de comprensión queda remitido. El individuo —el yo, el otro—, junto con ser uno y cuantificable, nos conduce igualmente a una hondura que resulta, en definitiva, indeterminable. Las fórmulas generalizadoras, de la ciencia, pero también de la deliberación y la razón, importan siempre y en diversos grados una reducción de lo singular del individuo y lo peculiar de las situaciones, en la cual el pensamiento de la excepción repara.

De la universidad cabe decir que está abierta a lo excepcional. La universidad existe en la medida en que hay en ella un pensamiento atento a la existencia en su infinitud e insondabilidad. Ese pensamiento traspasa, en cierta forma, el umbral de lo familiar y calculable, aquello que queda enmarcado dentro de las fronteras de la normalidad, y permanece lúcido, en el borde del conocimiento, ante lo desconocido. Hay universidad cuando se sigue la vocación

de incluir en la comprensión aquello que aún no se ha comprendido, el misterio que es la existencia.¹

La “esencia” del saber vivido en la universidad, dice Martin Heidegger, es “perseverar en medio de la incertidumbre del ente en cuanto tal” (*Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M. 1975 ss., vol. 16, 112). La exigencia de traspasar el umbral de lo conocido y lo calculable, de las regularidades y normatividades, importa que la universidad ha de estar atenta a lo nuevo y lo misterioso, lo singular y peculiar. Esa apertura es la vocación o interpelación a la que se halla expuesta la universidad. Cuando ella existe, existe como apertura a lo excepcional. Abandonando las pretensiones soberanas de la razón calculante, del conocimiento ya establecido, queda ella puesta ante el “evento” (Jacques Derrida, *L’Université sans condition*. París 2001, 73-76).

La universidad se abre al evento como lo nuevo, lo aún por emerger, incluidas las áreas y campos ignorados hacia los cuales cabe extender nuestros saberes. También se abre a lo que podemos llamar el fundamento o —mejor aún— la ausencia de fundamento de nuestra entera existencia, el misterio en el trasfondo de todo cuanto aparece. Situado en la incertidumbre del ente en cuanto tal, el pensamiento de lo excepcional indaga hacia su fundamento y alcanza una plena o mayor consciencia respecto del carácter contingente de la existencia mundana.²

¹ Escribe, al respecto, Wilhelm von Humboldt: “[E]s una propiedad de las instituciones científicas superiores el tratar siempre el saber como un problema todavía no resuelto completamente y por ello el permanecer siempre en el investigar [...] considerar el saber como algo aún no encontrado en su totalidad y como algo que nunca podrá ser descubierto por completo, y en buscarlo incesantemente como tal”; “Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”, en: J. G. Fichte, F. D. E. Schleiermacher, W. von Humboldt, *Gründungstexte*. Berlín 2010, 230-231.

² En cambio, “[e]n cuanto se cesa de buscar propiamente el saber, o en cuanto se imagina uno que éste no precisa ser extraído de lo profundo del espíritu sino que puede ser alineado, acumulando extensivamente, entonces ya está todo perdido”; von Humboldt, 232.

2. Relevancia del pensamiento de la excepción para las ciencias

La exigencia anterior puede sonar elitista y vana. Ella considera a la universidad como el lugar donde unos pocos dedican su tiempo a las sublimes labores del pensamiento de lo excepcional, un pensamiento que parece completamente alejado de las inquietudes y necesidades del mundo, incluso de las inquietudes y necesidades de los alumnos, docentes y científicos. ¿Qué, sino inútil, es dedicarse a pensar los límites más allá de los cuales aún no se sabe nada o, incluso, la insondabilidad del fundamento de nuestra existencia?

El pensamiento de la excepción está, sin embargo, lejos de ser elitismo vano. En alguna medida es elitismo. La reflexión más radical acerca de la existencia, incluidos los fundamentos de las ciencias, es tarea, en los inicios, de unos pocos. La vanguardia siempre es pequeña, pero esos pocos irradian a sus colegas y alumnos y abren rumbos investigativos fecundos, que luego siguen otros.

Esa reflexión tiene una influencia determinante en las maneras en las que se conciben esas ciencias y ellas logran avanzar. Lo excepcional se manifiesta de variadas formas en las propias disciplinas científicas. En todas ellas irrumpe forzando los límites de las construcciones mentales, de los modelos teóricos.³

Las diversas teorías y reglas tienen su lugar de contraste en la existencia sobreabundante, de tal suerte que ella eventualmente echa por tierra las teorías. Esto ocurre ya en el nivel de las ciencias

³ Los fueros de lo excepcional se acreditan mediante la reflexión en torno a los alcances de cualquier regla, norma general o teoría, y su contraste con el misterio o la indeterminación fundamental de la existencia. Solo una mente creadora podría tenerse a sí misma y tener a la existencia, en tanto creada, ante sí. La finitud de nuestra capacidad reguladora, ya lo he dicho, remitida siempre a una existencia que no depende de ella y la sobrepasa, importa que ningún pensamiento, ninguna regla ideada por esa mente, es capaz de comprender la existencia y de tal suerte que vuelva en ella sondeable lo que es insondable.

empíricas, donde la realidad es siempre apta para sorprender a sus respectivos cultores, como lo muestra la historia de las diversas ramas del saber. La capacidad de una disciplina científica de comprender su estatus específico, así como de avanzar hacia nuevos descubrimientos, depende no solo de destrezas y aptitudes de científicos perspicaces, sino de una consideración teórica rigurosa respecto del carácter excepcional de la experiencia.

Una consideración de este tipo fue la que permitió, por ejemplo, dar el arriesgado paso desde la mecánica clásica hacia la física cuántica. Los casos con los que de pronto se encontró la física eran tan distintos a todo lo que se conocía, que su comprensión requirió no solo modificar reglas existentes, sino además una reflexión teórica detenida sobre los desajustes entre la disciplina y la realidad, incluida la indagación acerca de en qué consiste una regla científica y qué significa entender casos según reglas científicas (sobre esto, cf., por ejemplo, Niels Bohr, *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge 2011).⁴

A un ejercicio parecido se han visto enfrentados los biólogos, al momento de explicar el fenómeno de lo vivo y la espontaneidad específica que lo distingue de lo inerte, los cuales definen el marco de los procesos investigativos de carácter empírico-productivo. La pregunta aquí —de cierta manera insoluble— es: ¿cómo comprender dentro del horizonte de una ciencia empírica, vale decir, de datos que son cognoscibles solo en tanto se nos dan

⁴ Pese a los avances de la mecánica clásica, a las modificaciones y correcciones que ella había sufrido, los científicos se encontraron de pronto con partículas, las más pequeñas de las que parecía estar constituido el universo físico, que operaban de modos que desafiaban radicalmente a las teorías existentes. La ciencia entonces tuvo que realizar una operación de revisión en toda la línea de sus doctrinas y conceptos, para tratar de abordar la novedad que le ofrecían los fenómenos en el nivel microfísico. Aunque la revisión alteró principios básicos y ya la física clásica quedó parcialmente superada, dicha revisión no echó por tierra a la física como tal. La novedad de la que estamos hablando transcurre dentro del marco de lo sensoperceptible, ámbito que revela, empero, ahora él mismo, un carácter abierto.

externamente, lo que parece ser una actividad que emerge desde la interioridad inalcanzable de ciertos conjuntos de datos? Es necesario traspasar los límites de la ciencia empírica como tal y no solo los límites de esta o aquella ciencia, para que la biología logre comprender lo vivo.⁵ Se requiere una tematización de los al-

⁵ En este momento el biólogo experimental pasa a hacer teoría de la biología y —cual el matemático que comienza a reflexionar sobre la naturaleza del número o el físico que se pregunta por el talante de la materia— deja el campo estricto de su ciencia particular. La ciencia moderna limita sus alcances a la dimensión de lo que es perceptible sensiblemente. Ella conoce secuencias de datos empíricos, las cuales son conceptualizadas y puestas en relaciones categoriales y matemáticas. Así se descubre el comportamiento de los metales en relación con el calor, los vínculos de la Tierra con el Sol, el movimiento de los mares, las reglas de la mecánica. Esa ciencia de cuerpos, en cambio, no tiene acceso a algo tan relevante como la *vida*, qué es y cómo opera. Lo vivo exhibe una actividad específica, que lo distingue respecto de lo inerte o lo que es determinado por factores extrínsecos. Cuando la ciencia estudia fenómenos perceptibles por medio de los sentidos, solo alcanza a abarcar datos y sucesiones de esos datos, ordenados según relaciones extrínsecas o heterónomas, v. gr., cómo el calor dilata los metales o cómo los cuerpos celestes se atraen entre sí, vale decir, cómo los conjuntos de datos se afectan externamente entre ellos. En el caso de la vida, en cambio, de los entes de los que decimos que están vivos, observamos operaciones las cuales solo resultan explicables si las comprendemos como espontáneas o autónomas, como si en ellos se manifestase una capacidad de autodeterminación que no es captable por medio de percepciones sensibles. Percibimos que se mueven, pero la *fuerza* o el *principio* de su movimiento *como que proviene de ellos mismos* y no solo de determinaciones externas.

En reacción reflexiva a esta dificultad, la biología ha desarrollado nociones como la de morfogénesis autónoma, de Jacques Monod. “La estructura de un ser vivo resulta de un proceso [...] que le debe todo, desde la forma general al más pequeño detalle, a interacciones ‘morfogenéticas’ internas al mismo objeto. En esa estructuración él testimonia un determinismo autónomo, riguroso y exacto, el cual implica una ‘libertad’ casi total respecto de los agentes o condiciones externos, seguramente capaces de torcer ese despliegue, pero incapaces de dirigirlo o de imponerle su organización al objeto vivo. Debido al carácter autónomo y espontáneo de los procesos morfogenéticos que construyen su estructura macroscópica, los seres vivos se distinguen absolutamente de los artefactos, así como de la mayor parte de los objetos naturales, en los que la morfología macroscópica es, en gran parte, el resultado de la acción de agentes externos”; J. Monod, *Le hasard et la nécessité*. París 1970, 23-24. Francisco Varela y Humberto Maturana plantean que lo distintivo de lo vivo es el organizarse

cances de las reglas científicas, de las fronteras de la comprensión científica, de la relación y diferencia entre la comprensión de una ciencia de datos perceptibles por los sentidos y la comprensión humana en general, para llegar a conceptos interpretativos como los de “morfogénesis autónoma” (cf. Jacques Monod, 23-24) o “autopoiesis” (Humberto Maturana y Francisco Varela, 2005).

La ciencia de objetos perceptibles por medio de los sentidos tampoco tiene paso posible hacia aquel trasfondo del cual emergen los sueños y los complejos y a partir del que la psicología, desde Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, intenta dar cuenta de nuestras actitudes y conductas. El *inconsciente* es una instancia operativa, sustraída, empero, a todo proceso de presentación directa. Él se acredita, en tanto que solo admitiéndoselo cabe explicar ciertos fenómenos indudables, pero es, también, en último término, incomprensible por la ciencia empírica, porque es algo así como una actividad, a la vez que espontánea, ajena no solo a la evidencia sensiblemente perceptible, sino también a la actividad inmediata del sujeto consciente.⁶

autopoieticamente. La autopoiesis es algo distinto a una determinación extrínseca y neutral. De un lado, sin una pulsión o búsqueda primigenia o espontánea del ser vivo, que se aleje de la nuda indiferencia, ella no sería posible. De otro lado, se trata allí de un impulso autogenerado, que se aparta de las sucesiones que operan en el medio. Si cabe hablar todavía de causalidad, debe distinguírsela claramente de la causalidad extrínseca; cf. H. Maturana y F. Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago 2005. Ambas nociones —la de morfogénesis autónoma y autopoiesis— significan traspasar los límites de la ciencia moderna, pues ninguno de esos procesos puede ser captado directamente en la observación de cuerpos ligados en su operación. La autonomía de lo vivo patenta, ante la ciencia, como una ausencia, una discontinuidad, se la interpreta asumiéndose que ciertos individuos actúan como centros de impulsión que dirigen su acción a la conservación de su totalidad. Esa ausencia o discontinuidad viene a evidenciar que la reflexión sobre la naturaleza de lo vivo y la investigación empírica en biología son indagaciones conectadas pero de distinto orden.

⁶ Desde que Sigmund Freud y Carl Gustav Jung mostraran la presencia de fenómenos experimentables, los cuales solo podían ser, empero, explicados a partir de la admisión del inconsciente, es decir, de una instancia operativa, pero

Una comprensión fundada en percepciones sensibles no alcanza, asimismo, para entender la *alteridad del otro*. Desde que aparecemos somos en relaciones con otros, en ellas nos criamos, aprendemos un lenguaje (y nos volvemos conscientes), desarrollamos nuestras capacidades. Sin embargo, mediante nuestros sentidos no tenemos verdaderamente un acceso al otro como otro. Ellos nos muestran siempre al otro en tercera persona, como fenómeno, como un cuerpo, pero nunca accedemos a él del modo en el que ese otro se tiene a sí mismo (en primera persona), tal como nosotros sabemos de nosotros mismos. No conocemos al otro desde su propia “interioridad”. Las disciplinas, entonces, han

sustraída a todo proceso de presentación, la ciencia moderna se halla, en el campo de la psicología, ante una imposibilidad. El inconsciente es una dimensión que se resiste a ser vuelta fenómeno. Sin embargo, tanto “la evidencia que ha acumulado la investigación médica” cuanto “razones fuertes de lógica” impiden desconocer su acción; C. G. Jung, *Man and his Symbols*. Nueva York 1968, 6. Negar el inconsciente significa, indica Jung, de hecho, asumir “que nuestro conocimiento presente de la psiquis es total”, asunción que “es tan falsa como la asunción de que conocemos todo cuanto puede ser conocido en el universo natural”; C. G. Jung, 6. Freud da tres argumentos para acreditar esta dimensión. Primero, los datos de la consciencia son altamente incompletos, lo que vale para los individuos sanos y los enfermos. En ambos grupos emergen actos psíquicos cuya explicación supone admitir otros actos ajenos a la consciencia. Así, por ejemplo, los sueños, síntomas psíquicos y obsesiones. Segundo, tomando como base el inconsciente, es posible articular un procedimiento eficaz, por medio del cual cabe influir en los procesos conscientes. Tercero, si se repara en que la consciencia en cada momento dado integra solo un contenido limitado, y en que no es admisible que lo no actual simplemente se pierda de modo absoluto, entonces ha de aceptarse que la mayor parte del conocimiento consciente se halla, la mayor parte del tiempo, en estado de latencia o inconsciencia psíquica. Estos estados de latencia no son elucidables adecuadamente como estados físicos. En el mismo texto citado, Freud responde a quienes intentan practicar esta reducción, indicando que ningún concepto fisiológico o químico nos permite acceder a ellos. En cambio, entiende que presentan semejanzas indudables con los procesos mentales conscientes. Incluso es posible, mediante una elaboración de esos estados de latencia, llegar a convertirlos en estados conscientes; cf. S. Freud, *Gesammelte Werke*. Frankfurt 1946, X, 264-269.

de emprender una labor de revisión y ampliación de conceptos, al intentar hacerse cargo de la alteridad.⁷

En estos casos se nota que el pensamiento de la excepción sí tiene una incidencia relevante en las formas en las que se desarrollan las ciencias y el saber humano. No es igual la labor del académico que se limita a operar dentro del marco de disciplinas ya estandarizadas y que asume como dato las reglas de ellas, que la de aquél que ha hecho, él mismo, una reflexión sobre su ciencia y sus alcances. En este último caso existirá también una mejor comprensión de la ciencia respectiva y sus asuntos, precisamente en la medida en que sus principios han sido tematizados y se ha indagado en su justificación y su campo de validez.

En estas actividades, las ciencias traspasan sus ámbitos particulares y alcanzan la esfera del saber en general. Entonces el científico se vuelve pensador pura y simplemente. Ahí se aprecia, además, lo que cabe lograr cuando el espíritu de indagación radical contenido en el pensamiento de lo excepcional “se transmite propiamente a las otras ramas del conocimiento y a los otros géneros de la investigación” (von Humboldt, 233). Un pensamiento riguroso puede realizar una contribución fundamental a mantener despierta la consciencia sobre las condiciones y límites de la comprensión humana. Los casos de las disciplinas aludidas muestran que, hasta cierto punto, las labores teóricas o filosóficas no son exclusivas de una facultad o instituto universitario, sino asunto de la universidad entera, también de la unidad encargada de la enseñanza y la investigación en física o en biología.

Debe agregarse aquí, finalmente, que tampoco es por medio de percepciones sensibles la forma en la cual accedemos a lo que la filosofía llama el “ser” de la existencia, su fundamento, su ausencia de fundamento. Somos, y las cosas, individuos, personas,

⁷ Cf., desde distintas perspectivas, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 2006, 114 ss.; Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. La Haya 1961.

seres vivos, el inconsciente, todos ellos, *son*. Pero su ser, nuestro ser, se nos oculta. Existimos, pero nuestra existencia nos es dada de manera *fáctica*, en el sentido de que no sabemos de aquello que posibilita nuestra existencia; tampoco de aquello que posibilita nuestro modo de ser específico, distinto, por ejemplo, al de los vegetales, lo que posibilita nuestra consciencia (la distancia fundamental entre nosotros en tanto que sujetos conscientes o pensantes y lo pensado).⁸

Nuestra existencia se halla suspendida sobre un abismo de indeterminación y misterio. Intentamos regular la comarca en la que nos hallamos, pero, ya lo he dicho, ningún esfuerzo regularizador de la mente humana es capaz de determinar la existencia a tal punto que llegue a fijarla perpetuamente. La vida, el otro, el

⁸ Comprender exige tomar distancia, y tomar distancia no respecto de un ente o de otro en particular, sino que de todos los entes comprensibles, es decir, de la *dimensión óptica* en cuanto tal. Solo así el individuo es capaz de tematizar cualquier ente particular y tematizar también la dimensión óptica en general, a saber, saliéndose de las determinaciones a las que los entes están sometidos en ella. Es desde el emplazamiento del sujeto más allá de los entes, que puede realizar la toma de distancia requerida para que surja la iluminación comprensiva. Si no pudiera salirse radicalmente, no podría abordar a los entes —a todos los entes, incluso a su aspecto óptico— como desde otra parte, que es lo que ocurre cuando comprende. Sin esa capacidad, el individuo se encontraría en algo así como un contacto cerrado con los entes, sumergido totalmente en una ciega facticidad, lo que implicaría, en definitiva, inconsciencia. Aquí incluso dejaría de haber algo así como un yo en contacto con algo distinto. En la fusión el yo simplemente desaparecería y, como dice Immanuel Kant, nuestras experiencias serían “menos que un sueño”. Pero, en cambio, el ser humano entra en un trato comprensivo con los entes, se comporta respecto de ellos. La condición de esa comprensión y de este comportamiento, lo mismo que el distanciamiento implicado en ellos, solo puede consistir en el emplazamiento del yo allende todo ente, en un “más allá” de la esfera óptica en general, en aquella dimensión a la que, para destacar su radical diferencia con lo óptico, se la ha llamado trascendencia. Escribe Martin Heidegger: “El *Dasein* se encuentra de antemano allende el ente en general. A este estar—allende el ente lo llamamos la trascendencia. Si el *Dasein* no trascendiera en el fundamento de su ser [...], entonces no podría comportarse jamás respecto de su ente, o sea, tampoco respecto de sí mismo”; *Gesamtausgabe* 9, 115.

inconsciente, el ser, pasan a volverse misterio, misterio y excepcionalidad, en un sentido no-esotérico de la expresión, sino en el más evidente posible: descansa, esa afirmación, en la evidencia directa de nuestra condición. Basta que nos detengamos un momento, y allí está la existencia como misterio insondable.

3. El pensamiento de lo excepcional y la enseñanza universitaria

Recién luego de la tematización filosófica o meta-científica del problema de la comprensión, incluida la comprensión científica bajo condición de lo excepcional, se puede pasar desde una enseñanza que se limita a transmitir reglas de subsunción de casos, a una enseñanza capaz de mostrar el carácter condicionado de esas reglas y en qué medida ellas reducen la realidad tal como ésta se presenta originariamente. Tal consciencia respecto de los alcances de las reglas científicas, despertará probablemente en los alumnos la idea de que no es mediante una simple reducción de un material sensible bajo reglas predeterminadas, que la ciencia realmente avanza. Entenderán entonces que las labores de extensión de significados, de reinterpretación del sentido de las reglas, incluso de invención, son necesarias para comprender lo nuevo que irrumpe a cada paso que damos en la experiencia.

La vitalidad de la consciencia que exista en una comunidad de docentes y estudiantes acerca de los alcances de las reglas científicas, de las reglas del pensar en general, y de la importancia de ampliar o modificar su significado en la acción de comprender lo nuevo que ofrece la experiencia, tiene incidencia, además, en las capacidades técnico-profesionales de los alumnos. Un buen médico no es quien simplemente subsume casos bajo reglas, haciendo como si los casos fuesen completamente homogéneos con las reglas. Los casos son siempre, en mayor o menor medida, distintos de las reglas, de tal suerte que la comprensión de los

casos descansa en una capacidad de quien realiza la comprensión —aquí, del profesional médico— de lograr una especie de *ajuste* entre el caso —singular, único— y la regla general. En las propias ciencias empíricas, si bien existe una inclinación generalizadora y hacia la formalización, el descubrimiento científico se alcanza recién gracias a la operación de la imaginación y de un talento para combinar indicios y proponer tentativamente posibles modos de producción de resultados, que exigen una apertura a lo nuevo propia de un pensamiento de lo excepcional. Mientras la formalización de resultados es normalizante, la praxis descubridora existe recién cuando se acoge —en un pensamiento dispuesto a revertir generalizaciones— la novedad de lo real.

Ciertamente, no será el filósofo de la ciencia el encargado de enseñar directamente al estudiante de medicina que el caso resulta heterogéneo con la regla que le fue enseñada en la clase respectiva.⁹ Sin embargo, si dentro de una comunidad universitaria se cultiva la reflexión sobre los alcances de las diversas disciplinas científicas y ella es usual en las distintas facultades, cabe esperar que el estudiante tenga allí más posibilidades de reparar en el fundamento de la novedad irreductible de la experiencia y estar atento a ella, que si dicha reflexión es omitida.

En los casos, además, de la biología, de la psicología y de las ciencias sociales en general, donde se trata de considerar, respectivamente, la vida, el inconsciente y el otro, el pensamiento de la excepción es el que recién permite al alumno, ya en la primera enseñanza, entender las bases sobre las que se erige cada disciplina. Acceder a ellas importa realizar una reflexión sobre los límites de una ciencia de cuerpos y sobre el talante y las implicancias de los asuntos que aquéllas abordan.

⁹ De hecho, es imposible enseñar propiamente a comprender o realizar en concreto la operación de ajuste de casos y reglas; como decía Kant, aquí estamos en presencia antes de un “talento” que se posee.

4. El pensamiento de la excepción y la praxis, incluida la política

El pensamiento de la excepción tiene o puede llegar a tener también alcances para la vida práctica y política.

La situación del individuo moderno ha sido caracterizada como una que es crecientemente tecnificada y controlada. Max Weber llamó “caja de hierro” al encierro en el que se encuentra el ser humano en su vida racionalizada. Frente a este encierro, el pensamiento de la excepción nos permite percatarnos del carácter condicionado de la técnica, incluida la economía y la mecánica burocrática: ellas no son poderes naturales, sino los productos de una forma de comprender el mundo. Al mirar hacia el trasfondo de misterio que está en la base de nuestra existencia y reflexionar sobre ella (como dice Heidegger, ante la “clara noche de la nada”), entonces la artificialidad —eventualmente alienante— de nuestras vidas civilizadas —las planificaciones, los mecanismos, los procedimientos, los trámites, los aparatos de poder y premio— parece perder sustento. Ante el misterio existencial todo aquello como que se desfonda, se invalida temporalmente y volvemos a nuestras vidas con la capacidad de reinterpretar, de vivir de otra manera.

