

El efecto Deodoro

Diego Tatian

El fruto exótico que deja una obra

Como Macedonio, como Juanele, como Felisberto, como Romilio, como Xul, Deodoro es un nombre que identifica por sí mismo y designa inequívoco a alguien; quizá debido a su rareza, pero acaso también a la carga con la que su portador supo investirlo. El de Deodoro evoca una ensayística apasionadamente prístina y de alta singularidad a la que nada humano le era ajeno. También, como decíamos antes, el persistente enigma de una ciudad que cierta madrugada de 1940 amaneció con todas sus estatuas vestidas, por obra, se sabría luego, de un grupo de intelectuales del que formaba parte Deodoro Roca -quien decía complementar de ese modo la clausura de un salón de pintura, considerado como “inmoral” por un alto funcionario de gobierno, debido a la exhibición de un desnudo del artista Ernesto Soneira-. La tarea de vestir estatuas en las plazas no ha dejado desde entonces de volverse necesaria una y otra vez en una ciudad que parece obstinada en ser un asilo de lenguas muertas y escándalo fácil.

Los textos de Deodoro Roca nos llegan como restos de “una intensa y riesgosa vida pública”, que ha logrado dejar una de las marcas culturales decisivas en una ciudad siempre hostil a quienes se atreven a tanto. El sótano de la calle Rivera Indarte, la vieja universidad “monárquica y monástica”, el Museo Provincial, Villa del Totoral, Ongamira (donde una noche conversó sobre todas las cosas con Atahualpa Yupanqui bajo las estrellas), lugares de una geografía imaginaria aunque todos ellos aún estén ahí, pues el mundo en el que todavía existen ha cambiado por completo. Los escritos de Deodoro son también testimonio de una generación que, tal vez como ninguna otra antes o después, concibió su paso por Córdoba como el deber y la alegría de transformarla, de volverla menos indiferente a sus propios hacedores y más abierta a lo que no es ella misma, de vencer una fuerza de gravedad anticultural que lo desvanece todo y condena a sus habitantes a la perpetua “inminencia de una revelación que no se produce”. El momento en el que acaso por primera vez, de manera fugaz, la libertad irrumpió en Córdoba para legarnos la experiencia del exótico fruto que deja su obra, se ha visto asociado al nombre de Deodoro Roca, o simplemente Deodoro.

Por ello, el odio que supo despertar en la vieja ciudad clerical-doctoral -a la que pertenecía por alcurnia (“la conozco como si la hubiera parido”, decía)- no ha desaparecido hasta hoy. Pero tampoco los efectos de su valentía ni la inspiración lúcida que sus textos, siempre breves, son capaces de contagiar. Casi sin haber salido de la ciudad en la que había nacido, en ella redactó esa pieza emblemática de la tradición libertaria argentina que fue el *Manifiesto Liminar* -y un sin número de escritos sobre todas las cosas, recogidos de reciente en cuatro volúmenes por la universidad de Córdoba-; en ella fue candidato a intendente por la alianza entre el socialismo y la democracia progresista en 1931, en ella cultivó la amistad, y en

ella moriría una fría noche de 1942 casi al mismo tiempo que Roberto Arlt en Buenos Aires, ciudad que quedaría tan sobresaltada por él como Córdoba por el hombre que llevaba ese nombre tan extraño, Deodoro.

Una edición

Entre 2009 y 2012, la universidad de Córdoba realizó una edición en cuatro volúmenes de la *Obra reunida* de Deodoro Roca¹. Los escritos de Deodoro nunca fueron publicados en forma de libro durante la vida de su autor. Una gran parte de ellos son textos de circunstancia: manifiestos, proclamas, polémicas, lecturas de despedida en el cementerio o de homenaje en el banquete, intervenciones militantes; también artículos periodísticos, notas de crítica literaria, pequeñas piezas de reflexión estética, documentos de su actividad jurídica. Han llegado hasta nuestros días gracias al trabajo solitario de los amigos -próximos o lejanos- de quien, precisamente, hacía de la amistad el centro de una forma de vida y también una manera de practicar la política. Esa transmisión remite, entre otros, a los nombres de Santiago Monserrat, Saúl Taborda, Gregorio Bermann, Horacio Sanguinetti, Néstor Kohan, Hugo Biagini; más allá de las recopilaciones de textos por ellos realizada² -preciosas por haber permitido el legado de los trabajos más relevantes de un intelectual decisivo para la cultura argentina, que hizo de la cuestión universitaria el centro de su pensamiento y de su acción-, ha quedado una incierta dispersión de originales de muy difícil relevamiento. Pareciera interminable la cantidad de gente que en esta ciudad “seguramente tiene algo de Deodoro”.