La existencia social se halla modernamente determinada por dos configuraciones de poder en las que la técnica juega un papel fundamental, a saber, el Estado y el mercado. La técnica permite el paso hacia la centralización del poder, la burocratización de la administración, el desarrollo de aparatos de control civil y militar que están en la base del Estado moderno. La técnica, asimismo, es la que ha posibilitado la aparición de las industrias y empresas, los sofisticados modos de organización del trabajo y del tráfico y el intercambio de bienes y servicios. Si el mercado moderno es un inmenso mecanismo que considera funcionalmente al individuo y las situaciones en las que se ubica, según el principio de la utilidad, el Estado moderno aparece también como una organi-

zación técnica de la violencia y los recursos. Desde la Ilustración se ha entendido con claridad creciente que las decisiones dentro del contexto del Estado han de alcanzarse luego de un proceso deliberativo y de votaciones. Ambos aspectos también importan formas de operación que los acercan a la moderna técnica. La deliberación es, en último término, un dispositivo de legitimación que admite lo generalizable, aquello en lo que todos pueden asentir. Él excluye, en principio, lo singular del individuo y lo peculiar y concreto de la situación. Individuo y situación son reconocidos o admitidos solamente en cuanto se dejan pasar por el cedazo de la razón generalizante. Y en el momento de las votaciones: por la operación de conteo.

Estos dispositivos de organización y control aparecen ante el pensamiento de la excepción como expresiones de un modo específico —calculador y generalizante— de racionalidad. Su condicionalidad, como mecanismos de inclusión que excluyen, al mismo tiempo, aspectos fundamentales de la existencia, puede ser asunto de consideración recién una vez que se los comprende desde un pensamiento que repara en el carácter insoslayable de lo excepcional.

El pensamiento de la excepción también es relevante para la praxis y la política porque la apertura al otro que se logra en él es requisito de la disposición al uso público de la razón (cf. capítulo 2), en el sentido que solo si se reconoce la presencia de un otro como otro (y no como simple objeto), emerge el ámbito dentro del cual la razón puede desplegar su actividad elucidadora y dialogante.¹⁰ La alteridad del otro es asumida, en un comien-

¹⁰ El campo de un diálogo es el supuesto del diálogo y la apertura al otro es el supuesto del surgimiento de ese campo. O sea: lo público como estatal supone lo público como disposición moral de hacer libre uso de la razón y admitir el libre uso de la razón. Esa disposición, de su lado, supone la apertura a una alteridad fundamental, al otro, de quien no tenemos experiencia en primera persona. Esa apertura solo se deja entender como receptividad hacia lo

zo, prácticamente. Sin embargo, siempre es posible desconocer esa alteridad. El pensamiento científico-técnico abre la puerta a considerar al otro como mero objeto, como cosa, como cuerpo expuesto, disponible para la manipulación. Algo similar puede ocurrir también en la deliberación política, en la cual lo único de la alteridad del otro es subsumido bajo la idea de lo generalmente admisible. Frente a esos modos de racionalidad y su predominio, la alteridad singular del otro vuelve a recibir una consideración y adquiere un reconocimiento en el pensamiento de la excepción.

5. Tensión entre el pensamiento de la excepción y la razón en su uso público

He reparado en que el uso público de la razón supone el pensamiento de la excepción, en la medida en que allí la apertura al otro recibe una justificación. Este uso público puede ponerle, de su lado, obstáculos al pensamiento de la excepción. En el capítulo 2 me referí a los límites del uso público de la razón. Aquí corresponde poner en juego esos límites con el tal pensamiento de la excepción. Este es un asunto que viene a expresar la relevancia del pensamiento de la excepción para la praxis y terminará de ser abordado recién en el capítulo siguiente, en el cual me referiré a la manera en la que la tensión entre el uso público de la razón y ese pensamiento de la excepción ha de ser reconocida en la universidad.

La razón, en tanto que se la vincula con su uso público, es generalizadora.¹¹ El criterio de validez en ella es lo que resulta admisible para toda razón. Ya sabemos que la razón es falible y aun la expresión “toda razón” no nos salva del error (generalizado).

excepcional, hacia lo que está más allá de las reglas de la normalidad objetivante, más allá de aquello que es solo perceptible por medio de los sentidos; es un abrirse a algo así como una espontaneidad trascendente, que no conocemos, pero que nos interpela, precisamente, en tanto que espontaneidad trascendente.

¹¹ Cf. el capítulo 2.

La razón generalizadora queda, en tanto que generalizadora, enfrentada por principio a lo excepcional, fuera de norma, de rango, lo inusitado. No es de una manera generalizadora como podemos pensar lo que está allende la generalidad. Lo excepcional en todas sus formas es, entonces, irritante, en tanto que fuerza sus límites y pone a prueba a la razón en su uso público. Lo excepcional incluye lo singular del individuo —yo, el otro—, así como lo peculiar y concreto de la situación. Todo individuo —lo he señalado— es regularizable, cuantificable, incluso controlable. Algo parecido sucede con las situaciones. Sin embargo, en ambos existen aspectos que escapan a toda generalización, de tal suerte que el modo en el que la razón en su uso público los admite importa, en tanto que ella es generalizante, reducir, subsumir aspectos constitutivos de aquéllos.

El pensamiento de la excepción —hemos visto— se sitúa más allá de toda regla y parámetro normalizante. Él se halla así en condiciones de tematizar y problematizar no solo esta o aquella regla, sino toda regla en su misma regularidad, incluida la regularidad a la que se apunta con el uso público de la razón. Desde el pensamiento de la excepción, la razón en su uso público se deja ver como otro dispositivo de control —de control de la excepción—, cuando se repara en que ella permite marginar aquello que perturba a la razón en tanto que pública, y a las opiniones que, en virtud del ámbito abierto para el uso público de la razón, se han vuelto dominantes; en todo caso, a lo que se aleje de las generalizaciones posibles.

Esta operación de exclusión e inclusión se verifica también, he indicado, en el ámbito práctico y político. En el uso público de la razón, aun bajo condiciones de una deliberación democrática, se tiende a cerrar doblemente el espacio para lo política, social, cultural o moralmente extraño, único, para el lado oculto que abriga toda individualidad, para la intimidad de los afectos, la específica conformación de las situaciones concretas, la genialidad ya inabordable desde las nociones usuales, la vivencia creadora que hace irrumpir lo nuevo donde nadie aún lo veía, la contemplación

especulativa o estética, incluso toda auténtica experiencia, la cual guarda un fondo de incomunicabilidad, para todo aquello que escape al promedio de una racionalidad estandarizada y publicitante, lo que salga de los estrechos márgenes de lo “políticamente correcto”: porque la razón en tanto pública es generalizadora y porque el ámbito dentro del cual se permite su uso público vuelve posible que se instalen opiniones dominantes.

La razón en su uso público o deliberativo no admite a lo excepcional sino en una reducción normalizante. Si se considera que en la normalización quedan fuera experiencias de sentido —estéticas, afectivas, creativas y de descubrimiento—, de las más intensas en las que cabe pensar, es previsible que por esa vía un consenso social real se vuelva inalcanzable, y la política no deje jamás de ser un ámbito que resulta siempre, también, inestable y conflictivo. Si a esta limitación se le agrega la tensión, el roce y el fragor de la deliberación en el modo de las asambleas, el riesgo para el pensamiento de lo excepcional se intensifica. William Blake decía que “generalizar es ser un idiota. Particularizar es la distinción propia del mérito” (*The Complete Poetry & Prose of William Blake*, 643). Así como hay una idiotez de lo privado, incapaz de comprender lo público, también cabe pensar en una falta de capacidad comprensiva que se aloja en la asunción inmoderada del uso público de la razón, inapta para abarcar la pletórica existencia más que pasándola por el rasero de la regla.

La solución de esta tensión, entre la deliberación y el pensamiento de la excepción, por la vía de una decisión que privilegie sin matices la idea de razón en su uso público podría llegar a significar, si se atiende a lo dicho, una exclusión de lo excepcional. La universidad devendría entonces la última etapa en la configuración institucional de la existencia como normalidad controlada.

La exigencia de la razón en su uso público es así principio de una dialéctica. En su inicio —recordémoslo— tal exigencia aparecía como un imperativo perfilado polémicamente contra las

racionalidades concurrentes del poder político y el económico, en el que se contenía la referencia a un ámbito libre para la reflexión y la deliberación. Ahora, en cambio, contrastado con el pensamiento de lo excepcional, esa exigencia emerge como el requerimiento de un modo también estandarizado de racionalidad, de una manera de hacer uso de la razón en la cual se acoge lo admisible para una comunidad determinada, ideal o concreta, y excluye lo excepcional y puede entrar en curso de colisión con la actividad de pensarlo.¹²

6. Garantía del pensamiento de la excepción

Así como resulta imposible imponer la disposición al uso público de la razón y hay que confiar en su garantía (cf. capítulo 2), es también inconducente forzar el pensamiento de lo excepcional. “El espíritu sopla donde quiera” (Góngora, “Proposiciones sobre la problemática cultural en Chile”, *Atenea* 442, 1980, 131). “A ti” —dice Hölderlin— no se “te puede obligar” (*Hyperion*. Tübingen 1797, 54).

Sin una consideración visionaria de la totalidad de la existencia, no surge un tal pensamiento de la excepción. El cientifismo, la especialización, el academicismo, incluso el uso público y generalizante de la razón, tienen en el dispositivo técnico, en la habituación, en el olvido y el cansancio, aliados poderosos. La apertura a lo excepcional se contraponen, además, a nuestra natural inclinación a la seguridad, a los espacios cerrados, a lo usual, lo generalmente admisible. Una vez, empero, que se devela el fundamento o no-fundamento, el misterio sobre el que se asienta la existencia, *ya no hay vuelta atrás*.

¹² El pensamiento de la excepción descansa en el reconocimiento de una situación que, aunque cognoscible, no lo es de modo objetivante (en los términos de una capacidad de juicio puramente determinante, en sentido kantiano). En tanto que las situaciones son siempre nuevas, incluso insondables, su comprensión requiere una capacidad de juicio reflexionante, que expanda, modifique, cree, en último término, la regla, adecuándose a la situación.

Se necesita, sin embargo, un lugar en el que quepa pensar ese fundamento o ausencia de fundamento, hacer la experiencia, la reflexión sobre ellos y la comunicación de su hecho. Alcanzado el pensamiento de la excepción, él es resistente y hasta hostil a las presiones, la presión de la especialización, del cientificismo, la presión política de la coacción o de lo generalmente admisible, la presión económica. Todas ellas se revelan, ante él, en su radical condicionalidad, en su condicionada validez.

Respecto de la presión político-coactiva, el pensamiento de la excepción es tanto o más resistente que el uso público de la razón. En cierta manera, lo excepcional se hace visible con especial intensidad, precisamente, ante la amenaza política, cuando nos enfrentamos a la posibilidad inminente de la pérdida y la muerte. Entonces el mundo acotado, las cosas, se descubren con toda claridad condicionadas, reposando sobre un fundamento que es, todo, misterio abismal. El intento de clausurar tal pensamiento por vías políticas coactivas, puede hasta insuflarle nuevos bríos. Aunque, ciertamente, se necesita que la amenaza remita para que la reflexión serena y la comunicación tengan lugar, para que ocurra que la “historia se convierta en palabra”.

CAPÍTULO 5

Condiciones de posibilidad del pensamiento de la excepción en la universidad

1. División del poder como condición de la independización del pensamiento

HEMOS VISTO QUE EL USO PÚBLICO de la razón en la universidad requiere una efectiva distribución del poder en ese campo, incluido el poder de financiamiento de la educación superior y la universidad. Recién luego de la división del poder se genera un ámbito de independencia de la universidad respecto de lógicas concurrentes. Además, para que la libertad opere no solo en el sistema en su conjunto, sino en cada institución, se ha de unir a la división del poder el establecimiento de la libertad académica.

En el caso de la apertura hacia lo excepcional cabe preguntarse por las condiciones que deben cumplirse para que ella exista. Al igual que tratándose del uso público de la razón, hay que pensar aquí en condiciones básicas de distribución del poder. La universidad necesita quedar liberada de las *lógicas del poder político y económico*.

Ante el pensamiento de la excepción tanto el Estado cuanto el mercado aparecen como dispositivos de normalización de la existencia. Ellos operan según reglas generales y comprenden en su operación al individuo y a las situaciones excluyendo, respectivamente, su singularidad y peculiaridad. Lo excepcional mismo es dejado de lado. Tampoco la justificación de la acción estatal según la deliberación pública alcanza para suspender su talante generalizador.

En el capítulo anterior, he indicado que existe una dialéctica entre el pensamiento de la excepción y el uso público y deliberativo

de la razón. Esta dialéctica solo sería teóricamente superable, en principio, por la vía de una explicación de la normalidad desde lo excepcional. Algo así se encuentra, empero, fuera de las fuerzas de la mente humana. Ahora bien, cabe preguntarse por el modo de situar esta dialéctica en el campo universitario y de tal suerte que el pensamiento de la excepción siga siendo posible.

En sede política no cabe lograr una superación no reduccionista de la dialéctica entre el uso público de la razón y el pensamiento de la excepción. La realización ilimitada del uso público y deliberativo de la razón importa la abolición del pensamiento de la excepción y de la atención específica que se le brinda en él a la singularidad del individuo y la peculiaridad de la situación. De su lado, a diferencia del uso público de la razón, que puede ser la base de una institucionalidad generalizante, el carácter siempre abierto del pensamiento de la excepción lo vuelve antes un criterio correctivo de la institucionalidad, que algo así como el fundamento positivo de una institucionalidad, desde la cual cupiese esperar una superación del uso público de la razón.

Vale decir, en sede política es menester dejar estar la antinomia entre ambas “lógicas” —la lógica de o público y la “anti-lógica” de lo excepcional—, toda vez que la acción política es incapaz, propiamente, de superarla. Lo exigible es una determinación moderada del ideal de la razón en su uso público, que permita dentro de su campo todo aquello que no dañe o signifique peligro grave de daño para quienes participan en ese ámbito de deliberación. Además, se necesita contar con una división del poder, de tal suerte que la operación deliberativa tenga campos de acción, a la vez, relevantes y acotados (mediante la división del poder), en el sentido de que ella no abarque el entero ámbito de la existencia social.

Los equilibrios y divisiones del poder han de realizarse en todas las maneras en las que resulten eficaces. El mercado y el Estado deben mantenerse separados, controlados mutuamente y, a su vez, divididos interiormente. Se requiere que ambos gocen de

fuerza y vitalidad suficientes como para hallarse en una relación dinámica. El Estado ha de dividirse en sus tres funciones usuales; además, en centros de impulsión política de carácter territorial. El mercado debe disponerse en la forma de una distribución efectiva de la propiedad entre los ciudadanos, en la que se limite la concentración monopólica u oligopólica del poder económico.

Si el pensamiento de la excepción logra operar con el apoyo de un poder hegemónico, existe el peligro de que el particularismo se imponga sobre la totalidad social. Si el pensamiento deliberativo logra captar un poder hegemónico, entonces lo que se impondrá sobre lo particular —lo singular, lo peculiar— será una lógica generalizante.

Atendida la tensión que vengo comentando, cabe preguntarse por la manera en que se vuelve posible un sistema universitario que favorezca la deliberación (especialmente de los académicos, también de los estudiantes) y especialmente el uso público y docto de la razón, pero dejándosele espacio al pensamiento de lo excepcional.

La división del poder universitario, incluido el financiamiento universitario, entre el Estado y los privados, asentada en un sistema de división del poder entre el Estado y el mercado, que considere, a su vez, la división del poder dentro del Estado y dentro del mercado, parece ser el régimen general más adecuado para tal efecto, dadas entre nosotros, las condiciones de centralismo y la inexistencia de una burocracia profesional no partisana y autónoma.

Al interior de la universidad, ahora, debe lograrse un equilibrio delicado entre instancias en las cuales sea posible el uso público de la razón, mas de tal suerte que él se vuelva compatible y no suprima o restrinja lugares en los cuales se asegure una sustracción de los investigadores a la deliberación, y en los que quepa esperar una reflexión abierta a lo singular de la individualidad y lo peculiar de las situaciones. Estas indicaciones habrán de expresarse en un sistema de gobierno universitario que, independientemente

de las diversas realizaciones concretas que admita, apunte, en consecuencia, a reconocer la participación de los académicos, pero de manera que deje aún el ámbito necesario para que ellos puedan destinar su tiempo con tranquilidad e incluso silencio a las tareas insoslayables de reflexión, invención y contemplación.¹

2. La institucionalidad de lo excepcional

El pensamiento de la excepción es vulnerable y parece ser el que más necesita de la universidad como lugar de realización. Las tareas de las ciencias aplicadas se dejan efectuar —y de hecho son efectuadas— por organizaciones distintas a la universidad, pues sus resultados concretos están a la vista de los interesados. En cambio, las ciencias puras, las disciplinas especulativas y las humanidades, es decir, aquéllas de las que cabe esperar que encarnen el pensamiento de lo excepcional, no lucen posibles dentro de marcos institucionales distintos al universitario, pues, en principio, son resistentes a arrojar productos visibles (no obstante los indudables resultados teóricos y prácticos mediatos que el pensamiento de lo excepcional produce).

Las condiciones del pensamiento de la excepción en la universidad son todavía más exigentes que las condiciones de lo público. “El gran mal de la universidad chilena”, dice Mario Góngora, “es no respetar la individualidad, y reducir la libertad a la libertad económica y política. La verdadera individualidad (no el individualismo) supone necesariamente la libertad espiritual” (132). A esta libertad es a la que se ha de apuntar.

A raíz de su apertura a lo excepcional, la universidad *aloja en sí misma* una tensión. En tanto que en ella se realiza el pensamiento de la excepción, la universidad se abre a esa excepción, a lo nuevo y misterioso. Pero la universidad es, también, una

¹ Cf. lo que dicho ya sobre el gobierno universitario en el capítulo 3.

institución, vale decir, una organización que opera según procedimientos preestablecidos, en relaciones más o menos jerárquicas, de maestros y discípulos, catedráticos y ayudantes, decanos y profesores. Las diversas disciplinas universitarias —el derecho, la biología, la sociología, las matemáticas, etcétera— se disponen en un orden de las carreras, según las cuales se regula la docencia; las direcciones investigativas responden a distintas denominaciones estandarizadas. Esa organización, empero, ese complejo normativo y disciplinario, ese *aparato* académico y científico, se ha de articular dando cabida en él a lo que es, precisamente, extraño a toda organización y norma.

La universidad aparece como un intento de normalización que busca autonormalizarse para volverse capaz, también, de hacer entrar lo desconocido en nuestra comprensión. Su vida se juega en esta tensión y es allí donde radica un riesgo de frustración.

Ambos momentos de la universidad, el institucional y el excepcional, se encuentran polémicamente enfrentados: la excepción, cuando emerge, pone en crisis, hace saltar las estructuraciones, clasificaciones y normatividades preexistentes. Algo así ocurrió cuando irrumpió en el campo observacional el mundo de las partículas pequeñas, o cuando Freud y Jung comenzaron a dar con un trasfondo de los fenómenos psíquicos, o cuando Monod o Maturana y Varela (y, por cierto, antes que ellos, una larga lista de autores), tuvieron que explicar la espontaneidad de lo vivo. El momento institucional, de su lado, a la vez que aloja, constriñe, restringe, limita las posibilidades de emergencia de la excepción en la experiencia humana y del pensamiento de la excepción. Así, los esfuerzos académicos, investigativos y docentes, se hallan, a la vez que sustentados por el aparato organizacional-normativo al que llamamos universidad, poniendo persistentemente en cuestión ese mismo aparato, precisamente en la medida en la que éste cumple con su finalidad: dar cabida a lo incontrolable. No es solo, entonces, afuera, sino en ella misma, en su propia estructura, en el imprescindible momento

de su institucionalización, donde habita una amenaza principal e insoslayable para el pensamiento de lo excepcional.

Habida cuenta de que solo desde un pensamiento de lo excepcional resulta posible una crítica de la manipulación en general —de la manipulación de la lógica del poder, de la manipulación de la lógica económica, de la manipulación de la lógica del uso público de la razón— la apertura universitaria a lo excepcional debe ser conservada y protegida con acentuado énfasis.² Se necesita reservar un ámbito a la “libertad del espíritu”: al silencio, a la expectativa quieta, un campo de gratuidad, al reconocimiento de lo insondable, aquello donde las razones usuales fallan y la discusión no está zanjada. Vale entonces lo que escribe von Humboldt: “Ya que estas instituciones solo pueden alcanzar su fin si cada una de ellas sitúa ante sí, en la medida en que le sea posible, la idea pura de saber, los principios que han de predominar en su ámbito son los de soledad y libertad” (229).

La apertura a lo excepcional exige, en consecuencia, que emerja algo así como una institucionalidad vaciada de institucionalidad; una organización del poder que sea como una ausencia de poder, incluso del poder de la palabra que se emplea en la discusión, el debate, la persuasión. Aplica lo que dicen los personajes Masters y Stoner en una novela de John Williams (*Stoner*. Londres 2012): La universidad es, en cierta forma, un “refugio”, un “asilo” respecto del mundo, se trata de “no volverse como el mundo”; no por mera cobardía: la universidad es el lugar de quienes son, al mismo tiempo, “demasiado frágiles” y “demasiado fuertes” para el mundo; quienes, a la vez que incapaces de lidiar con sus razones, trámites, urgencias, se exponen a las preguntas existencialmente más comprometedoras, a un llamado inusitado.

² En esta apertura radica lo que a esta altura cabe identificar como carácter primordial de la universidad, pues es en el pensamiento de lo excepcional donde existe el mayor nivel posible de crítica y elucidación alcanzable por el ser humano.

¿Cómo se logra un poder que es ausencia de poder, o una institucionalidad sin institucionalidad? Ella solo es realizable mediante un cuidadoso procedimiento de división del poder y el aseguramiento estricto de la libertad académica. La división del poder y la libertad académica minimizan la condición de súbdito del profesor, su sometimiento al poder, e incrementan las posibilidades de la mente, el ámbito para la imaginación libre, para una apertura a lo nuevo, para una búsqueda que se deje llevar por la verdad y el descubrimiento.

La apertura de la universidad a lo excepcional requiere que, junto a las labores usuales de transferencia del conocimiento y de investigación realizadas dentro del marco de las disciplinas ya estandarizadas, existan las condiciones para pensar lo impensado. Hay que desembarazarse del “academicismo”, del “cientismo” y la “ciega especialización”, y lograr mantener un “horizonte abierto al total”; se trata de establecer una institucionalidad capaz de “allanar el paso” al espíritu, “presentar estímulos, pero sin estar nunca dogmáticamente segura de la validez de esos estímulos, sujetarlos siempre a revisión” (Góngora, 131). La novedad de la experiencia, la indeterminabilidad de la existencia, exigen una institucionalidad cuya conformación académica esté dispuesta para variar: reinterpretar reglas, modificar disciplinas, adecuar procedimientos de modos tales que lo excepcional resulte acogido y no suprimido.

Ciertamente seguimos hablando de un dispositivo, de un imposible dispositivo, cuyo papel de dispositivo está bajo la exigencia perpetua de mantener abierta la vía hacia lo que está más allá de todas las experiencias controladas.

Aquí vuelven a adquirir importancia aquellas concepciones comprensivas del bien que cumplen con la disposición a reconocer el uso público de la razón. Habrá que agregarles a ellas el nuevo estándar —allende todo estándar—, el de la apertura a lo excepcional. Las concepciones comprensivas del bien permiten, como ya hemos visto, dividir el poder universitario y darle vida a la

división. De esa manera, contribuyen a generar espacios de libertad universitaria y académica. Pero además, en tanto, precisamente, estas concepciones develan los ideales científicos de neutralidad valorativa y control epistémico, y emerge a la luz que la limitación de la existencia al campo de los objetos sensoperceptibles es el producto de abstracciones y construcciones de la mente, tales concepciones comprensivas —al menos algunas de ellas, varias de las teóricamente más significativas—, están dispuestas al pensamiento de lo excepcional. Desde ellas y en diálogo con ellas cabe esperar que el pensamiento de lo excepcional se fortalezca y mantenga su vigor, particularmente frente a las presiones de profesionalización, funcionalización y especialización a las que está sujeta la universidad en el contexto contemporáneo. Piénsese, por poner solo un ejemplo, en la influencia de concepciones comprensivas afines a ciertas posiciones religiosas en la reflexión filosófica acerca de la nada (Meister Eckhart), el ser (Heidegger), lo trascendental (Kant), la excepción misma (Kierkegaard, Schmitt), el evento (Derrida), nociones que han determinado de modo emancipador la historia de la filosofía. Ejemplos relevantes los provee también el socialismo, el romanticismo y el existencialismo, todas tradiciones altamente complejas y con múltiples y sofisticadas variantes. En estos casos, y en la medida en que se tematiza, somete a examen y crítica y se sobrepasa las lógicas del poder político y económico, también la idea cientificista del mundo como la dimensión acotada a los objetos sensoperceptibles y la noción normalizante implicada en el uso público de la razón, se produce, precisamente en ese sobrepasamiento y gracias a él, y en variantes tan diversas como diversas son aquellas tradiciones, el mentado pensamiento.

SEGUNDO ENSAYO

DERECHOS SOCIALES, DELIBERACIÓN
PÚBLICA Y UNIVERSIDAD

Introducción

EN SU LIBRO *DERECHOS SOCIALES Y EDUCACIÓN*, Fernando Atria propone, respecto de la educación en general y de la educación superior en particular, avanzar desde un paradigma neoliberal, dominado por la noción del mercado, a un paradigma de lo público, dominado por la de los derechos sociales.

El mercado y los derechos sociales se dejan describir, respectivamente, según tres principios: “(M1) Los individuos actúan motivados por su propio interés, no por el interés ajeno. (M2) Nadie tiene el deber de proveer o el derecho a recibir antes de llegar a acuerdo en un contrato. (M3) Cada participante es libre de sujetar su disposición a contratar las condiciones que desee” (126). A partir de estos tres principios se puede formular, correspondientemente, la idea, alternativa al mercado, de los derechos sociales, también según tres principios. “(DS1) El proveedor no provee porque de ese modo sirve su propio interés, sino porque sirve el interés del ciudadano. (DS2) El ciudadano tiene derecho a la provisión, y el proveedor tiene el deber de proveer. (DS3) El proveedor no está en condiciones de establecer, unilateralmente, condiciones especiales de provisión caso a caso. Las condiciones de acceso, que especifican los márgenes del derecho ciudadano han de estar fijadas en un protocolo público aplicable a todos por igual” (128).

Tratándose del tema que nos ocupa, el paso desde el mercado hacia una situación en la cual imperen los derechos sociales permite, entiende Atria, que la universidad devenga una institución “pública”, en el sentido de que cuando se instaura dicho paradigma,

el acceso a ella deja de depender de los recursos y la oferta que manejan los privados (cf. 293).

Además, hay un segundo sentido en el cual la universidad es pública: “en tanto contiene en ella misma la idea de un conocimiento que no está al servicio de las agendas particulares” (301). La universidad, cuando existe, aspira a someterse a una “búsqueda desinteresada de la verdad”, independiente de “una agenda parcial” (300).

Atria piensa que el modelo neoliberal en vigencia, operante según los criterios que rigen al mercado, impide ambos sentidos de lo público en la universidad: que la educación superior sea un derecho social y que la universidad se rija por la idea de un conocimiento que no está al servicio de las agendas particulares.

Para lograr la instauración del nuevo paradigma, Atria considera necesario excluir la lógica del mercado en educación superior, por medio de la agencia estatal, restringiendo allí (coactivamente) su operación y concentrando en el Estado el poder de financiamiento. La exclusión y la concentración señaladas coinciden con la misma instauración del nuevo paradigma y vienen a explicitar las condiciones bajo las cuales el paradigma se realiza.

El camino de avance del proceso de paso desde el paradigma neoliberal a aquel en el que imperarán los derechos sociales, depende de la dinámica política. Aquí se trata de hacer de la educación superior un tema de discusión pública, situando el debate dentro de ciertas coordenadas, que Atria plantea en su texto. La discusión es puesta bajo parámetros morales (los del interés propio y el interés ciudadano como motivos de las acciones); en un ámbito en el cual por medio de la deliberación es posible acceder a una verdad y la participación en el debate resulta exigible. La discusión se rige por ciertas ideas sobre lo común y la plenitud humana, que fijan el marco dentro del cual el acontecer político y el debate se despliegan, en un proceso al cual Atria entiende como dotado de necesidad histórica.

Tanto las condiciones que Atria plantea para la universidad, cuanto el modo en el que posiciona la discusión, presentan problemas relevantes. Aquí he de señalar preliminarmente que, por un lado, son cuestionables la concentración del poder a la cual su planteamiento conduce y las posibilidades de abusos que la tal concentración del poder genera. Por otro lado, esas posibilidades de abusos no disminuyen, sino que se acentúan, con la manera en la que Atria ubica la mentada discusión. La moralización; la afirmación de una verdad siempre cognoscible por medio de la deliberación pública; la exigencia de deliberación y el rechazo del escepticismo; el emplazamiento de la discusión bajo parámetros ideales generales; la atribución de necesidad histórica al curso de acontecimientos en el que se inserta el cambio de paradigma además de ser criticables en sí mismos, vienen a operar, en definitiva, como respaldo de la agencia estatal.

Aunque tematiza parcialmente los problemas envueltos en su propuesta, Atria no da argumentos suficientes para contrarrestarlos. Estos problemas provocan que la universidad termine resultando comprometida en esa propuesta. Ésta afecta —es lo que trataré de mostrar— el carácter público de la universidad y a ella como lugar de realización del pensamiento de lo excepcional (cf., sobre esto, los capítulos 2 y 4 del primer ensayo).

CAPÍTULO I

Moralización

ATRIA PROPONE PASAR HACIA UN NUEVO paradigma, en el cual domine la idea de derechos sociales y se excluya la lógica del mercado en la educación superior, por medio de la agencia estatal, restringiéndose coactivamente la operación de aquélla y concentrándose en manos del Estado el poder de financiamiento de dicha educación. Ese es el modo en el cual se podría realizar la idea de derechos sociales y satisfacerse la demanda de que la universidad sea pública. El camino de avance hacia ese modo de realización de aquellas ideas, depende, empero, como he indicado, de una dinámica política determinada, en la cual la educación superior como asunto de discusión pública queda situada de una cierta manera. Un paso fundamental en esta configuración consiste en ubicar esa discusión bajo parámetros morales.

1. DS1 y M1 “no pretenden moralizar”

Hemos visto que Atria propone un criterio de distinción triple entre el mercado y una noción alternativa a él: la de los derechos sociales. Quisiera dejar aquí de lado los principios 2 y 3 de ambas ideas, para concentrarme en el primer principio definitorio del mercado y los derechos sociales. En particular, me ocuparé un aspecto de esta distinción, que Atria no deja sin tratar, y que consiste en lo que llamaré el problema de la moralización de la discusión.

Recordemos. Según “(M1) Los individuos actúan motivados por su propio interés, no por el interés ajeno”. Según “(DS1) El

proveedor no provee porque de ese modo sirve su propio interés, sino porque sirve el interés del ciudadano”.

Luego de formular los principios del mercado, Atria se preocupa de indicar que ellos “no pretenden... moralizar” (127). No se trata de hacer una condena o reproche a quienes actúan según M1, vale decir, motivados por el interés propio y no por el interés del ciudadano. “No hay [...] insinuación alguna de que los individuos en el mercado actúan ‘mal’ o que son ‘inmorales’”. Se trata, en cambio, en M1 y DS1, de describir lo que “típicamente mueve” a los agentes en un determinado campo o ámbito (127).

Intentaré determinar si efectivamente estamos o no en presencia de una moralización. Para comenzar, puede ser de ayuda acudir a una distinción clásica, que realiza Immanuel Kant, entre las nociones de “legalidad” y “moralidad”.

En la *Metafísica de las costumbres*, el filósofo define la legalidad como “la coincidencia o no-coincidencia de una acción con la ley, sin consideración del motivo de la misma”. La moralidad es entendida como la coincidencia o no-coincidencia de una acción con la ley, en donde, además, la “idea del deber es, a la vez, el motivo de la acción” (*Akademieausgabe* VI, 219). O sea, para que exista legalidad basta el cumplimiento de la ley, sin importar el motivo de ese cumplimiento. Para que exista moralidad, en cambio, se necesita, junto al cumplimiento de la ley, que ese cumplimiento se realice por un motivo específico, a saber: la “idea del deber”.

La legalidad es compatible con el interés personal, la utilidad individual, el placer, el lucro o cualquier motivo egoísta. Basta simplemente el hecho exterior de dar cumplimiento a lo prescrito por la ley. La moralidad, en cambio, es incompatible con todo motivo que no sea el cumplimiento del deber. La ley también ha de cumplirse aquí, pero se necesita que el cumplimiento tenga lugar con un cierto afecto; la idea del deber impuesto por la ley ha de ser aceptada internamente y existir un compromiso con ella de parte del sujeto que actúa.

Un ejemplo sirve para ilustrar lo que Kant señala. Piénsese en la norma cristiana que manda “Santifica el día del Señor” y que se traduce usualmente, en los católicos, como el deber de concurrir a la misa dominical. La legalidad se satisface, aquí, con el hecho de la comparecencia a la misa, sin importar los motivos por los cuales se concurra, y que pueden incluir, por ejemplo, agradar al jefe, a quien se sabe un pío católico y que acude a la misma parroquia a la que el empleado asiste. La regla está cumplida, desde el punto de vista de la legalidad, con el hecho de la concurrencia a misa, sin importar el motivo. La moralidad, en cambio, no es aún satisfecha por este mero hecho. Se requiere que, además de la concurrencia, quien concurre lo haga (al menos) por un compromiso de dar cumplimiento al mandamiento respectivo.

2. Acciones e intenciones

Volvamos ahora al texto de Atria. Reproduciré nuevamente la formulación del primer principio, tanto del mercado como de los derechos sociales, que es el que —insisto— me preocupa aquí: “(M1) Los individuos actúan motivados por su propio interés, no por el interés ajeno”. “(DS1) El proveedor no provee porque de ese modo sirve su propio interés, sino porque sirve el interés del ciudadano”.

Si se realiza un análisis conjunto de los dos textos, del principio 1 en su versión “negativa” (M1) y “positiva” (DS1), cabe percatarse de que él trasciende el campo estricto de la legalidad y se adentra en los terrenos de la moralidad. En M1 lo definitorio no es que los individuos *actúen* cumpliendo o incumpliendo la ley, sino el *motivo* según el cual actúan: el “propio interés”. En DS1, de su lado, tampoco se trata de determinar cuál es la *acción* del individuo, a saber, si cumple o no cumple una ley dada, sino —nuevamente— el *motivo* por el cual la cumple o la incumple: el “interés del ciudadano”.

Ilustraré con un ejemplo lo que quiero decir. Imagínese una ley que prohíbe a los controladores de una universidad retirar dinero por conceptos distintos al pago de remuneraciones y de servicios e insumos directa y realmente vinculados a las labores específicamente universitarias (docencia, investigación y extensión). Para que pasemos de un régimen mercantil a uno de derechos sociales no basta, si seguimos los criterios de Atria, que los controladores se limiten a no retirar el dinero y lo reinviertan en su respectiva casa de estudios. Este sería un simple hecho, una *acción*, que no dice nada aún sobre los *motivos* por los cuales los controladores realizaron ese hecho, actuaron de esa determinada forma. En el paso del mercado al “régimen DS” se exige más que un simple hecho: se requiere, *adicionalmente al acto*, que el *motivo* de los controladores no sea el interés propio, sino que dicho motivo sea el interés “ajeno” o “del ciudadano”. No es suficiente que cumplan la ley porque temen, por ejemplo, a las sanciones que su incumplimiento trae aparejado; se necesita, aún, que su motivación sea correcta. El cumplimiento extrínseco, por miedo a la sanción, sería mera legalidad, y con ella no hay paso todavía desde M1 a DS1. Ese paso exige, además, de los controladores, un cumplimiento de la ley motivado por el interés ciudadano, dejar de lado como motivo el interés propio. El paso requiere de controladores, en definitiva, auténtica, interna, moralmente generosos.

3. Carácter moral de la distinción

Ahora bien, ocurre que Atria pretende —ya lo he dicho— no estar introduciendo criterios morales, con los cuales “juzgar” o “moralizar” la cuestión del mercado y los derechos sociales, ni “insinuar” siquiera que los individuos actúan “mal” —o bien— bajo un sistema u otro. Se trataría, antes, puesto que no de calificaciones morales y prescripciones, de descripciones.

Si se considera atentamente el asunto, empero, cabe constatar que M1 y DS1 son enunciados que apuntan a determinar o calificar la moralidad de los actos, no solo su legalidad. Ciertamente, M1 y DS1 no coinciden con un acto particular de condena o elogio moral a un individuo concreto —con nombre y apellido—, pues importan la formulación de criterios generales. Sin embargo, dado que se trata de formulaciones de criterios que incluyen contenido moral, son morales y permiten luego calificar a los individuos según ellos.

Con M1 y DS1 se trae al debate, a la consideración y la crítica, la dimensión específicamente moral o de los motivos de la acción. Salvo que exista previamente un interés moral, en el sentido de un interés por debatir, considerar y criticar lo que ocurre en esa dimensión moral o de los motivos de la acción, carece de fundamento el esfuerzo por sacarla de lo que podríamos llamar su estado de no tematización.

M1 y DS1 traen al debate a esa dimensión específicamente moral no de cualquier forma, sino estableciendo ya una distinción entre el interés individual y el general. El establecimiento de una tal distinción, que se saque a los motivos de un estado de indiferenciación, solo resulta explicable si se busca calificar la acción dirimiendo entre esos intereses.

En M1 y DS1 se vincula la acción humana con maneras de actuar que están moralmente definidas. No es posible plantear la pregunta respecto de si el tipo de motivo según el cual se actúa es individualista o ciudadano, si no se está operando en un ámbito en el cual esos motivos están discernidos moralmente. La distinción “actuar motivado por el interés propio” y “actuar motivado por el interés del otro” es una específicamente moral. Alguien podrá después decir: “al separar a los ocupados antes del interés propio que del ajeno, a los individualistas, egoístas, etcétera respecto de los ocupados antes del interés del otro que del propio (o junto con el propio), ciudadanos, generosos, etcétera no se está calificando

moralmente”. Pero esa afirmación no se cumple, en la medida en que es imposible hacer enunciados como aquéllos si no se está situado ya en la dimensión de la calificación de los motivos, vale decir, en la dimensión moral, lo mismo que quitarle a esos enunciados completamente la carga moral de los criterios que enuncian y según los cuales quedan calificadas las acciones en general.

Atria determina, además, explícitamente el interés individual atribuyéndole un carácter moralmente inferior al del interés ciudadano o general. El interés individual queda vinculado a “vicios” (“La verdad y lo político I”, en: *Persona y sociedad* XXIII/1 [2009], 33; en adelante: VP I), a un contexto de condiciones “inhumanas” (“La verdad y lo político II”, en: *Persona y sociedad* XXIII/2 [2009], 61; en adelante: VP II), a una racionalidad que es “puramente instrumental” (VP I, 30) y objetivante (cf. VP I, 42). Y DS1 y M1 son incluidos en el libro de Atria con la intención práctica o prescriptiva de evitar M1 y avanzar hacia DS1. Escribe Atria que “de lo que se trata” en su propuesta “es de moverse de formas más inhumanas a formas más humanas de vida en común” (30). Vale decir: DS1 M1 son los criterios que han de guiar la acción política, los criterios de lo que —respectivamente— se debe y no debe hacer, los principios de su praxis transformadora, las normas de su moral humanitaria.

CAPÍTULO 2

Moralización política

1. Idealismo moral y política

MI Y DSI ABREN LA ESFERA de los motivos o intenciones de la acción humana a la praxis política. Ellos son la base de una política que se articula en un sentido específicamente moral. Se trata en esa política de someter a consideración los motivos de las acciones porque, al final, en la propuesta política de Atria, se busca cambiar los motivos. La política no está ocupada solamente de asuntos más usuales, como establecer la paz, apuntar a algún equilibrio y distribución de poderes, asegurar esferas de libertad y remediar los problemas y abusos más graves. Nos hallamos, en cambio, ante una política que pretende, además, y sobre todo, alterar los motivos o intenciones de los seres humanos, conseguir que el ser humano se vaya volviendo bueno, generoso, ciudadano.

En último término, la presencia del hombre bueno debiese coincidir con la desaparición de lo que Atria entiende como la cara deficitaria del mercado y el Estado en tanto que instituciones. Ambos poseen un aspecto institucional y uno “preinstitucional” o, dicho de otro modo, un aspecto frustrante y uno de plenitud. El mercado como “preinstitucional” es el intercambio libre y generoso; como institucional es, además, un mecanismo de exclusión.¹ El

¹ La definición de la discusión, qué aproximación es más pertinente respecto del mercado, si aquella que privilegia el ideal o la realidad concreta (algo similar cabe decir respecto de las aproximaciones al Estado), estriba, de un lado, en atender a la posibilidad de superar el interés individual en las relaciones humanas. Si el interés individual es algo así como la expresión de una anomalía, un aspecto deficitario culturalmente introducido, entonces Atria

Estado como “preinstitucional” es la deliberación política, como institucional, también, un mecanismo coactivo. La superación de la faz deficitaria o excluyente del mercado daría paso a la “consumación del mercado”, es decir, a “la posibilidad de intercambiar sin necesidad de que ese intercambio sea hecho probable por la institución del derecho de contratos” (*Neoliberalismo con rostro humano*. Santiago 2013, 154).² La superación del aspecto coactivo del Estado daría paso, de su lado, a un proceso deliberativo en el cual se alcanzaría el consenso, el derecho sería “posible sin opresión” y “el reconocimiento” devendría “radical” (VP I, 43, 42). Esta es la teleología moral que orienta el proyecto político de Atria.

Ella es obtenida a partir de un método, que permite explicar, por su carácter idealizante, el talante moral abstracto de la propuesta de su autor. Antes que a una comprensión atenta, preponderantemente, a la realidad concreta y sus circunstancias,

tiene razón y cabe esperar que el mercado como constructo ideal pierda su carácter puramente ideal cuando la naturaleza humana se emancipe y devenga auténtica. Si el interés individual es un aspecto constitutivo de la experiencia humana, entonces las consideraciones más concretas y cercanas al fenómeno son las que tienen mayor pertinencia, y forzar esa realidad importará hacerle violencia. De otro lado, la pertinencia de la comprensión de Atria del mercado depende de si se reconoce o desconoce la legitimidad del interés individual: de si se ve en él la pura expresión de un egoísmo vil o se entiende que él aloja la posibilidad de experiencias valiosas allende el campo deliberativo. Si ocurre lo primero, entonces la “consumación” del mercado es la pertinente alusión a una situación de emancipación que deja atrás la ilegitimidad del interés individual. Si ocurre lo segundo, ella ha de ser considerada como una errónea moralización.

² La “institución del mercado” es distinta de la “consumación del mercado”, o sea, la posibilidad de intercambiar de manera totalmente libre y gratuita. “Cuando la institución del mercado ya no sea necesaria seguirá habiendo intercambio no forzado, pero ya no habrá contratos. Yo te daré algo como se lo doy a un amigo: porque quiero que lo tengas” (*Neoliberalismo*, 154). Habría un aspecto deficitario en la institución y un aspecto no deficitario. El mercado, junto con ser un “criterio de distribución”, que “no toma en cuenta cuándo alguien necesita algo, sino solo si tiene con qué comprarlo”, además es “la forma institucional del espacio de intercambio no forzado” (op. cit. 152). Este segundo aspecto es emancipador (cf. op. cit. 154).

en la cual quepa ir identificando aspectos más y menos plenos, y a partir de ellos ir encontrando orientación, según el sentido que va revelando la experiencia, Atria propone darle de partida un giro constructivo a la reflexión, por virtud del que se obtiene un criterio prescriptivo según el cual proveer de orientación de antemano y abstractamente a la realidad entera.

Escribe: “Todo concepto político debe ser entendido en términos preinstitucionales, de modo de poder entender la institución como un dispositivo para hacerlo probable. Al dar al concepto político una definición institucional se pierde la distancia entre la institución y el concepto; y con esto se pierde la posibilidad de identificar lo que en la institución es patológico” (*Neoliberalismo*, 166). Vale decir, habría algo así como unos conceptos políticos independientes de la situación política y a los que se debe aislar, abstraer, separar de ella (de lo institucional). Entiende Atria que solo mediante esta operación de abstracción podemos contar con criterios para determinar los aspectos defectuosos de la institución. El método de abstracción y construcción, en el cual se prescinde de los aspectos impuros de la realidad, le permite a Atria alcanzar unos conceptos políticos puros que definen con pureza lo moral y políticamente correcto.³ Criterios tan genéricos solo pueden ser ideas universales: el interés general, la ciudadanía, el intercambio amistoso, etcétera. En esta comprensión de los conceptos políticos, se está privilegiando metodológicamente nociones ideales y soslayándose —como no sea para calificarla o descalificarla— la realidad concreta, su multiplicidad, su —cabe decirlo preliminarmente— legítima multiplicidad. Se está definiendo de manera constructiva un ideal, el cual luego puede operar como criterio

³ Puesto que Atria favorece una noción “constitutiva” y no “apelativa” de la verdad, vale decir, no un acceso privilegiado a evidencias intuitivas, sino uno logrado deliberativamente, la abstracción de ciertos aspectos de la realidad y la construcción, a partir de allí, de una figura ideal, es la manera que queda de alcanzar tal ideal. Sobre ambas funciones, cf. la nota 9 de este capítulo.

abstracto de juicio —en último término, moral— respecto de la realidad concreta.