¹ *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, edición preparada por Guillermo Vazquez y Diego Tatián, estudios preliminares de Pablo Buchbinder, Arturo Roig y Pablo Requena, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

Obra reunida II. Estética y crítica, edición preparada por Guillermo Vazquez y Diego Tatián, estudios preliminares de Verónica Galfione, Clarisa Agüero y Candelaria de Olmos, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008.

Obra reunida III. Escritos jurídicos y de militancia, edición preparada por Guillermo Vazquez y Diego Tatián, estudios preliminares de Andrés Bisso, César Tcach y María Pía López, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009.

Obra reunida IV. Escritos políticos, edición preparada por Guillermo Vazquez y Diego Tatián, estudios preliminares de Eduardo Rinesi, Martín Bergel y Horacio González, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2012.

² *Las obras y los días* (1945), recoge ensayos sobre arte y fue editado por Losada, al cuidado de Santiago Monserrat y con prólogo de Saúl Taborda; *El difícil tiempo nuevo* (1956) se compone con textos de militancia, compilado por Gregorio Bermann y publicado por Lautaro; *Ciencias, maestros y universidades* (Perrot, 1959), fue compilado por Horacio Sanguinetti; *El drama social de la universidad* (Eudecor, 1969), fue prologado y seleccionado por Gregorio Bermann; *Prohibido prohibir* (1972), con prólogo, selección y notas de Horacio Sanguinetti, fue publicado en la editorial La Bastilla; *Deodoro Roca, el hereje* (Biblos, 1999), se compone por una selección y un estudio preliminar de Néstor Kohan. Más recientes, cabe mencionar una nueva compilación de Horacio Sanguinetti, *La trayectoria de una flecha. Las obras y los días de Deodoro Roca* (Librería Histórica, 2003); otra de Hugo Biagini, *Reformismo y antiimperialismo* (GEU, Buenos Aires, 2006), y una selección de *Escritos sobre la Universidad* (Universidad Nacional de Córdoba, 2007).

La destrucción, por los Grupos de Tareas que operaban durante la dictadura, del estudio que compartían Gustavo Roca y Lucio Garzón Maceda en la ciudad de Córdoba, nos ha privado para siempre de mucha documentación de y sobre Deodoro Roca, asimismo destruida en esa ocasión, que la publicación de sus escritos hubiera debido recoger. Por fortuna se pudo contar con el archivo de María Cristina Roca, que proveyó la mayor parte de los materiales para el trabajo editorial. Debido a la invaluable pérdida antes referida, se trató de hacer una edición lo más exhaustiva posible aunque sin aspirar a que lo fuera de una “obra completa”, bajo un criterio de agrupación y una organización temática que bien pudo haber sido diferente.

Reunir en una edición los escritos de Deodoro Roca de los que se disponía hasta ese momento -algunos de ellos simples papeles sueltos, a veces incompletos-, fue una experiencia de trabajo inolvidable y una aproximación a la intimidad intelectual de uno de los hombres más emblemáticos de una ciudad que muchas veces lo invoca de manera solo protocolar, sin honrar su espíritu ni su herencia. Tal vez no sea casualidad. Tal vez el protocolo sea el modo que Córdoba le reserva a quien haya osado desafiar su conservadurismo. Tal vez sea su modo de conjurar espectros.

Diálogo en un viejo sótano

Una extraña melancolía suele acompañar la evocación de las casas en las que han nacido, vivido, pensado escrito o muerto algunos hombres y mujeres que han dejado una marca en quienes mucho tiempo después se proponen encontrarlas. Llegar a una casa vacía donde sucedieron tantas cosas, provoca un sentimiento muy extraño de decepción y una especie de vergüenza. Pero algo más indefinible aún es lo que se siente al llegar al lugar y la casa que se buscaba no está más. Es lo que le sucederá al curioso que quisiera encontrar la casona de Rivera Indarte 544, en la ciudad de Córdoba.

¿Qué significa para una ciudad que durante más de cincuenta años haya vivido en ella sin casi abandonarla nunca alguien que se llamó Deodoro Roca? ¿Existen los espectros? Nadie podría hoy afirmar que “un fantasma recorre Córdoba, el fantasma de Deodoro Roca...”. Si existe, ese fantasma ha abandonado la ciudad, del mismo modo que la memoria ciudadana ha abandonado la obra, el espíritu, el entusiasmo y la pasión lúcida del hombre que se llamó Deodoro Roca, y **que apenas salió de Córdoba.**

Quizá sin embargo -o tal vez debido a ese abandono- la simple invocación es un hecho político, pues en gran medida una cultura es una cuestión de espectros: espectros que acompañan la vida de los vivos o se alejan de ella. La palabra que los invoca, siempre ritual, es a la vez religiosa y política; busca activar un antiguo encantamiento y propiciar una potencia

nueva, recuperar los nombres olvidados para poblar con ellos una pobre condición desamparada.