Para avanzarse hacia el fin ideal de la concepción política de Atria, se debe recorrer un camino. Porque existe el mercado como institución y el Estado como aparato coactivo. La coactividad del Estado es, empero, la herramienta para hacer operativos los primeros pasos hacia la emancipación. Ha de emplearse al Estado como brazo ejecutor de una deliberación política de vanguardia, para “remover” el aspecto alienante del mercado (*Neoliberalismo*, 156).⁴

⁴ Atria indica que su propuesta no apunta a eliminar el mercado pura y simplemente, sino a “remover algo” de él (*Neoliberalismo*, 156): a mantener su aspecto emancipador y restringir su aspecto alienante. Así, por ejemplo, en el caso de la educación escolar chilena, no se trata de estatizarlo todo en ese campo, pero sí de privar a los establecimientos educativos de la facultad de “seleccionar estudiantes” y prohibiéndoles otro “financiamiento que no sea el provisto por la subvención, que está igualitariamente distribuido a todos los ciudadanos, por ser ciudadanos” (op. cit. 157). Esta consideración del mercado, sin embargo, lleva, de todos modos, en último término a abolir ambos aspectos del mercado, el emancipador y el alienante. Piénsese en el caso de la educación escolar. La pregunta que sigue, una vez respondida aquella por la admisión a los establecimientos educacionales y su financiamiento (y dejado de lado el problema que significa concentrar todo el poder de financiamiento escolar en manos de un gobierno centralizado territorialmente, funcionalmente presidencialista y altamente partidista; cf. el capítulo 5 de este ensayo), es si acaso respecto de sus proveedores o, en general, en todas sus operaciones, el controlador de la escuela está actuando o no de manera excluyente. Entonces, por la vía de suspender la exclusión según la que actúa el mercado como “criterio de distribución”, se puede seguir limitando su acción hasta hacerlo desaparecer. El alcance de esta acción de limitación se revela cuando se plantea que el Estado ha de “purgar intereses particulares” (op. cit. 160). Si el mercado es la encarnación de ellos (cf. *Derechos sociales*, 126), entonces la dirección de la operación ha de coincidir en algún momento con una restricción severa o la supresión del mercado. Atria puede decir que en esta operación, en tanto que se elimina el aspecto alienante del mercado se está dejando que opere su aspecto emancipador. Pero el asunto no es tan sencillo, precisamente porque el interés individual no es completamente prescindible. A la eliminación completa del aspecto alienante del mercado no le sigue la superación de todo interés y la “consumación del mercado” como un intercambio completamente libre, sino, mucho más, la presencia de intereses individuales y sectoriales particulares, puestos ahora dentro de un marco único de juego de poderes, dentro del Estado.

Los derechos sociales describen no solo la motivación moral que impulsa el proyecto (DS1), sino las herramientas institucionales necesarias para desplazar el aspecto institucional y alienante del mercado (DS2 y DS3). El talante institucional con el que están contaminados los derechos sociales, que deban realizarse incluso coactivamente, se explica por el aspecto deficitario y alienante, excluyente del mercado. De lo que se trata con los derechos sociales es de abrir espacios a la deliberación, de tal suerte que el ser humano vaya dejando de interactuar habitualmente de acuerdo a su interés propio y se eduque según la dirección ciudadana. Los derechos sociales son el modo de abrir espacio a la deliberación y a la conversión que ella es capaz de producir, por medio del Estado. DS2 y DS3 son, entonces, también la coacción del Estado. Pueden ser descritos como un modo institucional o deficitario de combatir el interés individual y avanzar en dirección hacia lo “preinstitucional”, o sea: el interés ciudadano y la deliberación plena.

Atria plantea que “no hay problema moral que no sea un problema político” (VP I, 39); “lo moral se disuelve en lo político” (VP I, 38). La idea de una disolución de lo moral en lo político pareciera indicar que lo político engulle lo moral, transformándose los asuntos morales y la carga específica que los afecta, en cuestiones puramente políticas, donde se alcanza la máxima distancia con el moralista y la preocupación no se dirige a la mera denuncia, sino a la transformación de las condiciones bajo las cuales el vicio se facilita (cf. VP II, 62). Pero lo moral tiene un peso irreprimitible y se desquita. Su pretensión absoluta termina devolviendo la mano y absolutizando lo político. La politización de lo moral acaba en una política moralizante, que se expresa en la condena persistente de Atria al mercado como inmoral y a los intereses individuales como vicios, incluso, según veremos, en su rechazo a la posición del escéptico, de quien no está dispuesto a reconducir su entera existencia a los criterios generales de la deliberación política.

El ideal moral generoso o ciudadano viene a explicar la comprensión que tiene Atria del mercado y el Estado como instituciones, así como los papeles que les atribuye en el camino de emancipación. Luego de identificar el mal en el egoísmo o el interés propio, la tarea política consiste en irlo eliminando. Por medio del Estado se desplaza la institucionalidad mercantil. Así se va generando el espacio para una deliberación cada vez más plena. Hay una asimetría entre el mercado y el Estado, entonces, como instituciones. No obstante que en ambas se presenta un aspecto deficitario, el Estado es, en cierta forma, la palanca de la emancipación.

En lo que sigue, me detendré en esta doble comprensión del mercado y el Estado, avanzando después hacia la consideración de la deliberación al modo en el que la entiende Atria.

2. Calificación moral del mercado y rechazo del mercado

En el mercado como institución radica la fuente del mal que debe ser eliminado: el interés individual (cf. 126; VP I, 33). Dicho interés se articula en la institucionalidad excluyente del mercado (cf. VP I, 30, 42; VP II, 61). El paso de una existencia individualista y alienada, desde el mundo de un Caín (cf., por ejemplo, *Neoliberalismo*, 175), hacia una existencia ciudadana y plena requiere comenzar con el desplazamiento del mercado.

Ese desplazamiento se logra por medio de una combinación: la acción coactiva del Estado, legitimada por argumentos —morales— provistos por la deliberación pública. El nombre del régimen que se instaura por medio de esa acción de “exclusión del mercado” (*Neoliberalismo*, 152) así legitimada se llama “derechos sociales”.

La inmoralidad del mercado en tanto que institución y la moralidad de los derechos sociales juegan un papel determinante en la consideración que hace Atria de ambos en su propuesta. La inmoralidad que él le atribuye al mercado, le impide atender a

aquéel como un factor relevante en el despliegue humano, especialmente a su aporte en la distribución del poder social.

Calificarle de inmoral, en todo caso, no parece suficiente para prescindir de su acción, salvo según una comprensión que no tenga a la vista las dinámicas específicas que adquiere el poder político desde la modernidad. Aunque se entienda que el mercado es inmoral, no hay que olvidar que la acción del otro gran aglutinador de poder social, el Estado, también puede serlo. No solo un Estado corrupto, el Estado en su operación normal, actúa, en último término, mediante violencia, vale decir, un modo objetivador de trato, el cual es experimentado por quien resulta afectado directamente por aquélla, usualmente como un puro sintiendo. Dado que el poder del mercado, tomado como totalidad, solo resulta desplazable por la acción estatal, la actitud de quien no quiere contaminarse con la inmoralidad del mercado supone acudir a ese Estado. Entonces, quien lo hace, termina admitiendo no solo la insuprimible violencia usual del Estado en un régimen de economía libre. Además, al apoyar los esfuerzos por reducir el mercado, desconoce su capacidad limitativa del poder político, y deviene cómplice de los abusos que se generan por la concentración del poder estatal.

La actitud moralizante, si se aplica a toda conformación de poder —al Estado y al mercado—, termina sumiéndonos en una estetización inactiva o una huida anarquista. Aplicada solo a una de las conformaciones sociales de poder —en este caso: al mercado—, se vuelve cómplice de la otra. Frente a esta tensión, cabe preguntarse si la actitud más razonable y atenta a los peligros y la inmoralidad de la manipulación no es la que apunta a dividir el poder social: primero, entre el Estado y el mercado, luego al interior del Estado y del mercado. Atria puede decir que el Estado será superado una vez que se supere el egoísmo en el mercado y se vayan alcanzando niveles más plenos de deliberación (cf. VP II, 61; *Neoliberalismo*, 152 ss.). Más allá de que algo así parece

difícil (sobre esto volveré más adelante), en el intertanto el Estado —coactivo— sigue operando, ahora, gracias a la reducción del mercado, con mayor poder aún.

Debe precisarse, además, que si el Estado, en tanto que institución, no es completamente inmoral, sino que su violencia se explica y eventualmente legítima como medio para conjurar la violencia, el mercado, y en tanto que institución, tampoco lo es totalmente.

Por de pronto, porque como institución es, según hemos visto, un *modo de dividir el poder social*, que evita una excesiva concentración de poder estatal. Los intentos por eliminar o restringir al mercado tienen que ser —como he indicado— emprendidos con amparo y en base a una ampliación del campo del poder estatal. Entonces hay que preguntarse por los inconvenientes de reposar en tal poder, especialmente cuando la eliminación o restricción muy severa del mercado importa que el Estado, en tanto que aparato coactivo, queda como articulador sin contrapeso del poder social. El mercado permite distribuir el poder social, en la medida en que su presencia significa que los ciudadanos cuentan con poder e independencia económica mayores que si la vida económica es controlada por el Estado. Luego viene la tarea de calibrar la relación entre ricos y pobres, así como de establecer las condiciones mínimas y razonables que han de satisfacerse para todos, a fin de que todos y no solo los más ricos puedan “desarrollar sus propios planes de vida” (*Neoliberalismo*, 159). Pero el hecho del mercado significa, dado el hecho del Estado, una limitación del Estado y con ello una división del poder y mayores grados de libertad: para opinar, para actuar, para ganar distancia.

Es importante notar que usualmente los seres humanos no actúan en el mercado movidos solo por un interés pura y estrictamente egoísta, sino para beneficiar también a quienes les rodean, al grupo familiar al que pertenecen. Pero aun cuando se tratase en todos los casos de un interés individual en sentido estricto, es

menester reparar en que ese interés no es necesariamente inmoral, como entiende Atria, cuando vincula tal interés con “vicios” (VP I, 33), un contexto de condiciones “inhumanas” (VP II, 61), una racionalidad “puramente instrumental” (VP I, 30) y objetivante (cf. VP I, 42).

Quiero sostener aquí que el interés del individuo no es necesariamente inmoral, sino expresión de lo que cabe considerar como otra moral, una que puede ser incluso más abarcante que aquélla por la que aboga Atria. En el punto siguiente, de su lado, me concentraré en mostrar los límites de la deliberación, vale decir, de la actividad donde Atria entiende que se aloja el correlato emancipador de la operación de exclusión del mercado.

Existe, ciertamente, el egoísta destructivo y nihilista, y el empresario codicioso. Pero sería descuidado dejar de notar que los individuos hallan en sí mismos un clamor por distancia, un anhelo por espacios, tiempos y paz, lo mismo que por experimentar estética, productiva y afectivamente fuera de relaciones específicamente políticas. Se trata aquí, en la contemplación, teórica y estética, en la invención creadora, en la experiencia de la intimidad, en los lazos estrechos de la complicidad, en la atención a la propia e insondable interioridad psíquica, de un campo de vivencias de plenitud fundamentales para una existencia auténtica y con sentido.

Esa dimensión privada es también requisito para una vida interior nutrida, recién luego de la cual se puede acudir a la esfera pública y contribuir a ella con más que la reiteración de “lo que se dice”. Pura publicidad deliberativa, sin algo de retiro, termina significando superficialidad.⁵

⁵ En este sentido, indica Hannah Arendt: “Una vida pasada enteramente en público, en la presencia de otros, se vuelve, diríamos, superficial. Mientras retiene su visibilidad, pierde la cualidad de emerger a la vista desde cierto fundamento más oscuro, el cual debe permanecer oculto, si no ha de perder su profundidad en un sentido muy real y nada subjetivo”; *The Human Condition*, 71.

En tanto se trata de experiencias de sentido distintas de lo político, esa existencia privada emerge como un aspecto constitutivo específico del despliegue humano. El interés individual, en cuanto tal, es, en principio, no un mero interés, como un hecho neutral o, peor aún, negativo, disolvente o destructivo, sino un interés, en principio, legítimo, no necesariamente inmoral, sino antes la base de un modo válido de pensar y actuar.

El mercado y la propiedad privada, cuando no se los sujeta a límites ni se cuida la distribución del poder económico, pueden operar como dispositivos manipulativos y dificultar el florecimiento humano; sin embargo, en tanto que limitaciones del aparato deliberativo y al poder del Estado, coinciden, hasta cierto punto, precisamente con la facultad de apartarse de la deliberación política y los límites que ella impone. Este apartamiento da espacio a la singularidad espontánea del individuo, campo de expresión a hondos anhelos y pulsiones, más allá, incluso, de los límites de lo “políticamente correcto”. Si el exceso de mercado produce el riesgo de fragmentación social y manipulación, el exceso de Estado y política es exceso de generalidad y peligroso, por el inevitable poder del Estado, ahora concentrado, para aquella singularidad. Es en un punto de equilibrio entre ambos —mercado y Estado— en donde se logra neutralizar los efectos más alienantes del uno y del otro.

Atria, en cambio, reconduce al ser humano a lo genérico y su felicidad la vincula enfáticamente con la felicidad ajena: “la autorrealización de los demás es condición de la autorrealización propia” (VP II, 43). Sobre la argumentación de Atria para sustentar esta afirmación y los alcances que le atribuye volveré con más detalle en el punto siguiente. Aquí he de indicar que, aun cuando el Estado opere según las reglas de la deliberación y la democracia, el modo de racionalidad deliberativa guarda, por su carácter generalizante, un insoslayable potencial opresivo, el cual no depende solo, como entiende Atria, de la influencia de las condiciones del mercado en

la vida política (cf. VP II, 61).⁶ Un mercado lo suficientemente fuerte como para limitar efectivamente el poder estatal, viene a ser un contrapeso insustituible para hacer emerger un espacio sustraído a la deliberación política y dar expresión y cabida a la legítima singularidad del individuo, su espontaneidad específica, sus anhelos y pulsiones, más allá de los límites de lo generalizable.

Esa división del poder permite también dar reconocimiento y lugar al talante irreductiblemente concreto y peculiar de las situaciones. Ellas son variables, ambiguas, afectadas por múltiples circunstancias, abiertas a novedades imprevisibles de antemano, en último término, misteriosas e insondables. Y en ese misterio, ambigüedad e imprevisibilidad abrigan posibilidades de experimentar sentido y plenitud. Ningún programa general, ninguna regla es lo suficientemente penetrante como para determinar o identificar a priori esas posibilidades. En la medida en que la existencia de una división del poder y una limitación de ambos poderes (político y económico) importa que las situaciones puedan ser preferentemente decididas por quienes están en medio de ellas, tal división es condición de una praxis con más posibilidades de no cerrarse a las potenciales experiencias de sentido de cada situación.

Vale decir, el mercado es condición de la división del poder social y, en concurrencia con el Estado, de una situación de equilibrio de poderes en la que se vuelve posible una esfera propicia para el despliegue de la libertad de los individuos, su singularidad y el carácter concreto y siempre novedoso de las situaciones en las que se hallan. Su desaparición o disminución muy severa coinciden con la concentración completa o acentuada del poder político y el económico en las mismas manos y —si el ideal se realiza— el predominio

⁶ Más precisamente, puede decirse que los límites de la deliberación misma —la imposibilidad de que la deliberación generalizante alcance una comprensión no reduccionista de la singularidad individual y el carácter peculiar y concreto de las situaciones— se expresan como mercado, o sea, como intereses que, sea en un primer momento, sea en definitiva, no resultan subsumibles bajo un interés común.

de una racionalidad deliberante que es generalizadora.⁷ Todo esto va a ser luego muy importante para el asunto de la educación superior, pues Atria propone allí un sistema que excluye al mercado.⁸

3. Deliberación imperfecta y deliberación plena

La concepción moralizante de la política de Atria, cuyo punto de partida y final son la intención ciudadana o el motivo altruista, se expresa en los términos en los que él entiende a la deliberación pública. Recordemos: los derechos sociales son la manera en que la acción del Estado, legitimada por la deliberación, desplaza al mercado y al interés individual y abre más espacios a la ciudadanía y la deliberación. Dejamos el mundo de Caín y pasamos a existir en un mundo comunitario. La deliberación encarnaría esa comunita-

⁷ Hay argumentos más usuales para reparar en la capacidad de reconocimiento que posee el mercado. El hecho de destinar esfuerzo a las labores productivas y al consumo no significa inmoralidad, al menos no necesariamente. El mercado goza de legitimidad, además, en tanto que, en principio, en él se retribuye proporcionadamente el esfuerzo. Quien más se esfuerza gana más que quien menos se esfuerza. Obviamente hay importantes excepciones y muchas veces también condiciones que se instalan e impiden con estabilidad que rija el principio. Pero son distorsiones y condiciones que pueden despejarse, una vez que se las identifica. Si se logra una distribución del poder económico y asegurar la competencia libre, así como condiciones educacionales suficientemente parejas y económico-sociales razonables para todos, entonces el mercado, operando según su manera propia de hacerlo, premia el esfuerzo. Aseguradas ciertas condiciones, el mercado así ofrece un criterio sobre el cual asentar un intercambio y una actividad económica pacíficos. El mercado, asimismo, en la medida en que es capaz de acoger y expresar con dinamismo —no obstante que sin someterlas a cuestionamiento— las pulsiones y anhelos de los individuos, es una fuente de información relevante al momento de diseñar una conformación social con sentido. Más allá de las críticas usuales a la banalidad del consumo, lo cierto es que el mercado provee, en tanto que expresa de aquel modo las pulsiones sociales, de una fuente de datos a partir de la cual cualquier esfuerzo por orientar o elevar la calidad de los anhelos y pulsiones (muchos de ellos, en todo caso, legítimos), goza de una base más completa (algo de todo esto lo reconoce Atria en *Neoliberalismo*, cf. 152-153).

⁸ “Organizar la educación como derecho social implica acabar con la libertad de mercado” (256).

riedad: plenamente en la deliberación plena, imperfectamente bajo las condiciones —de mercado— en las que actualmente vivimos.

La deliberación opera según una estructura específica, en la cual se aloja la comunitariedad. La discusión se establece bajo la idea (constitutiva⁹) de que existe una verdad accesible en la discu-

⁹ En los artículos que he citado, Atria hace una distinción importante, entre lo que entiende como una función constitutiva y una función apelativa de la verdad. “La verdad desempeña una función que llamaré ‘apelativa’ cuando la referencia a ella desempeña o pretende desempeñar una función *argumentativa*, es decir, cuando el hecho de tener una proposición determinada el estatus de ‘verdadera’, se ofrece como un argumento (cuando ella misma, en términos de Hobbes, es invocada como juez)” (VP I, 27-28). Es el uso que hace “el que reclama que la verdad está sobre las decisiones políticas” (VP II, 36). La verdad “desempeña una función constitutiva cuando la referencia a ella opera no dentro de la práctica argumentativa sino como uno de sus supuestos, es decir, cuando ella define el sentido de la argumentación” (VP I, 28). Sus alusiones a lo correcto y lo verdadero, entonces, apuntan a lo correcto y verdadero dentro del contexto de una deliberación intersubjetiva determinada por la idea constitutiva de verdad y no a una verdad completamente independiente de las condiciones de la deliberación. Esta distinción escapa a cierto tipo de objeciones contra la pretensión de contar con criterios prácticos independientes respecto de un conocimiento justificable. Sin embargo, debe señalarse también que el alcance total que Atria le otorga a la verdad dentro del proceso deliberativo es problemático. Según veremos, en el contexto determinado por la función constitutiva, y por la estructura del proceso deliberativo mismo, no es posible dar cabida a la singularidad del individuo ni a la peculiaridad concreta de las situaciones (o en términos en los que he hablado en el primer ensayo de este texto: lo excepcional). La deliberación pública establecida bajo la idea de la verdad constitutiva, importa, por su propia lógica, que allí solo son admisibles justificaciones y nociones generales. Los criterios a los que se puede llegar han de ser intersubjetiva, o sea, generalmente válidos. Dentro de esa lógica generalizante, la singularidad del individuo —el yo, el otro— y la peculiaridad concreta de las situaciones resultan desconocidas. Cualquier intento de comprenderlas importará necesariamente su reducción a las generalidades. Atria no tematiza esta dificultad específica, sino que pretende explicar la ausencia de consenso por referencia a las condiciones sociales —eventualmente alienantes— dentro de las cuales la deliberación tiene lugar, pero no repara en que la estructura misma de la deliberación es hostil a lo singular y peculiar. El pensamiento que se abre a estas irrupciones es, entonces, considerado como un emotivismo que viene a ser otra expresión de la lógica del mercado y, por tanto, consecuentemente, inadmisibile. Volveré sobre este asunto a continuación.

sión y según la cual cabe alcanzar criterios de corrección y dar a los asuntos debatidos respuestas justas o verdaderas. “[N]uestras prácticas jurídicas y políticas descansan sobre el supuesto de que problemas jurídicos o políticos tienen respuestas correctas, por lo que el que afirma que esos problemas tienen respuestas posibles y no correctas, no las entiende” (VP I, 28).

Quien participa en la discusión, interviene asumiendo que sus creencias u opiniones poseen una justificación correcta o verdadera. Al afirmar una creencia, quien lo hace, “entabla una pretensión de verdad o corrección” (VP I, 34). Esa pretensión deja a quien la pone ligado al debate, de tal suerte que queda expuesto a la exigencia de dar razones que justifiquen su opinión (cf. VP I, 34-35; *Derechos sociales*, 120). El sujeto tiene la carga perpetua “de mostrarle” a quien opina distinto “que él está equivocado” (120).

De este modo, cuando se entra en la discusión política y jurídica, ha de aceptarse que los problemas pueden ser zanjados en ella (cf. VP I, 28). En estos temas no hay meras preferencias, no algo así como “mi verdad” y “tu verdad” (120), sino que, en cambio, cabe hablar de posiciones “correcta[s] o incorrecta[s]” (122) y de “la verdad” (120).

Todo sujeto, en tanto ciudadano, queda en la obligación de participar y justificarse. Esta obligación persistente de justificarse se extiende no solo a quien interviene en la discusión con creencias justificables (y refutables), sino también a quien asume una posición de distancia y no interviene con opiniones definidas, ni se somete, entonces, a la exigencia de dar justificación (la cual afectaría al que sí interviene). Tampoco es admisible en la discusión la actitud del escéptico o emotivista. El relativismo práctico significa —a juicio de Atria— algo así como “la *privatización final*: ahora el mundo mismo es privado, cada uno con el suyo” (121; cf. VP I, 27). El reconocimiento de que se ha alcanzado “en alguna cuestión” el punto en el cual “solo puede decirse ‘esa es su opinión, yo tengo la mía’ es una posición inaceptable” (*Neoliberalismo*, 209). “El emoti-

vismo (es decir, el escepticismo)” ha de ser rechazado, pues él “es, por así decirlo, la autocomprensión moral que corresponde no a nuestras prácticas políticas, sino a los agentes del mercado” (VP I, 47). Se trata de una actitud en último término ilegítima, pues ella es hostil a la “unificación de intereses” (47), que, en cambio, sí es posible por el proceso deliberativo.

El proceso deliberativo que se instala cuando se pretende hacer valer opiniones y justificarlas, importa que allí se establece un reconocimiento mutuo entre los individuos (cf. VP I, 28, 42). Sostener opiniones, hemos visto, nos coloca frente a la exigencia de justificarlas ante el otro, en un pie de igualdad deliberativa con él, en un proceso del cual retirarse importa desconocerlo. Es el contexto dentro del cual se enuncian opiniones, determinado por la idea de una verdad común, el que nos lleva a reconocer al otro.

El proceso deliberativo, combinado con el método democrático, garantiza, en principio, que se dará solución a los conflictos (cf. VP II, 47). Como hay reconocimiento mutuo y justificaciones recíprocas, “las decisiones políticas” terminan siendo “nuestras decisiones” (VP I, 42). Ocurre, entonces, que “el derecho” deviene “posible sin opresión” (VP I, 43), porque la decisión política “es mi decisión en tanto que nuestra decisión, y es nuestra decisión tanto en el sentido (formal) de que fue adoptada de un modo tal que es institucionalmente imputable al pueblo soberano (nosotros), como en el sentido sustantivo de que es la decisión que se justifica por referencia a razones que son comunes a todos” (VP I, 43; cf. VP II, 36).