Odiado hasta la convulsión por la peor Córdoba -a la que conoció desde bien adentro para abjurar de ella y hacernos recordar así que la libertad de un ser humano puede ser más poderosa que el azar de su nacimiento-, Deodoro Roca fue reconocido en todo el mundo de habla hispana como uno de los grandes escritores políticos de su tiempo. Entre quienes supieron advertir su talento singular podría mencionarse a Rafael Alberti, Raúl Haya de la Torre, Eugenio D'Ors, José Ortega y Gasset, los hermanos González Tuñón, Germán Arciniegas, Ezequiel Martínez Estrada; también Waldo Frank, Stephan Zweig y tantos otros a quienes recibía en el célebre sótano de Rivera Indarte 544, que alguien querría hoy visitar en vano. En rigor, las memorias de ese subsuelo recóndito incluyen no sólo nombres ilustres como los mencionados antes sino toda clase de gente: “En su casa -recuerda Manuel Gálvez-, en el subsuelo donde instaló su espléndida biblioteca, Deodoro recibió con los brazos abiertos a cuantos agitadores, zaparrastrosos y comunistoides deseaban verlo”.

¿No habrá querido la fortuna que entre tantos visitantes de esos años uno haya sido, al menos una vez, el otro gran maldito de Córdoba, el más indigerible, el impronunciable Raúl Barón Biza? Por lo pronto, nada impide que podamos imaginar un diálogo, durante una perdida siesta cordobesa, entre el gran libertario y el gran libertino. La conversación habrá discurrido sobre las vanguardias estéticas y el revolucionarismo político que, de manera tan diferente, compartían. Habrá escuchado el joven Barón (nueve años menor que Deodoro) una particular interpretación de Baudelaire y el linaje de los grandes malditos del diecinueve, o una insólita aproximación de Marx y Nietzsche -que la cultura europea tardaría aún décadas en concebir-, tal vez alguna imprecación anticlerical, apenas interrumpidos cada tanto por el ruido solitario de los caballos en el empedrado, a esa hora desierto.

Taciturno y atento, antes de despedirse Barón Biza habrá visto sobre la mesa de trabajo de su huésped el singular panfleto contra los exámenes, o tal vez algún pequeño escrito -todos los de Deodoro Roca lo eran- sobre Freud, Trotsky o el superhombre de Nietzsche. Lo cierto es que esa conversación conjetural no podría por sí misma hacer saber cuál de los dos era el cosmopolita y cuál el sedentario, cuál el hombre de mundo y cuál el provinciano tenaz, cuál el que todos los años frecuentaba los círculos más aristocráticos de las grandes capitales europeas y cuál el que apenas si dejaba su guarida subterránea para algún viaje hasta Ongamira. Nadie, por la sola conversación, hubiera podido saberlo.

Ese viejo sótano olvidado misteriosamente existe aún; es lo único que quedó de la casa demolida hace ya mucho tiempo. Resto mudo de una ciudad perdida que no nos parece haya

sido del todo real, el sótano tal vez existe como prueba de que sí lo fue -si sueñas con el Paraíso, escribió Coleridge, y a la mañana despiertas con una rosa entre las manos ¿entonces qué?-. Entonces nada. Solo preguntarse hasta cuando seguirá ese sótano ahí, almacenando ahora repuestos de motocicletas, irónico signo indescifrado de un fulgor de inteligencia que ha sido y ya no es.

El universo y la ciudad

Pensar el mundo desde la aldea (la aldea en el mundo y el mundo en la aldea) es la pasión más íntima del universalismo -que es también en su caso un antiimperialismo- legado por Deodoro Roca para la construcción de una cultura menos autoclausurada y **provinciana**, capaz de extenderse en todas direcciones y de concebir la literatura, el arte, la política, la filosofía, el derecho y la militancia como aspectos de una singular manera de estar en el mundo e intervenir en él. Ese universalismo hace objeto de su interés lo que ocurre en cualquier punto de la Tierra, hacia donde convoca un trabajo de la inteligencia: tanto la condena de la condena a muerte de Sacco y Vanzetti en Boston como la defensa de los árboles en Córdoba -para lo cual propuso la institución de un Tribunal Forestal Popular que incluyera un representante de los árboles-; tanto la reflexión sobre la tradición poética en lengua castellana -de la cual la presente edición incluye los textos sobre Lope de Vega (uno de los más extensos en la prosa breve de Deodoro), Valle-Inclán, Rafael Alberti o el salteño Juan Carlos Dávalos-, como la creación y la participación de organismos contra el racismo o por la defensa de exiliados y presos políticos (acción colectiva que en los años veinte y treinta constituye un antecedente nítido -con el que apenas se ha trazado un vínculo- del movimiento argentino de Derechos Humanos surgido de la resistencia contra la última dictadura que perdura hasta nuestros días como uno de los más importantes del mundo, si no el más).