Existen, empero, desacuerdos y constatamos una y otra vez que el consenso no se alcanza. El proceso es, sin embargo, insoslayable, pues “vivir en comunidad con otros implica necesariamente que tendremos que tomar decisiones sobre cómo hemos de vivir juntos” (VP II, 45).

Puesto que siempre hay respuestas correctas, cuando no se logra el acuerdo de las partes participantes en la discusión “debe

concluirse que en algún sentido ella ha sido deficitaria” (VP II, 53). En este caso, el déficit no se encuentra en la forma de la deliberación considerada como tal. Esta forma deliberativa es perfecta, en cuanto descansa y se articula en torno a la idea de una verdad común. De haber una falta de acuerdo, entonces, debe decirse lo siguiente: “tiene que haber algo acerca de nuestras formas deliberativas [concretas] que nos hace difícil o imposible reconocer nuestra común humanidad, esto es, el hecho de que hay algo que va en el interés de todos” (VP II, 53). El déficit se debe, en último término, no a alguna dificultad de la deliberación en sí misma, sino a la influencia, en las deliberaciones concretas, de las condiciones de mercado (cf. VP II, 55-56): “en las condiciones en que vivimos el reconocimiento radical no es posible” (VP I, 42). Nuestras formas de vida, específicamente: las condiciones del mercado, son las que entorpecen una deliberación perfecta, de tal suerte que el consenso no se realizará mientras esas condiciones persistan. La anticipación de la comunidad estaría contenida en aquel formalismo de la vinculante posibilidad de convencer, la cual sería entorpecida por la alienación en la que aún nos hallamos.

Atria no se hace preguntas exigibles a esta altura. ¿No puede la forma de la deliberación en cuanto tal guardar en ella una característica que la haga incompatible con un auténtico consenso? Más allá de la mera forma de un debate en común —que, en principio, es también la forma de una división, sin la cual habría ya consenso—, ¿existe la comunidad de los intereses o hay un punto en el que los intereses individuales son en verdad —y legítimamente— incompatibles, irreductibles salvo que se les haga violencia? ¿Basta, dicho de otro modo, la mera forma de la deliberación para fundar una comunidad concreta?

Si dirigimos la atención a la manera de operación de la deliberación, notamos que ella, como he mencionado preliminarmente, es generalizadora. Considera solo los aspectos generalmente admisibles de la existencia, aquellas creencias que resultan valida-

bles ante el público. El programa de hacer retroceder al mercado y avanzar la deliberación política significa que el único campo reconocido de la existencia tenderá a ser el de lo generalmente validable.

La racionalidad generalizante de la deliberación deja, empero, fuera de ella, facetas de la existencia indudables y significativas.

He reparado en que las situaciones en las que nos desenvolvemos, junto con poseer ciertos aspectos generalizables, tienen una parte insoslayable que es particular y concreta, inabarcable adecuadamente por medio de criterios generales. Esa parte hace que los criterios generales muchas veces pierdan validez y que aplicarlos termine dañando las situaciones. Aquí vale lo que decía Helmuth Plessner en *Límites de la comunidad*: “La eterna imprevisibilidad de las situaciones concretas, en las cuales estamos insertos desde el instante de nuestro nacimiento y que no nos abandonan hasta la muerte, burla la actitud extremista” y vuelve al “radicalismo” de las reglas deliberativas una posición en definitiva “hostil a la vida” (*Gesammelte Schriften V*. Frankfurt 2002, 15).

Algo similar cabe decir respecto de la singularidad del individuo, el yo y el otro. El individuo posee, he indicado, un fondo existencial que no resulta objetivable. El acceso que tiene el sujeto a sí mismo, a lo que podría llamarse su espontaneidad vital, es inalcanzable para los demás. Por eso, la alteridad de los demás sujetos es una dimensión a la cual no tenemos paso por la vía de criterios y conceptos generalizantes. El propio individuo emerge ante sí desde un trasfondo de oscuridad, indeterminación y ambigüedad, al que la psicología ha llamado el inconsciente, el cual tampoco se deja abordar adecuadamente o sin reducción según conceptos generales. Algo —lo más importante existencialmente— se pierde cuando se comprende al individuo según reglas generales.

Tanto respecto de la particularidad concreta de las situaciones, cuanto respecto de la singularidad y la alteridad de los individuos ocurre, entonces, que el proceso deliberativo es, por sí mismo,

siempre inadecuado, en tanto les impone criterios generales y los entiende solo en la medida en que pasan por esos criterios, vale decir, reduciéndolos. En tanto se trata, en la deliberación, de un modo de adopción de decisiones políticas, la desatención a tales singularidad del individuo y peculiaridad de la situación, significa el riesgo de afectarlos severamente.

Esto —hay que insistir— no ocurre por deficiencias en la deliberación debidas a factores externos, a las condiciones sociales dentro de las cuales ella tiene lugar. Aun en una deliberación eventualmente perfecta, el carácter uniformante de la deliberación termina volviéndola incapaz de comprender la singularidad y la peculiaridad concreta.

Atria propone una deliberación que tiende a excluir, por su propia forma, estructuralmente, la singularidad y la peculiaridad concreta. Las evidencias y vivencias son admisibles solo en tanto que se vuelven creencias justificables. La falta de tematización respecto a la heterogeneidad fundamental entre el individuo y la situación, de un lado, y los criterios generales, del otro, lo lleva a pensar que la solución al problema del desacuerdo podría encontrarse en el desplazamiento del mercado y del emotivismo.

La ampliación de la deliberación y la restricción del mercado y el emotivismo solo son realizables por la vía de la acción del Estado, acción que tiene lugar mediante decisiones y reglas coactivas, que, en cuanto validadas deliberativamente, poseen carácter general. La de Atria parece ser, entonces, una profecía autocumplida: la ampliación de la deliberación y el desplazamiento del mercado y el emotivismo significará, quizás, un mayor grado de aparente consenso, pero al costo de suprimir las posibilidades de expresión de la singularidad individual y de lo peculiar y concreto de las situaciones. La operación carecerá de éxito, en último término, por la heterogeneidad del individuo y la situación con la generalidad. En vez de que la tensión pueda volverse despegante, en la medida en que se acoge explícitamente en la consideración comprensiva las

irrupciones de lo excepcional, aquella operación intenta acallarlas, imponiéndoles el sello de lo general.

Lo que Atria califica como “emotivismo” no se vincula necesariamente al mercado como aparato institucional y puede ser, en cambio, el paso previo, precisamente, a una crítica pertinente del mercado. Si el emotivismo expresa el clamor de lo excepcional, lo peculiar, lo singular, entonces él es afectado tanto por la lógica generalizante de la deliberación cuanto por la lógica del mercado, que también —y especialmente bajo condiciones de la racionalidad técnica— se vuelve generalizante. Si el politizador puede quejarse del emotivismo como residuo del mercado, ocurre que el mercantilizador puede hacer exactamente lo mismo, solo que en la dirección inversa: quejarse del emotivismo, por ejemplo, como residuo de la política. Para cualquier lógica generalizante lo que se resiste a sus generalizaciones aparece como privado de racionalidad o caído en el emotivismo. Se lo califica de irracional o emotivista justo en la medida en que se aparta de esa estricta lógica y según ella se busca desconocerlo y reducirlo o desplazarlo.

Tal como el intento de reconducir la singularidad del individuo y la peculiaridad concreta de las situaciones a una lógica del mercado termina reduciendo aspectos significativos de la existencia y de la experiencia de sentido a la que podemos aspirar en ella, el intento de reconducir la singularidad del individuo y la peculiaridad concreta de las situaciones a una lógica de la generalidad en la deliberación política, apoyada en el aparato coactivo del Estado, termina reduciendo y dañando aspectos significativos de la existencia y de la experiencia de sentido a la que podemos aspirar en ella. Es recién de algún equilibrio entre el Estado y el mercado, de donde cabe esperar una neutralización de los efectos más alienantes de uno y otro, y la apertura de mayores espacios para tal experiencia.

El Estado, tal como el mercado (el mercado entendido, antes de la instauración del Estado, como lucha y, luego de ella, como institución amparada en el poder estatal), es siempre también un

aparato coactivo. En la medida en que la propuesta de desplazamiento del mercado solo puede lograrse por la vía de la acción coactiva del Estado, ella importa una concentración de poder en él. Entonces, la lógica generalizante de la deliberación política carecerá de barreras, incrementándose así el campo de desconocimiento de lo singular y excepcional. Atria ve bien una parte específica del problema: la deliberación solo puede imponerse al costo de desplazar al mercado. Lo que no ve es que el mercado, en tanto que contrapoder del Estado, representa el asilo que le queda a aquello singular y excepcional, antes de ser pasado por la mecánica de las opiniones generalmente admisibles, implicada en todo proceso deliberativo (algo similar puede decirse del Estado, en tanto que contrapoder que deja seguir existiendo, con límites, al mercado: él es asilo de lo singular y excepcional frente a las generalizaciones de la racionalidad técnico-utilitaria).

La moralización política que se advierte en la propuesta de Atria se apoya en su presentación y defensa de un modo de deliberación generalizante, al cual se le reconoce la capacidad de generar consenso y legitimidad. Cabe, empero, todavía hacer una pregunta ulterior: por la legitimidad del dispositivo deliberativo mismo. La *presencia* de un mecanismo productor de legitimidad (la deliberación), no basta aún para *legitimar* a ese mismo mecanismo. Se trata de problemas de distinto orden. Atria, entonces, tiene que ofrecer una legitimación del dispositivo deliberativo. El dispositivo se legitima porque solo dentro de él tiene lugar un “igual reconocimiento del otro” (VP I, 28), el cual no se produciría ni en la actitud mercantil-emotivista, ni en la actitud de quien cree tener un acceso directo a la verdad (cf. VP I, 29-31). Aquí debe replicarse, empero, lo que ya he tratado de mostrar, a saber, que el dispositivo deliberativo como mecanismo de producción de legitimidad, a la vez que produce reconocimiento, se asienta sobre una exclusión: de lo singular del individuo y de lo peculiar y concreto de la situación.

Debido a la imprevisibilidad de la singularidad humana y de una realidad concreta sobreabundante, por un lado, y a la finitud de la mente humana, incluso bajo una lógica deliberativa, por otra, cabe pensar que en muchas ocasiones no es simple manipulación o porfía, sino lo más honesto, reconocer que “hemos llegado al punto en el cual solo puede decirse ‘esa es su opinión, yo tengo la mía’” y que no hay ya argumentos y criterios para dirimir la disputa. Seguir insistiendo en llevar adelante la discusión, bajo la premisa de que se ha de hallar necesariamente un criterio de decisión dentro del contexto deliberativo, expresa algo así como una agitación que —además de erigir presurosamente en juez (capaz de dictaminar que sí hay más argumentos convincentes en la situación respectiva) a quien solo es parte en la discusión (y esgrime esos argumentos)—, significará la culminación del proceso generalizador y la realización, en toda su extensión, de la operación de reducción de lo singular y concreto.

Además, la insistencia importa el riesgo de afectar incluso las condiciones mismas de la deliberación.

Esta exige, junto al reconocimiento de la posibilidad de una verdad común, la admisión de que esa verdad no es siempre alcanzable. Lo contrario, o sea, negar que hay casos en los que ya no resulta posible llegar a una verdad común, significa, dadas la imprevisibilidad de lo singular y lo concreto y la finitud de la mente humana, negar los límites de nuestro modo de aproximarnos a la existencia y, en la medida en que se fuerza a lo singular y peculiar a ser subsumidos bajo la mecánica deliberativa generalizante, la exclusión de eso singular y peculiar. Por eso, no resulta correcto emplear, sin mayores aclaraciones, calificativos como los de “inaceptable” (*Neoliberalismo*, 209), para designar la posición de quien duda o no resulta convencido.

Llegados al punto en el que una de las partes —aquella que adopta la posición “inaceptable”— ya “no quiere” dejarse convencer por argumentos correctos o verdaderos, y nos hallamos ante quien

está usando las ideas de tolerancia y democracia, pero “no está siendo tolerante ni democrático” (*Neoliberalismo*, 205), llegados a este punto, digo, Atria piensa que “lo que queda más allá es solo la decisión del conflicto sin argumentos” (*Neoliberalismo*, 209).

Si se atiende, empero, al potencial de exclusión de la lógica generalizante de la deliberación (respecto de lo singular y lo peculiar), optar sin matices por ella hasta el punto de declarar inaceptable el escepticismo, no se distancia, de su lado, de algo parecido a una decisión de conflicto. Dado ese potencial de exclusión de la deliberación, insinuar que el escepticismo está forzando la lucha parece ser, además, un exceso. Y es una afirmación, en la práctica, falsa, toda vez que siempre queda todavía abierto el camino de las votaciones.

Atria advierte que “acallar al otro” está descartado porque “no es la forma de anticipar la posibilidad de una radical comunicación con él” (VP II, 45). Sin embargo, cuando se declara inaceptable, viciosa, alienada, patológicamente mercantilista (cf. VP I, 30, 33, 42; II, 61) y base de “la decisión del conflicto” (*Neoliberalismo*, 209) a la posición escéptica o emotivista —lo que se entiende, en definitiva, como la lógica del mercado que ella encarna—, ¿no se está acallando, en cierta manera, al otro, descalificándose como tal su posición existencial y política (una posición, en principio y —según hemos visto—, respetable e incluso justificable)? Es difícil identificar cuál es el tipo de anticipación de esa “radical comunicación” con el prójimo, de la que habla Atria, que se logra por medio de sus condenas. En cambio, la declaración de inaceptable de cierta posición parece ser, más bien, el principio de un desconocimiento práctico por parte de quien la emite hacia aquél de quien se la hace. Por medio de tal declaración, alguien —en este caso Atria— da a entender que un otro —el escéptico o emotivista—, que en principio es igual a él en la discusión, asume, sin embargo, una postura condenable y, en este sentido, heterogénea en tal discusión; ese otro adopta una actitud que —a juicio de Atria— no resulta aceptable y mediante la cual ha dejado colocada delante “la decisión del conflicto sin argumentos”,

en último término, la violencia. Sobre una base así de desigual resulta difícil recomponer el reconocimiento mutuo y la igualdad que exige, como mínimo, la deliberación pública.

El problema del desconocimiento, al que estoy aludiendo, se deja formular, en términos parcialmente diversos, como una tensión sistemática interna al planteamiento de Atria. Ocurre que el reconocimiento del emotivista o escéptico en la deliberación nos conducirá a la conservación de un sistema alienante, toda vez que la discusión quedará atada a sus intereses mercantiles, viciosos, los que terminan bloqueando el proceso deliberativo y manteniéndonos en una situación de inmoralidad y opresión. Entonces se plantea la pregunta: ¿por qué seguir asumiendo ese reconocimiento *cómplice*, que impide la adopción de decisiones deliberativas a las que se tiene como desplegadas? Si la deliberación plena coincide con la plenitud y el escepticismo es expresión viciosa de un mercado vicioso que impide, como éste, la deliberación plena y la plenitud, ¿no es complicidad reconocer las actitudes y condiciones que bloquean aquella plenitud? El admitir que el fin no justifica el empleo de cualquier medio no faculta todavía para desechar un fin realizable (la plenitud deliberativa) a través de la superación de medios que son, ellos mismos, alienantes, viciosos y manipulativos (el mercado y la acción del escéptico o el emotivista en la deliberación). Atria podrá indicar que prefiere esperar a que la deliberación haga lo suyo. El problema es que ella misma, al modo en el que se realiza actualmente, está ya irremediabilmente contaminada por el escepticismo y el mercado, de manera que le queda por explicar la vía por la cual una deliberación que ya es corrupta saldrá, sin acciones directas contra los corruptos, o sea, por sí misma, de la corrupción. Además, si como he tratado de mostrar, dada la singularidad de los individuos y la peculiaridad de las situaciones, la deliberación jamás alcanzará el nivel de la plenitud, y ni en una situación en la que se instaure un régimen general de derechos sociales y la deliberación no se vea ya impedida

por el vicio significará aquella abolición la superación de la duda, el escepticismo, el emotivismo, la singularidad de cada individuo, entonces la superación de los factores hostiles a la deliberación plena solo es alcanzable por la vía del sometimiento.

4. Comprensión política y división del poder

Este problema de los efectos de la moralización puede plantearse dentro del contexto de una reflexión sobre el modo humano de comprender prácticamente. En toda comprensión se opera en base a ciertas reglas y conceptos generales respecto de situaciones peculiares y concretas, e individuos singulares. Dados estos términos de la comprensión, ella se encuentra siempre afectada por dos extremos: de un lado, la subsunción de lo singular y concreto bajo la regla, en la cual se termina reduciendo y desconociendo eso singular y concreto, en definitiva, haciéndosele violencia; de otro lado, el desasimiento estetizante, que ante el abismo de lo heterogéneo y excepcional, frente a la singularidad inabordable del individuo (y cada otro es siempre un otro insondable), así como a la peculiaridad concreta de las situaciones nuevas, detiene la decisión. Ambos extremos son criticables. El primero, por la exclusión, el sometimiento, la violencia que hace sobre el otro y la situación en la que se encuentra; el segundo, porque el desasimiento significa desconocer que individuos y situaciones se hallan siempre expuestos a la manipulación y la fuerza, de tal suerte que aquella actitud acaba siendo cómplice con los manipuladores.¹⁰

¹⁰ Cf. para esto: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en: *Gesammelte Werke*. Tübingen 1999, vol. 1, 313 ss.; Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil*. Múnich 2009, VII, 8, 28, 32, 40, 48-52, 69, 71, 75, 93-94; *Der Begriff des Politischen*, 120-121; Jacques Derrida, “Force de loi: Le ‘fondement mystique de l’autorité’”, en: *Cardozo Law Review* 11 (1990), 5-6, 948, 960, 970. La problemática indicada —no obstante el contexto moderno y post-metafísico en el que la plantean Gadamer, Derrida y Schmitt— es aristotélica en su origen; cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 14, 1137b.

Técnica y estética son los dos extremos entre los que se ubica una comprensión práctica de la situación. La actividad comprensiva, si ha de ser justa, queda bajo la exigencia de, en los diversos actos de comprensión, no simplemente pasar a las situaciones e individuos por el rasero de las reglas de los respectivos dispositivos según los cuales se los trata de comprender, sino también, y especialmente, adecuar las reglas de los tales dispositivos para acoger a la peculiaridad de los casos.

La posibilidad de que se realice ese modo de comprensión justo o legítimo requiere que los dispositivos de reglas y procedimientos estén suficientemente atenuados. Más precisamente, y volviendo a la cuestión del mercado y los derechos sociales: la existencia de un Estado y un mercado fuertes, dotados de poderes relativamente equivalentes, al punto de que sean capaces de lograr una limitación mutua. Así el poder generalizador y coactivo del Estado es frenado por el poder generalizador del mercado y, de su lado, la fuerza generalizadora del mercado —la alienación socio-burguesa— detenida por la intervención estatal. A su vez, al interior del Estado y al interior del mercado, se requiere una división respectiva del poder. En el Estado, tanto en sentido territorial (descentralización política o federalismo) cuanto en sentido funcional (en los clásicos tres poderes y organismos de control). En el mercado, la división debe dirigirse a impedir la concentración del poder sobre ciertas áreas de la economía, el monopolio y el oligopolio, y a favorecer a las empresas de menor tamaño, a los trabajadores y consumidores.

Todas estas operaciones de división del poder, que necesitan de un complejo arte de diseño y permanentes adecuaciones y correcciones, permiten la existencia, en el sistema político-social, de capacidades de control que facilitan la suspensión de los dispositivos generalizantes cuando ellos dañen el espontaneo despliegue de las situaciones y los individuos, de la realidad concreta popular y social. Las divisiones posibilitan generar ámbitos de mayor li-

bertad e independencia para la espontaneidad de los individuos y son favorables a la adopción de decisiones por parte de agentes más cercanos a las situaciones, dotados de mayor conocimiento de lo que en ellas está en juego. A su vez, funcionan como campos de acogida de eventuales disidencias y permiten que la crítica y el espíritu social actúen desde diversos ángulos. En cambio, posiciones que confían exclusiva o muy acentuadamente en uno u otro mecanismo, están, en definitiva, abogando por contextos de exclusión. En este sentido, en el extremo manipulador o técnico se encuentra ciertamente un discurso de mercado que funcionaliza completamente situación e individuo a las reglas del dispositivo económico. Pero también en ese extremo se halla un discurso que aboga por el sometimiento de la singularidad de los individuos y la peculiaridad concreta de las situaciones a las reglas de una deliberación generalizante, especialmente si van apoyadas por la coacción.

CAPÍTULO 3

Idealismo moral en el origen y la historia

YA HE DICHO QUE EL TALANTE MORAL de la propuesta de Atria se expresa en el método idealizante por el cual alcanza sus criterios de lo políticamente correcto e incorrecto. Esa forma de comprensión de los conceptos importa privilegiar metodológicamente nociones ideales y soslayar la realidad concreta, su legítima multiplicidad y a los individuos que existen en ella. Entonces la realidad y el individuo resultan prejuzgados. Su irreductible peculiaridad, su insondable singularidad han de ser pasadas por el criterio general de legitimidad. Ese criterio se cierne sobre la existencia y el individuo desde tres partes. Ya lo hemos visto como la racionalidad generalizante en la deliberación. Además, él es el horizonte hacia el cual el proceso político apunta (más adelante observaremos que Atria le otorga a ese proceso político necesidad). En fin, el criterio se encuentra en el origen. Antes de que el mercado introdujera la división de intereses, había una comunidad de intereses.

Ya he hecho foco en la racionalidad generalizante implicada en la deliberación. En esta parte me detendré en el ideal previo a la realidad histórica y en el ideal que está allende la historia, pero que, a juicio de Atria, determina su curso.

1. Derechos sociales y superación de la lucha de intereses privados

Atria trata de mostrar que la instauración de los derechos sociales y la exclusión del mercado permiten lograr la superación del conflicto de intereses privados. Intereses que se encontraban “en

oposición” (133) en el mercado, en un sistema político-jurídico que lo suspende dejan de estarlo y se hallan en armonía.

La propuesta de Atria descansa en la idea de una comunidad de intereses. La comunidad de intereses tiene un doble fundamento. De un lado, ya hemos visto que esa comunidad es el supuesto en la deliberación pública. La concurrencia a ella supone que los asuntos colectivos pueden ser resueltos por medio de argumentos válidos, en principio, para todos. De otro lado, existe lo que cabe llamar una antropología primordial de la comunidad de intereses. Ella no es un fenómeno actual. Pero habría algo así como un primer momento en el que no existe lucha, sino una concordia entre los intereses.

“La humanidad aparece” —nos dice— “cuando hay reconocimiento del otro” (*Neoliberalismo*, 177). Habría un momento, empero, en el que este reconocimiento decantaría hacia una situación en la que se instauran “condiciones alienadas de vida” (*Neoliberalismo*, 146 s.), cuando, con el mercado, “se introduce la fractura en los intereses” (*Derechos sociales*, 133). El mercado opera como un dispositivo que irrumpe, el interés individual como un ánimo que adviene, alterando una situación constitutiva u originaria de reconocimiento, fracturando la comunidad primigenia de los intereses.

El discurso de un origen comunitario o de intereses coincidentes debe hacerse cargo de la indicación formulada una y otra vez por el pensamiento político, respecto a que la ruptura de los intereses está, mucho más, en el inicio. El talante político del ser humano, su aptitud de reconocimiento, el asiento del lenguaje y de la consciencia en la capacidad de interactuar colaborativamente con el prójimo, todo eso no excluye que, también, y desde el origen, el ser humano se caracterice por una radical escisión.