En Córdoba, el pensamiento de Deodoro Roca está en el origen de un legado cultural y político, que afirma el interés por lo que no es uno mismo como un rasgo electivo de identidad paradójica; en el inicio de una tradición popular universalista y a la vez amante de lo más próximo, entregada a su cuidado. De ese legado, que en ningún caso promueve la clausura ni exacerbaciones de identidad, han surgido las mayores contribuciones a la cultura nacional y universal; de él nos llega de una Córdoba entrañable, hospitalaria y múltiple, que jamás se hubiera concebido como “cordobesista”, conforme la expresión acuñada no hace mucho tiempo por un gobernador.

Importa, por ello, invocar ese universalismo capaz de pensar el mundo tanto como descifrar los signos más próximos -“comunales”-, para conjurar la amenaza del

provincianismo, que no hace ni una cosa ni la otra y que cada cierto tiempo se despereza en Córdoba como si no fuera algo ya muy viejo, lo más viejo.

Pasaje Córdoba-Berlín 1915

Un estudiante alemán de 23 años acababa de romper con la llamada “Comunidad escolar libre” a la que pertenecía [la misma frente a la que, cuatro años más tarde, el viejo Max Weber pronunciaría, en Munich, sus célebres conferencias sobre “La ciencia como vocación” y “La política como vocación”], acusándola de legitimar el poder de las instituciones vigentes y de renunciar al ejercicio de la crítica. Su nombre era Walter Benjamin y como testimonio de esa ruptura escribe un breve texto, “La vida de los estudiantes”, en 1915³. El mismo año, en la universidad de la ciudad argentina de Córdoba, un joven de nombre Deodoro Roca que acababa de graduarse, leía en el Salón de Grados de esa universidad un texto llamado “Ciencia, maestros y universidades”. La comunidad de ideas que revelan esos escritos resulta hasta tal punto sorprendente, que permite encontrar en ellos una misma inspiración y una misma orientación crítica.

Es posible, pues, trazar algunos *Passagen* entre estos escritores que vivieron durante los mismos años (Roca nació en 1890 y murió en 1942 casi sin haber salido de Córdoba; Benjamin nació en Berlín en 1892 y se quitó la vida en Port-Bou en 1940, tras una existencia marcada por el nomadismo y el exilio), mutuamente desconocidos y distantes en el espacio. En primer lugar, rompen con la tradición espiritualista de la filosofía de universidad (Schelling, Humboldt, Fichte, Hegel...), al igual que hacia mitad del siglo anterior lo habían hecho Schopenhauer, en un encendido panfleto contra la filosofía de universidad, y el joven Nietzsche en las conferencias de Basilea sobre *El porvenir de nuestras escuelas*.

En “La vida de los estudiantes”, Benjamin comienza por una acerba crítica a la consideración de la ciencia como una cuestión puramente profesional, ligada a la obtención de habilitaciones y títulos. De este modo era según él considerada por la mayoría de los estudiantes, a quienes trata como miembros de una comunidad “inescrupulosa e interesada”, en la que el “espíritu creador” degenera en “espíritu de funcionario”, por lo que “no se encuentra en los estudiantes libres ninguna voluntad progresista frente al poder reaccionario de las instituciones universitarias” y sí un rechazo de *lo imprevisible*, considerado el espíritu mismo de la vida estudiantil -donde lo central, como lo será asimismo para Deodoro Roca, es la palabra *vida*-.

³ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona, 1993.

Resulta posible aprehender aquí, nítido, el rastro schopenhaueriano: “no conduce a nada bueno -escribe Benjamin- considerar morada de la ciencia aquellas instituciones donde suelen adquirirse como medios de vida y de profesión cosas como títulos, habilitaciones, etc... la tarea: fundar una comunidad de hombres con conocimientos en lugar de una corporación de funcionarios y licenciados” –la misma inspiración animaría el proyecto de “supresión del Doctorado en Derecho”, presentado al Consejo Directivo de su Facultad por el consejero Deodoro Roca en 1920.

En los años ‘30, hacia el final de su ensayo sobre Kafka, Benjamin se detiene en la figura de los estudiantes que aparecen en los relatos kafkianos como “representantes de una raza que tiene particularmente en cuenta la brevedad de la vida”; como extraños seres “que no duermen”, emparentados aquí con los “ayudantes” y con los “locos”. Entre un texto y otro - entre “La vida de los estudiantes” y “Franz Kafka”- han pasado casi veinte años y la universidad ha quedado para Benjamín definitivamente atrás, pero se trata siempre de aprehender el secreto de una forma de vida donde se anega todo “trabajo productivo”, y donde la lógica social de la producción de mercancías y reproducción de la vida se interrumpe, pues la consagrada al estudio es una existencia que no prepara para la familia ni para el ejercicio de ninguna profesión.