Atria intenta justificar el postulado de la comunidad primigenia haciendo una interpretación de Thomas Hobbes. Entiende que éste se equivoca al pensar que la problematicidad humana, expresada en la famosa caracterización del hombre como “lobo

del hombre”, le es “natural”. En cambio, ella es “consecuencia de sus condiciones materiales, en particular, el hecho de la escasez” (*Neoliberalismo*, 141). Si se atiende, empero, a los textos, cabe constatar que es algo distinto lo que Hobbes señala y el asunto fundamental al que alude. Para Hobbes no es solo la escasez, sino, y ante todo, una naturaleza humana exuberante, donde existe una lucha de pulsiones, la que impide una armonía interna persistente o definitiva, la que vuelve al ser humano alguien problemático. Se trata de un ente en lucha con los otros porque antes es ya una lucha consigo mismo. Una lucha de pasiones: “temor” y “cólera”, “confianza” y “desconfianza”, “indignación” y “benevolencia”, “lujuria”, “celos”, “afán de venganza”, etcétera. El ser humano no halla la armonía. Hay, en cambio, “un continuo progreso de los deseos”, “un perpetuo e incesante afán de poder, que acaba solo con la muerte” (*Leviathan*. Cambridge 1996, caps. 6 y 11). Por eso, aun en una situación de abundancia, la sobreabundancia de pulsiones e inclinaciones —el afán de “competencia”, “la desconfianza”, la búsqueda de “gloria”— mantienen a perpetuidad la posibilidad del conflicto, consigo mismo y con los demás (*Leviathan*, capítulo 13).

Más allá de Hobbes, ha de decirse que la tensión y la división arraiga en aspectos estructurales de lo humano. En el origen de lo humano hay reconocimiento y división. Atria tiene razón al vincular la aparición del ser humano a la vida social. El individuo surge a la consciencia por medio del lenguaje, el cual se constituye socialmente. Este es el motivo que está tras la afirmación aristotélica respecto a que fuera de la comunidad política solo viven bestias y dioses.¹ El lenguaje es un modo de articulación de la existencia que hace emerger con él diversas distinciones. En el individuo, con el lenguaje se escinde la dimensión de la consciencia respecto de un trasfondo que permanece en parte oculto, el inconsciente. A su

¹ Cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a; Atria, *Neoliberalismo*, 177.

vez, con el lenguaje se asienta la división entre el individuo como sujeto, que realiza los actos de comprensión, y el individuo como objeto, como el asunto o tema de eventuales actos de reflexión que él puede realizar respecto de sí mismo. Con el lenguaje se perfila, además, la distinción entre el individuo y su entorno y los otros, los cuales se vuelven determinables con nitidez. En ambos casos, la determinación lingüística admite posibilidades que van desde un trato práctico del individuo consigo mismo, los demás y el entorno, hasta una delimitación objetivante, en la cual el sujeto y sus semejantes son fijados contemplativamente por medio de notas generales. En un momento de estas distinciones desde el fondo primitivo del individuo hacia su exterior, van deslindándose con claridad, entonces, una esfera interior al individuo, una esfera íntima en la cual se encuentra junto a sus más cercanos, un ámbito común, donde se halla con quienes comparte y habita según vínculos afectivos más vivaces e intensos, y, en fin, una dimensión pública, a la cual concurre, además, en conjunto con aquellos que, siendo semejantes a él en su humanidad, escapan a los vínculos anteriores. Se dejan distinguir así: la interioridad, los vínculos íntimos, las relaciones comunitarias, en la aldea, eventualmente la ciudad, el campo de lo público, allí el pueblo, el Estado, la sociedad, incluso la humanidad.

La condición de posibilidad de todos estos tipos de vínculo es el lenguaje y su capacidad de expresión, que abarca lo concreto e individual, pero se extiende al ámbito ilimitado de la humanidad y los entes en general, gracias a sus aptitudes de generalización y abstracción. El lenguaje le permite al ser humano fijar aspectos de la experiencia, mediante grafemas y fonemas que pueden ser reiterados y, gracias a esa reiteración, separarse él comprensivamente de los tales aspectos de ella que resultan fijados. Esa capacidad opera desde un inicio. El lenguaje aloja en sí el distanciamiento. En tanto que sistema de palabras, el lenguaje puede separarse de las situaciones concretas y los individuos con los que el ser humano

se relaciona inmediatamente, y de manera que las palabras son empleables como notas comunes predicables de muchos individuos, y los enunciados independizables de sus contextos originales, a tal punto que resulta entonces posible generalizar, hablar de tipos de cosas y de personas. También que esos enunciados sean transmitidos sin necesidad de que quienes los reciben hayan hecho la experiencia originaria en la que fueron dichos. La transmisión permite que vaya perdiéndose la referencia al contexto original y la existencia humana se instale en el reino de las opiniones comunes, de “lo que se dice”, a lo cual Heidegger ha vinculado plausiblemente con una cierta inautenticidad. La enunciación permite además establecer reglas generales de comportamiento que apliquen a muchos. El lenguaje guarda en sí la posibilidad de lo general, práctico y teórico, lo uniformador. Esta capacidad generalizante del lenguaje entra desde un inicio en tensión con el dinamismo de lo singular de la vida de los individuos y lo concreto de las situaciones en las que transcurren sus vidas, todo lo cual queda “preso”, de alguna manera, en las nociones generales (cf. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 21, 157 ss.).

En la medida en que con el lenguaje el ser humano se ve incorporado en un proceso de continuos posibles distanciamientos, respecto de sí mismo y de los demás, distanciamientos en los cuales los aspectos comprendidos son también puestos enfrente y expulsados de la inconsciencia, de la inmediatez originaria; en tanto el lenguaje es condición de un salirse el ser humano de su oscuro centro primordial, de su animalidad primigenia, entonces Jean-Jacques Rousseau tiene razón al indicar que la alienación aparece con el lenguaje.² La existencia humana como existencia

² Nos dice éste que “el hombre que reflexiona es un animal depravado”; *Œuvres complètes*. París 1959-1995, III, 138. En un sentido similar, señala Max Stirner que el “lenguaje” “nos tiraniza de la manera más fuerte, pues pone contra nosotros un ejército entero de ideas fijas”; M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart 1972, 389.

lingüística es constitutivamente *extrínseca*, el individuo dotado de lenguaje está irremediablemente fuera de sí.³

Todos estos distanciamientos alojan fuentes de tensión y conflicto. Atria dice: “después de Freud, qué es lo que íntimamente mueve a una persona es algo que resulta relativamente difícil saber, a veces incluso para ella misma” (133). Ciertamente. Cada individuo es abismal y ese abismo le afecta de maneras imprevisibles, orientando y reorientando su tono vital y dando lugar a una insuperable tensión entre su inconsciente y su consciencia. Junto con la consciencia nace, además, la posibilidad para el ser humano de autojuzgarse, de cuestionarse a sí mismo, de caer en conflictos internos, ahora explícitamente. A partir de esas tensiones iniciales, el individuo entra en trato con sus semejantes, con los extraños, pero también con los más cercanos. Diversas subjetividades en tensión interna son la base de tensiones recíprocas, que se mueven entre los polos de la intimidad y la exterioridad. A medida que los lazos se van extendiendo y distanciando, en la esfera común y en la pública, los vínculos van adquiriendo un talante crecientemente extrínseco. Pueden ser ocasión del establecimiento de relaciones de intimidad, pero pueden no serlo, sino mantenerse la situación de distancia, en grados más amplios mientras más masivas son las conformaciones sociales. Si en la esfera interior y en la íntima el trato objetivante es compensado por los vínculos afectivos y de confianza, en la esfera pública no cabe esperar tal compensación.⁴

³ Que en la conceptualización radique la fuente de la alienación y el individuo salga de sí mismo, parece requerir un acceso previo, no conceptual, del individuo a sí mismo, a partir del cual recién puede experimentar la alienación como alienación.

⁴ El individuo entra a interactuar consigo mismo y sus semejantes de tal manera que nunca deja de existir una tensión entre dos inclinaciones fundamentales: una por reconocimiento, otra de temor a quedar excesivamente expuesto, una por publicidad, otra de intimidad (cf. Helmuth Plessner, *Límites de la comunidad*, 58 ss.). En ambas y en el complejo e inacabable ajuste entre ellas, se guarda un potencial inagotable de conflicto del individuo consigo mismo y con sus semejantes.

Estas fuentes de tensión específicamente humanas emergen junto con el carácter social y lingüístico del ser humano. Es cierto que el lenguaje descansa en un “reconocimiento del otro” con el cual se habla. Sin embargo, ese reconocimiento es problemático y nada ajeno a lo que podríamos llamar la originaria “alienación” del ser humano. En la medida en que con el lenguaje se vuelve posible el distanciamiento del ser humano, de sí mismo y de sus semejantes, y extender el alcance de la comprensión hacia la objetivación generalizante, el lenguaje *es la alienación*: la condición de la posición irremediamente extrínseca, ajena a sí mismo, del ser humano.

La esfera pública, en este sentido, junto con ser el campo de superación de particularismos y prejuicios, es un ámbito extremo de objetivación, producto destacado y característico de la alienación humana, lugar egregio de las fórmulas generales, de la cosificación y la abstracción. Lo que Atria tendría que explicar, entonces, es cómo, precisamente, por la vía del ejercicio de una deliberación en medio del frío aire del ámbito público, de fórmulas generales que vienen a marcar uno de los momentos de mayor distanciamiento del ser humano respecto de algo así como su autenticidad individual y concreta, se puede recorrer el camino de retorno desde la alienación hacia la perdida unidad armónica. Más aún: cómo algo así es posible por el camino de una deliberación de las características específicas de aquélla por la que él aboga.

Debe notarse, a esta altura, un dualismo que asoma en la comprensión de las relaciones humanas de Atria. Los mismos individuos, instalados en un contexto de derechos sociales, llegarían a ser (moralmente) buenos: ocupados antes del interés del otro que del propio, o, junto con el propio, ciudadanos, generosos; instalados en un contexto de mercado, en cambio, (moralmente) malos: ocupados antes del interés propio que del ajeno, individualistas, egoístas. Cita Atria la situación de los pequeños proveedores de los grandes supermercados, como Jumbo, y plantea lo equivocados

que, a su juicio, están quienes hablan aquí de “intereses comunes” (136), toda vez que nos hallamos dentro del mercado. Tan equivocado, empero, como quien esquivo la oposición entre ambos, se encuentra Atria, al pensar que un cambio institucional va a eliminar la oposición de intereses antes que a desplazarla hacia nuevos campos de disputa. Aun, por ejemplo, en un sistema universitario que lograra excluir radicalmente el retiro de dineros, mediante la previa estatización de todas las universidades, sería una añoranza, tan utópica como la idea de la superación del Estado, pensar que ya no habrá oposición de intereses entre los trabajadores y los estudiantes, o entre los estamentos de trabajadores, o una lucha por recursos fiscales de los representantes del sistema universitario frente a los encargados de otros sistemas, como el de salud, o dinámicas de luchas de poder y enfrentamientos de individualidades y liderazgos. Tanto dentro del Estado como dentro del mercado cabe esperar oposición de intereses, una oposición insuperable, toda vez que su fuente está, en último término, en el interior del ser humano y —no en último lugar— en una racionalidad generalizante que le hace violencia a su singularidad y la de su prójimo. Esa oposición puede acentuarse o verse atenuada, pero no resulta clausurable.

El optimismo antropológico que exhibe Atria cuando piensa en una superación de los intereses particulares en el régimen de derechos sociales, es llamativamente opuesto al celo moral que muestra cuando define el mercado y los derechos sociales, cuando asume la idea de que la deliberación libre conducirá a la plenitud, o la exigencia forzada de participar en esa deliberación y declara ciertas posiciones políticas como inaceptables. Atria parece estar afectado por una tensión, no resuelta en sí misma, entre, de un lado, un optimismo excesivo —el del origen comunitario— y, del otro, un pesimismo moralizante, en virtud del cual se vuelve posible dirigir el aparato político institucional hacia la esfera de los motivos para desplazar aquéllos que sean inmorales. Esta diferencia no es

tematizada como tal, sino que se la mantiene reprimida y se le da, simplemente, una solución operativa. El optimismo antropológico pone a Atria ante una añoranza y una exigencia que lo dirigen con vehemencia a asegurar el cambio al que él aspira: la elevación del individuo egoísta hacia el estadio ciudadano. Para ese apremiante fin no bastan simples modificaciones jurídico-institucionales que consideren solo las conductas de los individuos. Por esa vía no hay certeza, en verdad, de un cambio definitivo, sino recién mediante una penetración del mecanismo estatal-deliberativo en la intimidad de la consciencia individual y al punto que se logre allí una modificación fundamental de sus motivos.

Si se modera el optimismo —y el soterrado pesimismo— de Atria y se considera que, junto a inclinaciones colaborativas y lo que cabe llamar el sentimiento moral, en el ser humano hay también tendencias y pulsiones plurales y conflictivas, una diversidad no resuelta de intereses, acallar los cuales nos exigiría una política que no trepidase en introducirse directamente, por medio del mecanismo coactivo, en la esfera moral de los motivos de nuestras acciones, vale decir, asumiendo una antropología menos optimista, pero también considerando el carácter manipulativo de todo intento político de recomponer o constituir algo así como la comunidad perdida, entonces la división del poder emerge como una manera, más modesta, pero todavía exigible, de ponerle coto a la fuerza de los intereses de los poderosos.

Atria, en cambio, no se detiene a considerar suficientemente la importancia que posee la división del poder como resguardo de la libertad, y, volviendo al tema de marras, la libertad de la universidad frente a las influencias externas. Esa división del poder es la expresión del reconocimiento, por parte del pensamiento político, de la insuperabilidad del conflicto de intereses, y de la fundamental heterogeneidad entre la singularidad de los individuos y sus experiencias vitales respecto de la generalidad de las normas y los procesos deliberativos.

2. Necesidad histórica

El constructivismo idealizante de Atria opera como horizonte de la historia y de tal suerte que él determina su despliegue. Las ideas preinstitucionales no solo están al inicio y en la deliberación pública, sino al final de la historia, pero de una manera en la cual esas ideas le dan dirección necesaria al transcurso de los acontecimientos en ella.

El paso desde el mercado a los derechos sociales es incluido por Atria dentro de un proceso de “cambio de paradigma”. La expresión está tomada explícitamente de la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn (cf. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1970, 2ª ed., 52 y *passim*). Atria usa un concepto con el que se pretende describir dinámicas científicas para comprender fenómenos políticos. Para él, el cambio de paradigmas políticos se deja explicar en términos similares al cambio de paradigmas científicos: “Lo que distingue a un paradigma científico de uno político es solo su contenido. En ambos casos se trata de lo mismo, de un conjunto de ideas que desempeñan una cierta función constitutiva de una práctica” (93). La política acontece al modo como lo hace la ciencia, en un proceso que —Atria advierte— no conduce al “todo vale”, sino que a la “reducción del error” (97).

Detengámonos a pensar qué puede significar esto. Los sucesos políticos transcurren, para Atria, de manera similar a como avanza una ciencia progresiva, una ciencia que opera reduciendo errores (cf. 97). Es decir, en la historia ocurre que los paradigmas políticos se van sucediendo en tanto que se van superando unos a otros y de tal suerte que, en su avance, la historia política va sobrepasando sus etapas previas. Los nuevos paradigmas políticos son capaces de “dar cuenta” de los anteriores, pero no al revés (97). Un paradigma nuevo se acredita en tanto que supera inclusivamente al anterior. Estamos ante algo parecido a una versión popular del autodesenvolvimiento del espíritu en la historia.

Atria pone en juego esta concepción del acontecer histórico, con su noción de derechos sociales. Ve en ella la expresión de un estadio avanzado en un proceso necesario de despliegue de ciertas ideas en la realidad. Hay, a su juicio, una “progresión [...] entre derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales” (98). La lógica y el pensamiento se toman la realidad, y sucede, entonces, que “los derechos aparecen progresivamente en la historia” (46), pero no como meros hechos contingentes, sino cual expresiones de “la idea”: como “expansión de la idea de ciudadanía” (98). La historia acontece como operación de autodespliegue de una pulsión o reclamo contenido en esa idea. O sea, no es que simplemente haya relaciones conceptuales entre las nociones de derechos civiles, políticos y sociales. Hay un “movimiento” de carácter histórico determinado por esas nociones: “el movimiento que va hacia los derechos políticos [...] es el desarrollo interno de la pretensión que se afirma en los derechos civiles [...], así como el movimiento hacia los derechos sociales es el paso que consume el que se da hacia los derechos políticos” (99).

Atria formula sus ideas, respecto a la relación conceptual entre las nociones de derechos civiles, políticos y sociales, así como respecto al “movimiento” histórico que las expresa, a partir de una interpretación suya de un ensayo de Thomas H. Marshall, titulado *Citizenship and Social Class* (Cambridge 1950). Allí, el sociólogo constata la influencia que ha tenido la noción de ciudadanía —entendida como el “status” que importa igualdad de “derechos y deberes”, y que se le reconoce “a quienes son miembros de pleno derecho de una comunidad” (28-29)— en la evolución de los derechos y cómo las circunstancias históricas y los conceptos han concurrido hasta alcanzarse una integración de ambas nociones en la sociedad británica, produciéndose una alteración de la estructura de clases.⁵

⁵ La mentada influencia del concepto de ciudadanía es, para Marshall, asunto de largo aliento, que no pierde, empero, su contingencia. La noción “contribuyó a guiar el progreso” que va desde los derechos civiles a los políticos y sociales y culmina en “las políticas igualitaristas del siglo veinte” (Marshall,

Si se quiere aprovechar la noción de ciudadanía para describir procesos históricos necesarios, que avancen, como quiere Atria, de tal suerte que se reduzcan errores y se superen las etapas anteriores por parte de las posteriores, entonces hay que acreditar *la superioridad de dicha noción* (de guisa que nos enteremos que quien la asume no se está limitando simplemente a subsumir caprichosamente a las otras en su comprensión), así como mostrar de qué manera *la contingencia de su influencia en la historia queda suspendida*.

Ante una pretensión de tan vastos alcances como la segunda, habría que volver a reparar en la finitud de la mente humana —individual y colectiva—, remitida a una realidad sobreabundante que contiene hechos que la mente no crea —al menos no completamente—, sino que le son dados. La historia no parece ser una concatenación de hechos en donde exista una necesidad claramente cognoscible de antemano. Ciertamente cabe identificar tendencias. Pero ningún pensamiento es capaz de clausurar la irrupción de lo excepcional, de un evento inusitado que eche por tierra la presunta *dirección* que venía trayendo el proceso de eventual progreso, y acabe dejando expuesta la contingencia de su postulada necesidad.

En todas las épocas, no solo en el tiempo de las visiones “cósmicas”, ha existido la convicción sobre la superioridad de la propia conformación cultural respecto de las anteriores. Nietzsche entiende como patología del “hombre moderno” el “ponerse en el medio a sí mismo y su cultura, como si fuesen una medida y un criterio seguros de todas las cosas” (*Studienausgabe* I, 649-650).

40). En el proceso influyen factores culturales o vinculados a la mentalidad (cf. 36, 40), económicos (cf. 46-47), políticos (como la separación de funciones; cf. 11), que emergen y confluyen de maneras contingentes e imprevisibles. Marshall entiende que el concepto de ciudadanía concurre con un criterio de necesidad económica (cf. Marshall, 77), vale decir, no opera como criterio práctico exclusivo; él es compatible con la existencia de ciertos niveles de “desigualdad económica”, siempre que se garantice “un tipo de igualdad humana básica, asociado a la plena pertenencia a la comunidad” (Marshall, 77).

El optimismo de esta convicción contrasta con la constatación retrospectiva de que la idea de una evolución histórica que transcurre de manera progresiva aparece, puesta ante la historia de las civilizaciones, como expresión de ingenuidad, algo así como un provincianismo cultural, que toma por criterio de la historia el marco conceptual de un tiempo y espacio particulares y contingentes. Las crisis profundas sacan a los pueblos de esta convicción. Entonces se fortalece la añoranza, también provinciana, de un pasado primordial y feliz, o los anhelos de escapar hacia el futuro en brazos de lo numinosamente nuevo y redentor.

La historia exhibe procesos que son, más bien, de avance y retroceso, en ella hay recuperación y privación. Lo que para algunas épocas era obvio, para otras no lo es. Experiencias de plenitud y sentido fácilmente accesibles en una cultura, son olvidadas en otras. Nuevas experiencias de plenitud y sentido se vuelven luego accesibles. En cada pretendido avance histórico algo se pierde y ya no es recordado. Solo una recuperación persistente de todas las experiencias de plenitud y sentido, recuperación en la cual se conservase auténticamente el espíritu de cada época respectiva, haría posible pensar en algo así como un progreso histórico lineal. La fragilidad de la memoria, la desaparición de los contextos materiales y sociales dentro de los cuales las experiencias pasadas tuvieron lugar, de los vínculos vitales y afectivos en medio de los que eran realizadas, el desgaste de los siglos, el cansancio por la reiteración, la repetición de enunciados que se vuelven vacíos y cosificantes, la pérdida de la inocencia, la crítica que derriba mitos y devela misterios, y una larga combinación de factores en último término inmanejables, vuelven una tal recuperación imposible. Salvo que alguien quisiera concebirla al modo de una extraordinaria y a la vez brutal *Aufhebung*, una síntesis última capaz de recogerlo todo, todo el pasado en su infinita multiplicidad y riqueza, de una vez.

En un futuro, cercano o lejano, grupos importantes de seres humanos podrían reparar, por ejemplo, en que el socialismo, en la

versión que asume Atria, e incluso que nuestra civilización técnica y generalizadora son, por principio, formas de comprensión hostiles a la singularidad de los individuos y a la peculiaridad de las situaciones, de tal suerte que por esas vías la conformación de maneras de convivencia no logra expresar adecuadamente las pulsiones y anhelos más profundos del ser humano y son otros los tipos de organización exigibles. Se necesita aún que se verifique un cambio en la mentalidad de las gentes, para que ese reparo se actualice. Pero, ¿podemos de antemano descartarlo?

La historia luce responder a un devenir más complejo que al de un avance por superación de etapas y reducción del error. Recordarlo no resulta trivial —atendidas visiones como la que comento—, sino el exigible ejercicio que ha de realizarse ante las formas siempre renovadas de progresismo histórico.

Además del problema de probar que la historia pueda verse afectada por alguna necesidad, la propuesta de Atria exige también mostrar una amplitud relevante de la idea de ciudadanía. Habría que evidenciar, de alguna manera, que ella es capaz de comprender la existencia múltiple e insondable, de suerte que no la reduce, sino que le da expresión de modo adecuado. Algo similar debiese ser probado respecto de las ideas políticas concurrentes: que la idea de ciudadanía y el modelo de despliegue propuesto por Atria es capaz de incorporarlas sin reducirlas, o al menos reduciendo solo aquello que es claramente erróneo o superable en éstas.

Entonces, debe decirse que la idea de ciudadanía, tal como es asumida en la concepción política de Atria, se encuentra en una tensión insoslayable con la singularidad de los individuos y la peculiaridad de las situaciones. Ya lo hemos visto con detalle: no es por la vía de una racionalidad generalizante que se logra darles expresión adecuada y esperar la superación de las tensiones a las que aquellas singularidad y peculiaridad dan lugar.