Lejos de la desconfianza de Benjamin frente a la condición estudiantil de su tiempo, quien sería el mentor de la Reforma universitaria de 1918 considera a los estudiantes en otros términos y con otro tono, pues al menos en esos años -aún ajeno a la desesperanza con la que autointerpreta la Reforma durante los años treinta-, Deodoro refiere a la juventud estudiosa como el sujeto político destinado a producir un cambio socio-cultural cuya radicalidad desbordaría las universidades pero tendría en ellas su origen. ¿Qué es una generación? ¿Cuáles son sus tareas? ¿Cómo es su relación con una herencia? ¿De qué modo reivindicar el derecho a una experiencia *propia*? Esta secuencia de preguntas establece sin embargo una nítida y extraña comunión entre ambos e irrumpen con intensidad en una circunstancia de “bancarrotta moral” y necesidad de acuñar otras “fuerzas morales” -según el léxico de José Ingenieros, decisivo en la prosa de Roca-.

El tránsito de una universidad profesionalista a una Universidad “socrática” no es en Deodoro únicamente una simple reconversión institucional sino un espíritu orientado a la transformación social. “Pienso -escribe- que en las universidades está el secreto de las grandes transformaciones. Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas... al espíritu de la nación lo hará el espíritu de la Universidad... Naturalmente, la universidad con que soñamos no podrá estar en las ciudades. Sin embargo, acaso todas las ciudades del futuro sean

universitarias”. Este anhelo, no obstante, comienza a desvanecerse casi de inmediato, y se estropea completamente en la década infame; es posible pues comprobar en los escritos de Roca de esos años cómo los términos se invierten: no puede haber Reforma universitaria sin una previa transformación social.

Lo que se halla en juego tanto en los escritos benjaminianos de esos años, como en los de Deodoro es una reflexión sobre la cultura y una disputa por la ciencia para sustraerla de su apropiación por el cientificismo y la profesión, bajo la idea común de que es “la insatisfacción de los estudiantes” contra la “servidumbre de la ciencia” lo que organiza la vida estudiantil. En el mencionado texto de 1915 sobre “Ciencias, maestros y universidades” -y en muchos otros-, Deodoro afirmaba una idea socrática de ciencia y la bancarrota del cientificismo. En efecto, “...la ciencia tiene sus entusiastas pero tiene también sus fanáticos, y si fuera necesario tendría asimismo sus intolerantes y sus violentos. Afortunadamente lleva el remedio consigo misma...”.

Tanto Roca como Benjamin postulan la necesidad de una izquierda -un movimiento estudiantil y un movimiento obrero- que afronte los grandes temas de la cultura contemporánea; la asunción de los más urgentes debates sobre arte, música, literatura -tradición “perdida” que en la Argentina tiene acaso un exponente tardío en José Aricó-. Benjamin lo dice de este modo: “[La corporación estudiantil es] un movimiento burgués, indisciplinado y miope, que no se avergüenza de hacerse pasar por luchador y liberador de la vida universitaria. El estudiante universitario no se encuentra... donde se combate por el arte nuevo, ni al lado de sus escritores y poetas, ni siquiera cerca de las fuentes de la vida religiosa”. El estudiante alemán, para Benjamin, simplemente ha subordinado todo espíritu creador al anhelo de convertirse en funcionario.

Asimismo, quien sería el autor del *Drama barroco...* y el máximo activista de la Reforma convergen en considerar a la filosofía, la conversación socrática en su aspiración de universalidad, como antídoto de todo profesionalismo; como “aliento y protección de la comunidad filosófica... no mediante cuestiones propias de una filosofía profesionalizada y científicamente limitada -escribe Benjamin-, sino mediante las cuestiones metafísicas de Platón y Spinoza, de Nietzsche y los románticos”. Exactamente lo que Deodoro llamaba “espíritu filosófico”, según él “muerto y amortajado en las universidades y en todos los institutos oficiales de cultura”. El cultivo de la ciencia acotado a la especialidad aparece aquí como capitulación no sólo de la filosofía sino de toda inteligencia colectiva y de un intelecto general capaz de afrontar “los problemas universales de la cultura”.

Este protagonismo adjudicado a una filosofía renuente a volverse disciplina es lo que permite a los saberes universitarios la interlocución con ideas de otro origen: “En su función creadora -escribe Benjamín, siempre en “La vida de los estudiantes”-, el estudiante viene a ser como un gran transformador encargado de utilizar un aparato filosófico para traducir a un lenguaje científico, las ideas nuevas previamente surgidas en el terreno del arte y de la vida social”. La filosofía como interés en la no-filosofía, la universidad como atención por la vida no universitaria y por experiencias que tienen lugar al margen de su ámbito, rompe tanto con la “autonomía” científicista como con la “heteronomía” profesionalista (y también, por anticipación, con lo que Heidegger va a llamar en 1933 “autoafirmación” de la universidad), en favor de una “heterogeneidad” irreductible a cualquier idea de “ciencia politizada”; ni meramente autónoma ni heterónoma, heterogénea resulta aquí una universidad sensible a una pluralidad intelectual, estética y social de la que toma sus objetos, y por la que se deja afectar.