Esa concepción es distinta de otras concepciones políticas que no se dejan reconducir sin pérdida a ella. La noción de ciu-

dadanía así entendida difiere, por ejemplo, de una concepción heroica y elitista de la vida; ambas son, en partes importantes, incompatibles. La concepción de ciudadanía que asume Atria, es distinta también de algunas variantes del liberalismo. A diferencia de la visión heroica y elitista de la vida, el liberalismo está más masificado hoy. Además ocurre que el liberalismo es, precisamente, la corriente dentro de la cual emerge la noción moderna de los derechos humanos. No voy a abordar aquí en detalle el liberalismo, ni algún tipo de liberalismo. He de aclarar que me parece insuficiente como doctrina política, al menos en sus versiones más extremas. Simplemente quiero reparar en la difícil tarea del historicista, ya en el terreno de los conceptos, de mostrar que existe una concepción política capaz de comprender a otra y superarla. Para John Locke, por ejemplo, los derechos a la vida, la propiedad y la libertad son pre-ciudadanos, en el sentido de que operan aun antes de la instauración de la *polis* y la ciudadanía (cf. J. Locke, *Two Treatises of Government*. Cambridge 1988, II, 2, sección 6). Ciertamente el ser humano despliega sus capacidades en vínculos sociales y comunitarios, en último término, también ciudadanos. Pero esta indicación no clausura el valor de la idea de que por el solo hecho de existir y de estar dotado de una espontaneidad específica, no reductible a heteronomía alguna, el ser humano es, de antemano, distinto de cualquier tipo de objetividad (cf. I. Kant, Prólogo a la *Crítica de la razón práctica* y la tercera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Akademieausgabe* V y IV respectivamente). La diferencia entre una espontaneidad subjetiva y un objeto radica, a fin de cuentas, en que aquélla es expresión de una singularidad que no es conducible sin pérdida a las generalizaciones; cuyas experiencias peculiares, complejas y en las cuales vivencia y realiza sentido, no resultan subsumibles bajo fórmulas universales. Si se reconoce esta circunstancia, luego se vuelve posible admitir que los fueros del individuo ni dependen completamente de la *polis*, ni han ser sobrepasados por ella.

Estas indicaciones convierten a cualquier concepción política que repare en su significado en una irreconducible completamente a una noción de ciudadanía que no recoja el carácter pre-estatuído de lo humano, vale decir, la legitimidad de su singularidad. Quien quiera decir que los derechos civiles y políticos han de alcanzar su superación en la idea de un régimen de derechos sociales, omite la tensión y la polémica entre ambos tipos de concepciones.⁶

La reserva que estoy haciendo es importante, además, porque el “régimen” de derechos sociales, al modo en el que lo formula Atria, no parece ser condición necesaria del despliegue pleno de los otros tipos de derechos. De un lado, no es completamente descartable un ejercicio eficaz y satisfactorio de los derechos civiles y políticos bajo un sistema de mercado corregido, en el cual existan condiciones económico-sociales que sean básicas y, a la vez, efectivamente razonables, que no signifiquen, empero, someterse a un régimen de derechos sociales universales (vale decir, donde el mercado esté completamente excluido de una o más áreas), ni siquiera a él en ámbitos importantes. De otro lado, los derechos sociales concebidos al modo de Atria pueden significar, de establecerse, un obstáculo grave al despliegue de los derechos políticos y civiles. Considérese con alguna detención, por de pronto, las implicancias más notorias del peso moralizante con el que viene provisto su propio régimen de los derechos sociales: el rechazo al mercado como institución y una adhesión a la deliberación que no atiende a sus exclusiones.

La protección eficaz de los derechos civiles y políticos coincide, dados el hecho del Estado y el de la deliberación, con la defensa de la singularidad del individuo y la peculiaridad de las situaciones frente a una racionalidad generalizante. Puesta la carga generali-

⁶ Probablemente es la constatación de esta circunstancia la que lleva a Marshall a reconocer, junto al criterio de ciudadanía, uno económico, así como la compatibilidad de la noción de ciudadanía con ciertos niveles de desigualdad en el campo económico (cf. 77).

zante de la deliberación, el reconocimiento de aquellos derechos y de esa singularidad y peculiaridad exigen una división del poder.

El primer nivel de la división, el más básico —lo hemos visto— es el que tiene lugar entre la sociedad —incluido el mercado— y el Estado. Un Estado que controlase no solo el poder político, sino también el poder económico, sería uno con alta concentración de poder, la que, ya he indicado, es entendida por el pensamiento político republicano como un obstáculo al ejercicio y la realidad de la libertad política. Un sistema donde los derechos sociales se impusiesen, pero de tal suerte que no se resguardase suficientemente la necesaria división básica del poder requerida por la libertad, por ejemplo, en la universidad y según he indicado en el primer ensayo, sería uno en el que la libertad para el uso de la razón y el pensamiento de la excepción podría llegar a encontrarse en aprietos.

Es importante notar que Atria hace una salvedad moderadora significativa de su programa de progreso histórico y moral. Rechaza, como hemos visto, el camino de la revolución directa, para asumir el de una reforma estatal y deliberativa. Acude, para caracterizar la gradualidad del avance, a la noción de “pedagogía lenta” de Charles Taylor (cf. 70 ss.; *Neoliberalismo*, 177 ss.). Esa noción apunta a una educación paulatina del pueblo por medio de instituciones en las que vive y aprende la ciudadanía, habitando durante largos períodos en contextos en los que estamos expuestos al trato cotidiano con otros.

La noción de pedagogía lenta y el papel que las instituciones pueden jugar en procesos de educación del pueblo son ciertamente relevantes. El problema, empero, es que esa noción está incluida dentro de una doctrina político-moral que desconoce los límites de los procesos educativos, en dos sentidos. De un lado, dichos procesos siempre descansan, si no son pura coacción (y ya no educativos), en un momento de libertad y decisión. Las decisiones generosas, virtuosas, ciudadanas pueden resultar efectivamente

favorecidas por contextos institucionales apropiados, pero se trata siempre, dada la indeterminación fundamental de lo humano, de procesos de avance y retroceso, en los que no cabe descartar el rechazo de ciertos grupos a las direcciones hacia las cuales la institucionalidad apunta. De otro lado, y como ya hemos visto, toda institucionalidad guarda un momento generalizador, incapaz de abarcar de manera plena y adecuada la singularidad individual y la infinita peculiaridad y eventual novedad de las situaciones. Sujetar la pedagogía lenta en una dinámica animada por la idea del progreso que se alcanza en medio de prácticas deliberativas generalizantes, importa definir de antemano un marco dentro del cual el reconocimiento de aquellas singularidad y peculiaridad *no tendrá lugar*, sino en algún grado, el que probablemente disminuirá si el contexto institucional ha sido producido al costo de sacrificar, mediante la intervención coactiva del Estado, espacios de espontaneidad. Si “vivir con otros no es un hecho”, sino “un proceso que se aprende” (*Neoliberalismo*, 177), cabe preguntarse si, dada la indeterminación abismal del ser humano y el carácter singular de las situaciones, es esperable, por la vía de un aprendizaje apoyado en dispositivos generalizantes, llegar a alcanzar una comunidad como aquella a la que apunta Atria. Entonces, la pedagogía lenta podría aparecer como la estrategia de adiestramiento obligatorio (no hay excusa para dejar de participar en la deliberación ni para asumir una actitud escéptica), que amplía severamente el marco de lo “inaceptable” y se apoya en la intervención institucional-coactiva del Estado.

CAPÍTULO 4

La propuesta de Atria de un régimen universitario

1. Las ideas de Atria frente al uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional

EN LO QUE LLEVO HASTA AQUÍ, me he concentrado en mostrar los aspectos fundamentales de la justificación que hace Atria del régimen de derechos sociales y el modo en el que plantea la discusión. La propuesta apunta a un desplazamiento del mercado. Ella se realiza gracias a la agencia estatal. La agencia estatal se dirige a establecer un régimen de derechos sociales. Dicha agencia está justificada por medio de la deliberación pública y, a la vez que justificada por ella, es, además, gracias a su capacidad de desplazar al mercado e instaurar un régimen de derechos sociales, la vía para alcanzar una deliberación pública más plena, en el sentido de liberada de las ataduras —vicios, alienación, intereses espurios— a las que la somete el mercado. La deliberación pública se asienta y apunta a realizar una idea de comunidad, la cual es obtenida gracias a un giro idealizante. Con la noción de comunidad de intereses se tematiza la esfera de los motivos y se establece la distinción entre motivos morales e inmorales, ciudadanos y particulares, generosos y egoístas. El proceso deliberativo excluye restarse a él y plantea la exigencia, tanto a quien formula opiniones, cuanto a quien mantiene una actitud escéptica, de justificarse. La posición de quien asume el escepticismo o el emotivismo en cuestiones prácticas y políticas, es declarada inaceptable. El proceso deliberativo se incluye, en fin, en una dinámica de avance o progreso histórico, en virtud del cual, y dentro de la deliberación, ideas

previas van siendo superadas por las posteriores y de tal suerte que el error resulta reducido.

Esta manera de poner la discusión se halla en tensión tanto con el uso público de la razón, cuanto con el pensamiento de lo excepcional.

En el primer ensayo he indicado e intentado defender que la universidad se define por dos modos de actividad intelectual: el uso público y docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional. Por el primero, entiendo a aquél que se hace de ella en una esfera de visibilidad y mediante justificaciones fundadas en conocimiento, expuestas, en tanto que visibilizadas, a la crítica. El pensamiento de lo excepcional, de su lado, es el que repara en lo desconocido y en el carácter, en último término, misterioso e insondable de la existencia.

He atendido, asimismo, a una tensión que existe entre el uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional. En tanto que el uso público de la razón es generalizante (admite lo que es, en principio, válido ante la generalidad del público), él se encuentra hasta cierto punto opuesto a la singularidad del individuo, a la peculiaridad de las situaciones concretas, a lo inusitado y misterioso de la existencia; también al pensar que repara en esos aspectos de la realidad, así como en la imposibilidad de hallar certezas últimas y conocimientos objetivos cuando se los toma en consideración.

Estos aspectos de la existencia hacen que el proyecto ilustrado tenga un límite. En este límite repara el pensamiento de lo excepcional. En la medida en que en éste se tematizan los alcances de la razón, de toda racionalidad, incluida la racionalidad deliberativa, se trata de un pensamiento al que cabe llamar fundamental.

Las actividades usuales de docencia e investigación que realiza la universidad adquieren su cualidad específica cuando se llevan a cabo de manera que se hace uso público de la razón y existe un pensamiento abierto a lo excepcional. Tales uso y pensamiento

requieren contar con una institucionalidad universitaria dotada de ciertas características. Allonar el camino a ese uso y a este pensamiento exige de espacios de independencia y autonomía, para que se desplieguen libremente; campos de silencio, tranquilidad y retiro en los cuales la reflexión pausada, la contemplación detenida, incluso el asombro, se vuelvan posibles.

Si se considera que el planteamiento político de Atria se halla en tensión con el uso público y docto de la razón y con el pensamiento de lo excepcional, entonces, él se encuentra en tensión también con la universidad, en la medida en que ella apunta a la realización de aquellos uso y pensamiento. La universidad solo existe en tanto que se resguarda un ámbito distanciado respecto de las dinámicas deliberativas en asamblea, en el cual es posible ocuparse con tiempo y en calma, del estudio y el descubrimiento; guardar una actitud escéptica con persistencia; reflexionar más allá de los límites de lo estandarizado, cuestionar todo estándar y generalización, incluida la generalización implícita en el uso público de la razón. Ella, así, como institución, se separa del tipo de concepción y discurso político al cual Atria apunta como modo pleno de praxis.

En lo que sigue, consideraré la propuesta específica que hace Atria para la educación universitaria, poniendo atención también en el trasfondo político que la anima.

2. Aspectos básicos de la propuesta de Atria para la universidad

La propuesta de Atria apunta a realizar el carácter público de la universidad mediante cuatro dispositivos: de un lado, un régimen de derechos sociales, del otro, la autonomía gubernativa, el financiamiento fiscal y la libertad académica.

Distingue dos sentidos en los que la universidad es pública. Primero, en tanto que la educación superior es un derecho social

(cf. 293, 128). Segundo, y esto es lo público específico de la universidad (cf. 293), en tanto que ella encarna la idea de un conocimiento independiente de lo que Atria llama “agendas particulares” (301). El primero de estos sentidos de lo público está ligado a la “función docente de las instituciones”, el segundo, en cambio, a la “naturaleza de la universidad” (302), en particular, al modo en el cual se realizan y vinculan internamente las actividades de docencia e investigación y de tal suerte que se produce el conocimiento independiente (cf. 302-303).

El primer sentido de lo público se cumple cuando la universidad queda sujeta al régimen de los derechos sociales. Se requiere aquí el desplazamiento completo del mercado, como institución, del campo de la educación universitaria y su reemplazo por un sistema donde, primero, los proveedores operen motivados por el interés ciudadano, segundo, el ciudadano tenga derecho a la provisión y el proveedor el deber de proveer, y, en fin, las condiciones de acceso no sean fijadas por el proveedor, sino en un “protocolo público aplicable a todos por igual” (128).

El segundo sentido de lo público se cumple, de su lado, cuando, además de ser la educación un derecho social, la universidad “es autónoma en cuanto a su gobierno”, “es financiada de modo tal que su quehacer” es independiente respecto de las “demandas del mercado” y los “poderes fácticos”, y además los académicos “tienen garantía de que pueden seguir sus investigaciones donde sea que estas los lleven” (304).

Dado que la universidad chilena está situada actualmente en un contexto que es predominantemente mixto y con fuerte presencia del mercado, el establecimiento del régimen de los derechos sociales y la realización del primer sentido de lo público en la universidad exigen hacer reformas en las que, por medio de la agencia estatal, se desplace al mercado y se logre una “decomodificación” total de la universidad (303).

También es relevante hacer reformas que permitan volver efectivo el segundo sentido en el que la universidad es pública. Actualmente no existe un régimen de gobierno autónomo en las universidades, cuando se advierte que algunas de ellas tienen controladores directos dotados de amplias facultades. Tampoco existe un sistema de financiamiento que garantice la independencia de la universidad respecto del mercado, ni hay un estatuto que asegure universalmente la libertad académica.

Atria propone un régimen que reconozca no solo el carácter de derecho social de la educación que se imparte en la universidad, sino, además, la independencia universitaria en su gobierno, financiamiento y pensamiento.

Este régimen ha de imponérsele a las universidades del Estado y ofrecérsele a las privadas. Las universidades privadas que no estén dispuestas a entrar en el nuevo régimen, solo debiesen ser financiadas en su docencia (cf. 323).

En lo que sigue, me concentraré en particular en cada uno de los cuatro aspectos de la propuesta de Atria para el sistema universitario. Abordaré conjuntamente el desplazamiento del mercado con la cuestión del financiamiento de la universidad, los cuales coinciden.

3. Desplazamiento del mercado

El reconocimiento del carácter de derecho social para la educación universitaria importa un desplazamiento del mercado y la instauración de un régimen de derechos sociales. El desplazamiento del mercado ha de ser completo. Uno parcial permitiría a las universidades privadas continuar operando según las notas del mercado y “no llevaría a otra cosa que a la reproducción, en lo que a educación universitaria se refiere, de la situación actual en materia escolar: la educación que se ofrece gratuitamente es la educación para pobres” (303).

El aspecto pernicioso del fenómeno al cual Atria apunta —que el desplazamiento parcial del mercado generará universidades de calidad superior para los ricos e inferior para pobres— es contingente y no necesario. Cabe pensar en un sistema de educación superior mixto, en el cual los aportes fiscales a las universidades que se acojan al régimen definido por el Estado para optar a tales aportes sean elevados en grado suficiente como para que ellas se vuelvan, ante los ricos y los pobres, tanto o más atractivas que las que no escojan tal régimen.¹

El desplazamiento total del mercado en el sistema universitario significa un aumento del control estatal de ese sistema. En el nuevo régimen de financiamiento “la docencia será íntegramente financiada por el Estado” (323). El financiamiento del “resto de las actividades universitarias”, se realizará mediante “fondos basales”, también provistos por el Estado (323). Vale decir, en la práctica², todo el financiamiento de todas las casas de estudio que pretendan cumplir con la idea de universidad —que incluye las labores de investigación y de docencia ligada a la investigación— se conver-

¹ Estas medidas no impiden, empero, que los estudiantes más ricos se desempeñen mejor que los más pobres en las pruebas de selección universitaria (especialmente si son de conocimiento antes que de aptitud), debido, en parte, a que reciben una educación escolar de mejor nivel y, en parte, a que tienden a provenir de contextos culturalmente más estimulantes. Esta desigualdad de acceso a la universidad se produce, sin embargo, también en una situación en la cual el mercado fuese completamente desplazado de la educación superior, toda vez que los postulantes provenientes de sectores más ricos y contextos culturales más complejos, tendrán mejor desempeño.

² Según la lógica de lo público, el financiamiento por medio de donaciones privadas debiese quedar excluido. Dichas donaciones tendrían que perder relevancia, además, por la pérdida de relevancia general que cabe esperar para el mercado en un sistema político regido por los derechos sociales. El único mecanismo por vía del cual las universidades todavía podrían optar al financiamiento privado es el de la venta de resultados apropiables de la investigación, la que, además de excluir a las humanidades, tiene, en nuestro país, un carácter muy incipiente.

tirá en estatal (cf. 321, 323).³ Si una universidad privada decide apartarse del régimen de lo público, al modo en el cual lo definirá nuestro Estado —y lo administrará el Gobierno en ejercicio—, entonces tendrá que renunciar a una de sus labores más propias y distintiva de lo universitario, la investigación, para transformarse en un instituto docente o meramente profesional, pues su única fuente de financiamiento disponible, en la realidad, será el arancel estrictamente ligado a los costos de docencia.

Cabe aquí volver a recordar el viejo principio según el cual la concentración del poder significa una disminución de la libertad de los sometidos a ese poder. Resulta esperable que la concentración del poder universitario en manos del Estado (como también la concentración del poder universitario en manos del mercado) disminuya la autonomía de la universidad. Atria no es completamente ajeno a esta preocupación. El carácter público de la universidad exige resguardar la “autonomía” universitaria, una autonomía que, dice, “está tan lejos del mercado como del Estado” (265). Cita, además, un texto de Wilhelm von Humboldt, en el cual éste advierte respecto del “peligro” que el Estado importa para la universidad (271, nota 226).⁴ Los medios, empero, de los

³ En el caso de la docencia, el financiamiento fiscal se justifica porque así se garantiza el desplazamiento del mercado en la educación superior y la existencia efectiva de un régimen de derechos. El financiamiento de la actividad “no docente” de la universidad debe ser también fiscal. Tal tipo de financiamiento “es esencial para que ella pueda fijar su propia agenda, la que no estará sometida a las demandas de quienes pueden comprar investigación en el mercado” (314).

⁴ Este autor advierte severamente sobre la limitación del papel del Estado en la tarea universitaria. Cito en extenso un pasaje del texto aludido por Atria: “El Estado debe ser permanentemente consciente de que [...] constituye siempre un obstáculo en cuanto se entromete, de que la cosa marcharía infinitamente mejor sin él, y de que solo se comporta de un modo apropiado si tiene en cuenta lo siguiente:

que, ya que debe haber en la sociedad positiva formas externas y medios para cualquier actividad más o menos extendida, el Estado tiene el deber de conseguir estos también para la elaboración del saber,

que Atria se vale para velar por una tal autonomía se hallan en tensión con ella.

El desplazamiento total del mercado y el cambio en el régimen de financiamiento significan el paso de un sistema de división del poder a uno de concentración del poder de financiamiento. La autonomía de una institución —también de la institución universitaria— depende no solo de su control directo, sino, además, de quién financia. Si el poder de financiamiento se encuentra concentrado, entonces la autonomía universitaria y académica disminuye. Esta regla, generalmente aceptada por el pensamiento político, no es considerada por Atria, quien no ve peligro en la concentración del poder de financiamiento en manos del Estado. La autonomía universitaria “está tan lejos del mercado como del Estado”, salvo cuando se trata de concentrar el poder de financiamiento en manos del Estado. Atria pregunta, con escepticismo: “¿Cómo es que dicho cambio en el régimen de financiamiento moverá a las universidades privadas hacia formas burocráticas de control del Gobierno, con independencia de la forma que asuma el financiamiento?” (269).

Parece necesaria una justificación ante la inquietud respecto a que la concentración del poder de financiamiento presenta el riesgo de afectar la libertad universitaria. Ciertamente, el financiamiento estatal no garantiza que se arrasará con la libertad de enseñanza y la autonomía de la universidad, sin embargo, es difícil desconocer que con una forma de financiamiento exclusivamente

que no solo puede ser perjudicial para la esencia del asunto el modo como el Estado consiga estas formas y medios, sino que también la circunstancia misma de que estas formas y medios exteriores estén dados para algo completamente extraño opera siempre y necesariamente de un modo perjudicial, haciendo descender lo espiritual y elevado hasta la realidad inferior y material,

y que por tanto solo debe tener preferentemente ante los ojos la esencia interna para poder reparar aquello que él mismo, si bien no por su culpa, ha obstaculizado o echado a perder”; von Humboldt, 232.

estatal se les pone a ellas una dificultad relevante. Si el poder se concentra a un lado, el poder del lado no concentrado disminuye, junto con la libertad allí.

El aseguramiento de la libertad de cátedra y un régimen de gobierno autónomo, propuestos por Atria, ayudan a mantener la independencia de la universidad. Pero esas medidas pueden transformarse en un vocabulario impotente si no existe una división real del poder universitario. La norma jurídica es frágil frente a un poder concentrado. La libertad de la razón y el pensamiento de la excepción dependen, más que de los dispositivos jurídicos, de la efectiva división y radicación del poder, incluido el poder materialmente vital de financiamiento, en centros de impulsión distintos.

Para Atria, el potencial emancipador del Estado descansa en la deliberación pública, la cual, a la vez que lo legitima, se abre paso de su mano. Hemos visto que esa deliberación tiene una capacidad de elucidación finita y opera de modo generalizante. Vale decir, es menos ilustrada que la razón universitaria y se asienta sobre la exclusión de lo peculiar de las situaciones y la singularidad de los individuos. El talante finito y generalizador de la tal deliberación importa que, aunque su nivel de ilustración fuese elevado, no haya necesariamente un avance progresivo hacia una emancipación por desplazamiento del mercado de la que quepa esperar que la deliberación va a realizarse y de tal suerte que los individuos queden plenamente reconocidos en ella. La irreductible diferencia entre los seres humanos hace pensar en una oposición de intereses que no es superable, ni aun desplazando al mercado de un campo determinado.

Si la oposición de intereses es insuperable —e incluso legítima, pues su existencia coincide con una deliberación y un pensamiento no reduccionistas— y tanto el mercado como el Estado pueden ser lugares donde no sea la justicia sino el poder el que se imponga, entonces es necesario admitir que las búsquedas universitarias son, por sí solas, muy frágiles como para sobreponerse a los inmensos poderes seculares, incluido no solo el mercado, sino

también el Estado y los bandos políticos. Entonces reaparece a la consciencia política la importancia del principio de la división del poder como manera de limitar los alcances de los intereses extrauniversitarios. Hay que limitar el poder al interior del Estado y dividir el poder social entre el Estado y el mercado. A su vez, hay que limitar el poder (como al interior del Estado) dentro del mercado. Tales limitaciones son, junto con la organización de las mismas universidades, un requisito para la existencia de la libertad universitaria, especialmente respecto del Estado centralista, concentrado y partidista con el que contamos.

En el primer ensayo he indicado que el Estado en Chile posee, en los niveles medios y altos de sus ministerios, antes que una burocracia profesional, una gran cantidad de trabajadores partidistas. Su presencia determina que el sistema universitario no sea necesariamente tratado como una cuestión de Estado, vale decir, un asunto en el que va comprometida la continuidad histórica de la nación y que, exige, en consecuencia, de criterios y definiciones suprapartidistas y perennes, sino que esté, en cambio, altamente expuesto a ser considerado como tema del gobierno en ejercicio. Además, el poder del Estado chileno se encuentra fuertemente concentrado, precisamente, en el órgano ejecutivo y en el gobierno central. No hay, por tanto, contrapoderes funcionales o territoriales eficaces a la burocracia partidista. Existe un riesgo cierto, en consecuencia, de que un sistema universitario sometido acentuadamente al control del Estado, quede, por esa vía, sujeto a la lógica político-partidista. He planteado también en el primer ensayo, que la universidad tiene efectivamente una incidencia fundamental en el poder político, en la medida en que allí no solo se conciben interpretaciones de la realidad, sino que se forman —en las mejores— las futuras élites del país; que, por lo mismo, los grupos partidistas tienen la mirada puesta en ellas.

Un vistazo preliminar a los países con sistemas universitarios más desarrollados permite constatar que varios cuentan con una

importante participación privada en el financiamiento (el caso más notorio es el norteamericano). Gran parte de tales sistemas existen en Estados organizados bajo formas federales o de descentralización política, que permiten la presencia efectiva de poderes divididos, interesados en el devenir de la universidad y que se distribuyen la carga y el control del financiamiento. Especialmente destacado es esto, por ejemplo, en Alemania, Estados Unidos y Canadá. En esos países cuentan, además, con burocracias más profesionalizadas, de tal suerte que los lineamientos y políticas universitarias no se hallan tan expuestos como entre nosotros, donde, en cambio, lo esperable es que la concentración del poder de financiamiento obligue a las universidades a ajustarse a presupuestos definidos por períodos cortos por parte de los funcionarios políticos de turno. En los Estados con sistemas universitarios avanzados las sociedades civiles tienden a ser más robustas y articuladas que en nuestro país y logran operar como un contrapoder efectivo al gobierno. Las injerencias súbitas del órgano ejecutivo en el sistema universitario respectivo son inesperadas.

Esta comparación somera sirve para notar que, en un país en el que la sociedad civil es muy débil, el centralismo exacerbado y la institucionalidad estatal poco profesional, el resorte más eficaz con el que se cuenta todavía para evitar el sometimiento del sistema universitario a un control partidista incrementado es el de la división del poder de control sobre la universidad entre el Estado y los privados. Esta división ha de incluir no solo la admisión de instituciones de diverso tipo, sino un sistema de financiamiento efectivamente dividido.

El desplazamiento total del mercado en la educación superior presenta el riesgo, entonces, de dejar sometido al sistema universitario a un control acrecentado de parte de la burocracia partidista. Dicho desplazamiento facilita la sujeción. Una vez que el desplazamiento se ha consumado, las universidades quedan atadas a las decisiones de aquella burocracia. Cabe pensar,

entonces, en medidas de intervención organizadas según una racionalidad económica de la eficiencia, desde una burocracia partidista de derecha, o en medidas de intervención articuladas a partir de un ideal deliberativo y progresista, de parte de una burocracia partidista de izquierda. En ambos casos surgen riesgos correspondientes para el uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional. Ni la libertad de cátedra, ni la autonomía universitaria, ni el desarrollo de proyectos universitarios serios —que exigen pensar en plazos muy largos— estarían asegurados ante una tal dependencia.

4. Gobierno universitario

El gobierno universitario, entiende Atria, debiese ser autónomo del Estado, pero también respecto de controladores privados y acercarse a una figura parecida a la de las sociedades anónimas, con titulares reconocidos de intereses, que incluyen al gobierno (estatal), los estudiantes, los académicos y funcionarios, todos los cuales han de participar en la elección de un directorio con “poderes en la marcha de la sociedad”, pero no de gestión, la que queda a cargo de un rector elegido por el directorio (cf. 315-320).

La propuesta de un gobierno autónomo y un sistema de división del poder al interior de la universidad es adecuada, en la medida en que tal división favorece el uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional. Varias indicaciones, me parecen, sin embargo, pertinentes aquí.

La primera de ellas apunta a la triestamentalidad en la elección del directorio de la universidad. En el caso de los profesores, es de alta relevancia dotarles de un grado de participación significativo en el gobierno de la casa de estudios a la que pertenecen, especialmente en materias académicas. Esa participación en el destino de la universidad respectiva es la base de la conformación de un espíritu de comunidad y, en cambio, la carencia de toda

participación de los profesores importa el riesgo de convertir a la universidad en una mera agregación de individualidades afectadas de modo simplemente pasivo por decisiones heterónomas. La participación de los académicos permite, además, asegurar eficazmente su libertad en el ejercicio de sus funciones. En el caso de los funcionarios no académicos y de los estudiantes parece necesario, en cambio, restringir su participación en el gobierno de las casas de estudio. Ellos cuentan usualmente con órganos de representación gremial y sindical, vinculados también a la participación con derecho a voz en instancias de gobierno. Darles voto, en cambio, en el gobierno universitario, salvo cuotas muy atenuadas —adecuadas eventualmente para otorgarle mayor visibilidad a sus demandas—, no resulta pertinente. Ello porque ni los estudiantes ni los funcionarios no académicos tienen un conocimiento suficiente del carácter específico de las labores más propias de la universidad: el uso docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional. Sus inquietudes, por principio, no estarán adecuadamente informadas respecto de tales labores. Esas inquietudes poseen carácter antes gremial o político, que específicamente universitario; no pueden ser, en cambio, llamados dirigidos a reflexionar en una calidad que no poseen —la de pares competentes en alguna de las disciplinas cultivadas— acerca de las labores del pensamiento docto y la investigación, y las condiciones requeridas por su despliegue. Dotarles de facultades de decisión gubernativa, más allá de cuotas muy atenuadas de participación, importa sujetar la espontaneidad de la cual viven el uso docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional en la investigación y la docencia a cortapisas extrañas a lo propiamente universitario.

La segunda indicación al sistema de gobierno de las universidades propuesto por Atria se refiere a la necesidad de establecer, de manera más detallada, los resguardos específicos con los que contará el sistema de división del poder. Un modo eficaz y a la vez probado de división del poder al interior de la universidad

es el de consejos superiores universitarios de composición plural, que incluyan una proporción relevante de personas externas a la respectiva casa de estudios. En cambio, un sistema de gobierno universitario en el cual la participación de los académicos no se encuentre vinculada a una estricta división del poder, puede terminar sumiendo a la universidad en dinámicas de asamblea. He tratado de mostrar en el primer ensayo que esas dinámicas, su fragor y roce, son, en grados importantes, incompatibles con los tipos de tiempos y espacios requeridos para el uso público —y docto— de la razón que cabe esperar de la universidad, lo mismo que por el pensamiento de lo excepcional. La hegemonía de un ambiente deliberativo permanente dificulta o impide el estudio detenido, la reflexión calma, la mera contemplación de lo inusitado, el asombro y la duda, aspectos irrenunciables de la vida universitaria.

El riesgo de que la universidad se suma en dinámicas de asamblea y deliberación persistente, aunque es limitado, en parte, por la manera de gobierno que Atria propone para las universidades, es favorecido por el modo en el cual él concibe la discusión pública. Ella es, recordémoslo, entendida como un proceso del que, cuando se realiza libre de las trabas de la mentalidad del mercado, no cabe sino esperar consenso comunitario; un proceso, además, que excluye la duda y el escepticismo (los que son tenidos como resabios de una mentalidad de mercado) y que está dotado de necesidad histórica. Si la universidad es, precisamente, el lugar de la duda, del escepticismo, de la contemplación aún sin decisión, si lo primordial allí es el estudio que trata de entender antes que de convencer, vemos que la ideología de lo público puede ser base de una praxis estudiantil, funcionaria y académica que termine dificultando o impidiendo el uso público docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional.

El modelo deliberativo propuesto por Atria se encuentra en una tensión, que no está resuelta, con la existencia de la universidad como institución. Recordemos que la deliberación pública

entre los ciudadanos es tenida por él como un modelo de praxis, en la cual se alcanza algo así como la plenitud. Esa perfección de la deliberación y la reflexión sobre los factores que la dificultan, llevan a Atria a rechazar al mercado y el escepticismo. Ahora bien, la existencia de la institución universitaria descansa en una decisión social de establecer un ámbito entero en el cual tenga lugar otro tipo de praxis, distinto a la deliberación ciudadana: una orientada al uso erudito de la razón y al pensamiento de lo excepcional, de tal suerte que los saberes se desplieguen por medio de la investigación y la enseñanza. El reconocimiento de la praxis y la institución universitaria importan sustraer, entonces, dicho ámbito a los avatares usuales de la vida política y económica, para dar lugar a un espacio, el cual no puede sino asentarse sobre la ruptura de la igualdad propia del campo de los ciudadanos.

La universidad se basa en una separación y una jerarquización de quienes la conforman, según los niveles de excelencia en el saber que se han alcanzado. La organización institucional, con sus mecanismos de evaluación, apunta a dar expresión a dicha jerarquía. Los estudiantes deben someterse a exámenes por parte de los académicos y éstos, de su lado, a evaluaciones de pares. Esta articulación de posiciones no importa necesariamente un sometimiento servil. Es la posición de los individuos frente al saber la que la define. Entonces, la sociedad se encuentra ante un dilema: o bien reconoce esa articulación jerárquica y la dispensa parcialmente de los deberes propios de la igualdad ciudadana (lo que implica la admisión, al menos para el caso de la universidad, de un límite fundamental a las capacidades de descubrimiento y emancipación de la deliberación pública) o bien somete a la universidad a las dinámicas de deliberación igualitaria, pero entonces ya no hay un ámbito adecuado para el florecimiento del pensamiento y la investigación universitarios. La decisión de Atria de reconocer la existencia de una institucionalidad específica para la universidad, y en la medida en que la mantenga y profundice, no

deja, entonces, de estar en tensión con su modelo ideal deliberativo; la tensión disminuye, en cambio, en la medida en que en su propuesta se somete a la praxis universitaria al devenir deliberativo, justo en la medida en que se diluye, con ello, el perfil específico de la universidad.

Se ha de agregar a todo esto que, puesto que la universidad no es autárquica económicamente, su independencia puede ser letra muerta si se hace depender, como él propone, el sustento material de la universidad totalmente de un Estado centralizado, concentrado en un órgano ejecutivo fuertemente partidista. Por bien establecida que quede la división del poder intrauniversitario, ella es débil ante la concentración del poder extrauniversitario.

5. Libertad académica

Atria indica respecto a la libertad académica, que ella requiere estar garantizada de tal suerte que se asegure “el acceso y desarrollo de la carrera” al académico y no sea ésta afectada por sus “opiniones [...] o las conclusiones a las que en su trabajo como tal llegue, aunque contraríen alguna ortodoxia” (321). El planteamiento es adecuado, en principio. El uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional son actividades mentales que apuntan a ir más allá del nivel de las opiniones dadas, a examinarlas y a cuestionar, incluso, la propia regularidad de las reglas. En este sentido, la actividad de los académicos quedaría frustrada si se les impidiese de antemano seguir el derrotero que les impongan sus investigaciones y reflexiones.

Es importante atender, sin embargo, al hecho de que la actividad y la libertad de los académicos se sitúan insoslayablemente en contextos en los cuales existen operando lo que John Rawls ha llamado “concepciones comprensivas del bien” (me he referido con algún detalle a este asunto en el primer ensayo, al cual me remito). Esas concepciones existen de hecho y operan con alguna

eficacia en todas las universidades, estatales y privadas, religiosas y laicas, tradicionales y nuevas. También operan en el ámbito social en general. Su operación es irreductible, en la medida en que expresan la variedad de los modos de comprensión de la existencia de los seres humanos.

Además, usualmente las universidades estatales y privadas declaran explícitamente principios que emanan de concepciones comprensivas del bien (cf., por ejemplo, los artículos 2, 3 y 4 de los Estatutos de la Universidad de Chile). La declaración viene a evidenciar que una neutralidad absoluta es imposible y que la cuestión relevante, entonces, antes que la de si ellas han de operar o no en la vida universitaria, es la de si son lo suficientemente complejas y reflexivas como para volverse compatibles con el uso público y docto de la razón y el pensamiento de lo excepcional.

Estas concepciones comprensivas, junto con ser irreductibles, cuando poseen altos grados de sofisticación, resultan valiosas, en varios sentidos. A partir de dichas concepciones se despliegan actividades de investigación y reflexión capaces de lograr interpretaciones penetrantes y diferenciadas de la realidad y enriquecer la comprensión humana de la existencia. Por sobre ciertos grados de complejidad, ellas se vuelven compatibles con los mentados uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional. No es de descartar, empero, que entren en curso de oposición con dichos uso y pensamiento. Como toda actividad mental, están afectadas por sedimentaciones y el riesgo de anquilosamiento. Su capacidad y esa compatibilidad dependen de su nivel de vida y complejidad. Ha de destacarse, en este sentido, que varias de ellas están en la base, precisamente, de las reflexiones más relevantes en torno a lo excepcional (cf. capítulo 5 del primer ensayo), también a lo público; la propia idea de la racionalidad pública es parte de una concepción comprensiva. Las concepciones comprensivas del bien son valiosas, además, en tanto que pueden servir de base para articular una división del poder universitario que vuelva al sistema

efectivamente multifacético. Dada su inevitabilidad, tanto dentro como fuera de la universidad y sus potenciales ventajas, atender a ellas al momento de diseñar o reformar un sistema universitario resulta exigible.

La propuesta de Atria no considera suficientemente la importancia que adquieren las concepciones comprensivas del bien al interior de la institución universitaria. Escribe Atria: “Con la excepción de las universidades del Estado [...] todas las universidades complejas chilenas se encuentran sujetas a la posibilidad de captura de sus dueños o controladores” (309). Aunque él tematiza el problema de la captura ideológica en las universidades privadas, no hace lo mismo respecto de las universidades estatales. Confía, simplemente, en que la estatalidad o la negación del mercado son el “resguardo” contra el problema de la “captura” (137). La estatalidad es, más aún, garantía de la probabilidad del pluralismo y la publicidad (cf., respectivamente, 288, 249). Pero, a esta altura, ¿no es esa confianza calificable como ingenua? Por un lado, ya hemos visto que las universidades estatales, no solo las privadas, asumen inevitablemente principios propios de concepciones comprensivas del bien, que la completa neutralidad es incompatible con un proyecto universitario. Por otro lado, en los hechos, ha ocurrido que ciertas posiciones se han vuelto hegemónicas en nuestra propia universidad estatal. Repárese en la predominancia de definidas concepciones comprensivas en la Universidad de Chile, desde la segunda mitad del siglo XIX, y la posición, luego, del Consejo de Instrucción Pública (cf. capítulo 2 del primer ensayo). Habría que preguntarse si no fue a partir de los escasos niveles de inclusión de la universidad estatal chilena, del partidismo laicista y cientificista de la Casa de Bello durante décadas (correlato, por cierto, del partidismo clericalista), que se explica, precisamente, el anómalo surgimiento, entre nosotros, de una universidad católica tan excepcionalmente vigorosa.

La universidad estatal chilena, con todos los méritos que cabe reconocerle (ha sido la formadora de una clase profesional altamente comprometida con el devenir de la república, una impulsora fundamental en la expansión de la educación, garante de la cultura y el pensamiento en Chile, de todas estas maneras: agente espontáneo de primera importancia en la conformación de la nación), exhibe, antes que puro y simple pluralismo y una presencia de las diversas concepciones comprehensivas del bien que refleje lo que ocurre en el país, un predominio o presencia mayor de algunas de esas concepciones. No es plausible sostener que la “captura” es un fenómeno completamente ajeno a nuestro sistema. Aunque de una manera manifiestamente distinta a la de una cooptación partisana por parte de una minoría, si se atiende a las formas de contratación, de gobierno y de generación de autoridades en vigencia y, especialmente en las más importantes de ellas, a la cualidad de sus cuadros académicos, sin embargo, es todavía viable que, al interior de una casa de estudios estatal, ciertas concepciones comprehensivas del bien asuman el predominio y, en definitiva, articulen dentro de ella modos eficaces de control, gobierno y contratación. Incluso es posible pensar en una captura de una parte importante, la mayoría, una gran mayoría o todas las universidades del Estado. No es difícil mostrar que actualmente varias universidades estatales acusan una inclinación hacia posiciones laicas y de centro-izquierda. Se trata de lo que —si se la llama captura— es una captura débil (y, probablemente, no en una parte menor, el correlato de universidades privadas en las cuales existen con más fuerza concepciones cristianas y de centro-derecha), la cual, sin embargo, se deja identificar con alguna nitidez, y en la que debe repararse si lo que se busca es mantener un sistema universitario dotado efectivamente de altos niveles de pluralismo.

En vista del talante insoslayable de las concepciones comprehensivas del bien, y de la necesidad de que un sistema universitario nacional opere sobre la base de una efectiva distribución

del poder entre el Estado y la sociedad civil, y entre las diversas concepciones que allí existen, parece recomendable apuntar hacia un reconocimiento de ellas. Este reconocimiento facultaría a las casas de estudio para explicitar —como hoy, de hecho, universidades estatales y privadas lo hacen— concepciones comprensivas, siempre y cuando ellas sean complejas y amplias en un grado suficiente como para volverse compatibles con el uso público de la razón y el pensamiento de lo excepcional. En tal caso, junto con asegurarse la plena libertad académica en el ejercicio y apuntarse hacia formas de gobierno que consideren la participación de los profesores, ha de otorgársele a las universidades la facultad de contratar un número no irrelevante de académicos que adhieran a las respectivas concepciones (cf. el capítulo 2 del primer ensayo).

En un tal régimen, además de asegurarse una manera eficaz de división del poder universitario, se recoge reguladamente y da cauce a un conjunto de tradiciones docentes e investigativas que han contribuido a conformar el acervo cultural de la nación, tradiciones que serían difíciles de reconstituir bajo un régimen que las prive de reconocimiento a alguna o algunas de ellas.

El pensamiento político dentro del cual Atria asienta su propuesta, especialmente si se lo combina con la concentración del poder de financiamiento por la que aboga (y dado el contexto existente de centralización, concentración y partidismo en el poder ejecutivo), puede significar, de su lado, un riesgo para la libertad académica. Ya he aludido a que, para Atria, la cuestión de los derechos sociales y, con ellos, el nuevo régimen de la universidad, asumen un cariz moral, vale decir, apuntan a la esfera de las intenciones de los seres humanos. El punto de partida de la discusión es un modelo de hombre y sociedad alcanzado por medio de una ideación constructiva. El ser humano se encuentra inmerso en un ámbito deliberativo en el que se le impone la exigencia de participar y se permite entender como “inaceptable” la posición de los escépticos respecto de la propuesta de paso desde

el régimen de mercado al de los derechos sociales. A ese paso se le atribuye, además, necesidad histórica. Esta combinación de factores puede tener implicancias perniciosas para la libertad académica y la autonomía universitaria. Bajo ciertos contextos, por ejemplo, se vuelve una pregunta formulable la de hasta dónde se ha de proteger la libertad de un académico que asume una actitud escéptica y entiende que en un asunto debatido no hay ya criterio de solución aplicable. ¿Protege la libertad académica a ese profesor que ha incurrido en una conducta que Atria ha calificado como “inaceptable”? ¿O la autonomía universitaria, incluido su pleno financiamiento, a una casa de estudios donde esa posición sea predominante o encuentre refugio? Nuestro autor es un individuo ilustrado, que responderá de manera afirmativa. Sin embargo, deja preparado un contexto en el que las mentadas preguntas pueden adquirir significado. Piénsese, ahora, en una situación de control de todo el financiamiento de las universidades en manos del Gobierno, bajo las condiciones de concentración del poder en el órgano ejecutivo y el alto nivel de partidismo en él, donde además los funcionarios militantes asumen las nociones en las cuales Atria apoya su propuesta, vale decir: una concepción moralizante de la política, especialmente ocupada de cambiar las intenciones de los gobernados, a partir de un modelo de ser humano logrado mediante una construcción idealizante, y según la cual no solo se critica y prescribe la realidad —se declara inaceptable y decidida por el conflicto a la posición escéptica—, sino que también resulta determinado el transcurso de la historia. Los funcionarios a cargo del Ministerio de Educación podrían, entonces, además de contar con poderes sin contrapesos en la universidad, estar apoyados en un discurso que contiene elementos a partir de los cuales resulta fácil discernir y eventualmente discriminar intenciones y acciones de los académicos y sus casas de estudio. Un panorama como este resulta todavía inverosímil. Pero los diseños de sistemas deben estar

preparados incluso para resistir airoosamente cuando la tensión y las presiones aumentan, especialmente si se los está poniendo ya explícitamente bajo la influencia de un pensamiento político como el del autor al que he comentado.

ÍNDICE DE PERSONAS

A

Adorno, Theodor 27
Arendt, Hannah 50, 129
Aristóteles 144, 149
Atria, Fernando 17, 18, 111, 112,
113, 115, 116, 117, 118, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 127, 129,
130, 132, 133, 134, 136, 138, 139,
140, 142, 143, 147, 148, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 160, 161, 162,
163, 165, 167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 176, 178, 180, 182, 184,
185

B

Barros Arana, Diego 50
Berlin, Isaiah 27
Blackman, Tim 67
Blake, William 26, 97
Bohr, Niels 85
Brunner, José Joaquín 37, 74

C

Cifuentes, Abdón 51
Clausewitz, Carl von 30, 31

D

Derrida, Jacques 83, 108, 144

F

Fichte, Johann Gottlieb 27, 74, 83
Freud, Sigmund 87, 88, 105

G

Gadamer, Hans-Georg 144
Garrido, Juan Manuel 51
Góngora, Mario 98, 104, 107

H

Habermas, Jürgen 37
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 27
Heidegger, Martin 26, 27, 83, 89, 90,
93, 108, 151
Henry, Michel 27
Herrera, Hugo 51
Hobbes, Thomas 148
Hölderlin, Johann Christian
Friedrich 81, 98
Humboldt, Wilhelm von 83, 89,
106, 171

J

Jekins, Alan 67
Jung, Carl Gustav 87, 88, 105

K

Kant, Immanuel 27, 36, 37, 41, 44,
90, 92, 108, 116, 117, 161
Kierkegaard, Søren 108
Klages, Ludwig 27
Kuhn, Thomas 156

L

Letelier, Valentín 51
Levinas, Emmanuel 89
Lindsay, Roger 67
Locke, John 161

M

Marcuse, Herbert 26, 27
Marshall, Thomas H. 157, 158
Maturana, Humberto 86, 87, 105
Meister Eckhart 108
Millas, Jorge 29, 79
Monod, Jacques 86, 87, 105
Montesquieu, Charles Louis de
Secondat, baron de La Brède et
de 54, 56

N

Neumann, Ruth 67
Nietzsche, Friedrich 26, 27, 30, 158

P

Paton-Saltzberg, Renee 67
Peña, Carlos 37, 74
Plessner, Helmuth 137, 152
Popper, Karl 27

R

Rawls, John 27, 30, 49
Rousseau, Jean-Jacques 151

S

Schleiermacher, Friedrich Daniel
Ernst 83
Schmitt, Carl 27, 108, 144
Stirner, Max 151
Svensson, Manfred 51

T

Taylor, Charles 163

U

Ubeda, Carlos 51

V

Varela, Francisco 86, 87, 105
Venegas, Alejandro 51

W

Weber, Max 27, 93
Williams, John Edward 106