Así comprendida, la heterogeneidad universitaria reconoce una responsabilidad que no se reduce al hecho de asumir una pertenencia institucional, estatal, nacional (aunque esto también deba volverse asunto a pensar); antes bien esa responsabilidad se ejerce como resistencia a la imposición de una lengua única, o mejor aún: acto de invención en la lengua y el saber, que permite sustraer el estudio, el producto del estudio, la forma de vida dedicada al estudio, de la “ciencia politizada” en cualquiera de sus variedades: la que es capaz de acuñar un Estado nacional, tanto como las que ponen en circulación los grandes centros de financiamiento y los organismos internacionales de crédito como si se tratara de una pura neutralidad –o incluso la “ciencia politizada” en su acepción asistencialista.

Un cotejo de toda reificación académica con el tribunal de la imaginación radical, reivindica la existencia -o coexistencia- de una “universidad inferior” (según esa extraña y tal vez irónica manera kantiana de hablar), en el interior de la cual, transversal a todas las ciencias, saberes y técnicas, se acepte el trabajo de la crítica entre pasado y futuro, en la precisa encrucijada de una herencia -hecha de revolución y de reforma universitaria- y un porvenir abierto por pensar.

Memorias del subsuelo

“Está muerto. Él no lo sabe”. Una extraordinaria elegía de Enrique González Tuñón comenzaba de ese modo: “Está muerto. Él no lo sabe”. Cuando Deodoro Roca moría en Córdoba, un siete de junio de 1942, el mundo vivía uno de sus momentos más inciertos y más aciagos. El nazismo no había comenzado a retroceder aún. La Argentina emergía apenas de la primera “década infame” y pocos años antes, en 1938, dos suicidios emblemáticos habían

conmovido al país: por diferentes motivos, tanto Lugones como Lisandro de la Torre habían tenido un significado singular en la vida y la reflexión de Roca.

Al día siguiente de su muerte, el diario *Los Principios* -voz de la más reaccionaria derecha clerical- publicó una necrológica irónica y casi festiva, donde afirmaba que el moribundo, arrepentido, había solicitado los servicios religiosos para su conversión *in articulo mortis*. El odio de la Córdoba reaccionaria acompaña a la figura de Deodoro como si fuera su sombra. Una Córdoba de “nichos con espectros feroces”, de “ventanas ciegas”, “de antiguos muertos de levita” y “retratos al óleo de los antiguos muertos de levita..., que todavía, más allá de la ceniza, consiguen opíparos nombramientos oficiales para sus descendientes”; Córdoba -continuaba González Tuñón- de “marchitas vírgenes arrepentidas, arañas nocturnas hilando infamias, el cretino importante y las familias venidas a menos”; Córdoba “con poetas que hablan de efebos rosados, con ruiseñores ciegos”; Córdoba “del pequeño burgués, del filofascista y del encapuchado, topo, rata huidiza, mosca verde”. “Negra ciénaga, vivo cangrejal oscuro”, esa Córdoba “triste de toda tristeza”: arañas, sudarios, telegramas del señor Ministro, subvenciones a campos de concentración, murciélagos y nidos de murciélagos”⁴.

Desde esa ciudad, sin casi haber salido de ella, Deodoro Roca practicó una escritura de acontecimientos, un periodismo filosófico como género predilecto para la comprensión del mundo. Socialismo, anticlericalismo, antipositivismo, juvenilismo, humanismo cosmopolita, antimilitarismo, trasuntan en esos textos breves, que en ningún caso -a excepción del ensayo sobre Lope de Vega- tienen más de diez páginas, y por lo general sólo dos o tres, direccionados siempre hacia una intervención concreta. El mítico sótano de Deodoro fue un taller de manifiestos y de proclamas, que obtienen su energía política de la misma perplejidad paradójica que había animado las ideas de Etienne de la Boétie y de Spinoza. “Porque la humanidad, en grupo -dice en un ensayo de 1939 sobre Hitler y Chaplin-, no puede tolerar mucho tiempo al rebelde perfecto, al verdaderamente libre. Y porque los hombres suelen pasarse la vida en el límite gozoso de sus propias cadenas. Y cuando alguna vez se rompen, piden otra”⁵.

Nunca podremos saber por qué la Reforma del 18 adoptó ese nombre y no el de “Revolución Universitaria”. En efecto, el carácter radical de la revuelta que el *demos* universitario pudo llevar a cabo en aquellos años, nos inhibiría de inscribirla en los anales del reformismo. Deodoro Roca no dejó nunca de pensar, escribir y buscar establecer el significado

⁴ González Tuñón, Enrique, “Adiós a Deodoro Roca” [publicado en *La voz del interior*, 9 de octubre de 1942; después en la compilación de Gregorio Bermann, *El difícil tiempo nuevo*, Lautaro, Buenos Aires, 1956, pp. 357-362 y en en Kohan, Néstor, *Deodoro Roca, el hereje*, Biblos, Buenos Aires, 1999, pp. 249-254].

⁵ Roca, Deodoro, “Dos cincuentenarios: Adolfo y Charlot” [1939], en *Obra reunida II. Estética y crítica*, cit., p. 280.

de la revuelta estudiantil. Una de esas autointerpretaciones -el discurso pronunciado en El Ateneo de Buenos Aires en octubre de 1918- lleva por título, precisamente, “La revolución de las conciencias”; allí se lee: “[los estudiantes] fueron contra la universidad, contra la Iglesia, contra la familia, contra la propiedad y contra el Estado. Había estallado la revolución en las conciencias, una verdadera revolución... Una revolución se encausa en las grandes corrientes de la vida. Por eso la Iglesia, la familia, la propiedad y el Estado debieron replegarse, tocados en su injusticia”. Antes, una extraña frase del *Manifiesto liminar* decía: “Los actos de violencia, de los cuales nos responsabilizamos íntegramente, se cumplían como en ejercicio de puras ideas”.

Pero lo que sobre todo, una y otra vez, los breves textos de Deodoro Roca procuran captar es un entusiasmo -una potencia constituyente, diríamos hoy-, que desató su alegría política sobre lo constituido: “asalariados intelectuales”, “domésticos doctorados”, “dómines verbalistas y pedantes”, “parásitos de la cultura”, “tartamudos dictando cátedra de declamación”, y sobre todo “parientes, parientes, muchos parientes”. Sin nombrarla, Deodoro apuntaba a una muy cordobesa institución de caballeros católicos conocida como la Corda frates. Más allá de las diferencias, unidos por el apellido y por el interés, transversal a las disputas que dividían a la casta cordobesa, la Corda funcionaba como un dispositivo de perpetuación de privilegios y reproducción del poder. Y los profesores que pertenecían a ella concebían las casas de estudios como monasterios de prebendas, despojados de toda dimensión política o social, condenándolas a una “mediocridad” (la invocación de este motivo que José Ingenieros instaló como objeto de reflexión en la cultura argentina acompañaba siempre la pluma de Deodoro), una mediocridad semiclandestina e irresponsable que jamás perdía sus aires doctorales.

En 1920, Deodoro Roca propuso la eliminación del Doctorado en Derecho, razonando de este modo: “Todas las soluciones parten de que el doctorado es una institución seria. Yo pienso, en cambio, que debe ser suprimida. El ‘doctor’ es una cosa sin significación vital alguna, muerto que está insepulto, asunto que no atañe en realidad a la cultura. Se llega a ser doctor como se llega a ser mayor de edad: sin que el interesado pueda evitarlo”.

Pero es afirmativamente como la Reforma se opone a la necesidad pedante y doctoral: “Eso *es* la Reforma -escribió Roca en 1936-: enlace vital de lo universitario con lo político, camino y peripecia dramática que conducen a un nuevo orden social. Antes que nosotros, lo adivinaron ya en 1918 nuestros adversarios. El universitario ‘puro’ es una cosa monstruosa”.

La inactualidad de un pasaje como el anterior a la luz de la fiebre doctoral y doctorante que se abate sobre nuestras universidades (o la inactualidad, a la luz del actual paroxismo de la

evaluación, de un texto como *Palabras sobre los exámenes*, que con fina ironía propone su abolición –o más bien su inversión: “¡Son ustedes los que deben ‘rendir’, señores profesores!”), corroboran un estrepitoso fracaso, que por lo demás el viejo Deodoro sospechaba ya hacia el final de su vida.

Al parecer, de ahora en más, nuestro destino será llegar a viejos sin anhelo de revolución. El mundo ha ido hacia otra parte; los años salvajes en los que estas cosas y otras (por ejemplo: “acaso todas las ciudades del futuro sean universitarias”, o: “reforma universitaria es lo mismo que reforma social”) podían ser pensadas han quedado atrás. Sin embargo, la pregunta por el legado de esas palabras y esa experiencia convoca aún una responsabilidad de nuestra parte, aún por explorar.

Deodoro Roca no escribió ningún libro. Tal vez podamos decir de él que fue un hombre “sin obra”. Todos los libros que ahora llevan su nombre son compilaciones póstumas de sus ensayos, de sus discursos de ocasión, de sus retratos (José Ingenieros, Lisandro de la Torre, Aníbal Ponce, Eugenio D’Ors, Henri Barbusse...), sus polémicas o sus apuntes filosóficos. En cualquier caso, su existencia pública no privilegia la obra sino la intervención, la invención, la producción de acontecimientos. Se extiende desde la revuelta universitaria del dieciocho hasta la extraordinaria defensa jurídica, hacia el final de su vida, de Antonio Sánchez Zabala, acusado por la prensa amarilla y la sociedad toda de haber hecho desaparecer a Martita Stutz (una niña de 8 años que fue a comprar una revista a media cuadra de su casa y jamás volvió. El caso sacudió a Córdoba tal vez como ningún otro antes o después, y quedaría finalmente irresuelto.

Entre una cosa y la otra, fundó o impulsó o participó en varios organismos de lucha como el Comité pro Presos y Exilados de América; el Comité pro Paz y Libertad de América; la Unión Latinoamericana (que había sido fundada por José Ingenieros); la Sociedad Argentina de Escritores; la Liga Argentina por los Derechos del Hombre; el Comité contra el Racismo y el Antisemitismo; el Comité de Ayuda a la España Republicana; editó dos revistas: *Flecha* - periódico de combate político del que aparecieron 17 números entre 1935 y 1936- y *Las comunas*, revista de urbanismo y reflexión sobre los problemas municipales, de la que salieron 4 números entre 1939 y 1940.

La diseminación crítica y política que convergen en esta “filosofía menor”, son parte de una manera de concebir el socialismo que se extiende hacia -o es el antecedente de- el socialismo de José Aricó. Deodoro Roca y Pancho Aricó fueron, ambos, *uomini di cultura*, universalistas en acto que todo lo integraban en esa palabra encantada, a la vez minimalista y omnicomprensiva. Contra todo economicismo, el socialismo así concebido resulta una expansión no subordinada a ninguna coherencia, cuya operación decisiva es la confrontación

con la cultura. “Mariátegui -escribió Aricó- creía que era importante que los obreros del más modesto taller de Lima conocieran qué era el movimiento futurista o qué era el surrealismo. Hoy, en el terreno de la cultura los izquierdistas son analfabetos...; se puede prescindir de los sociólogos, de los economistas y demás, pero no se puede prescindir de la literatura y eso Mariátegui lo entendía perfectamente”⁶.

El socialismo queda así demarcado como una fuerza de transformación con gran capacidad no sólo de afectar sino también de ser afectado; lo que se abre es algo así como una dimensión de hospitalidad en el socialismo, que tiende a su desmonopolización, que abandona incluso la noción de que el Partido es su lugar natural, que abjura de la idea del Partido como custodio de sus formas buenas y normalizador de sus desvíos⁷. Un socialismo, que se expande hacia posibilidades insospechadas y opera corrosivamente sobre cualquier límite que lo fije en una adscripción a verdades que se arroguen un lugar sin discusión. Un socialismo, si se quiere, desorganizado, pluridimensional, inapropiable, que se busca interminablemente a sí mismo y que no se realiza en una toma puntual y súbita del poder -representado así justamente como lo que no es: una cosa que se pueda “tomar”-, sino que se concreta siempre que alguien hace de su vida una “zona liberada”, siempre que alguien, o varios, o muchos, dejan de vivir tomando a los semejantes como medios, sometiendo todo lo que hacen o piensan a la ecuación de la ganancia; siempre que se desmonta en la propia manera de vivir la máquina pragmática de obtener beneficios -no sólo económicos sino también intelectuales y existenciales en general- a cualquier costo.

En el caso de Deodoro, el carácter libertario de su idea socialista se orienta hacia una comunidad de singularidades creadoras e irreductibles, hacia una afirmación del individuo, una desconfianza del Estado y una denuncia de la burocracia que inevitablemente arrastra (“El socialismo mismo se equivoca -escribía- cuando estimula la garra del Estado y fía en su fuerza el apoyo de la justicia futura”⁸). También, una afirmación del individuo contra la Historia: y

⁶ José María Aricó, *Entrevistas 1974-1991*, Ediciones del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1999, p. 131.

⁷ Después de la revolución del 6 de septiembre, Deodoro Roca se incorporó al Partido Socialista, e inmediatamente fue candidato a intendente por una alianza entre el Socialismo y la Democracia Progresista, estrepitosamente derrotada por el Partido Conservador, en las elecciones de noviembre de 1931. Pocos años más tarde, Deodoro Roca abandonó el partido Socialista en circunstancias poco claras. En su edición del 6 de febrero de 1937, informaba *La Nación* que “el Comité ejecutivo del Partido Socialista consideró favorablemente el pedido de la Federación Socialista de Córdoba de expulsar a Deodoro Roca...” (cfr. Sanguinetti, E., *La trayectoria de una flecha...*, cit., pp. 67-68).

⁸ Roca, Deodoro, “Ciencias, maestros y universidades” [1915], en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, cit., p. 11. En “El esqueleto jurídico del racismo” [1934], uno de sus ensayos más notables, Deodoro -como también en otras partes- denunciaba tempranamente, tal vez antes que nadie, la apropiación de Nietzsche por la propaganda cultural nacionalsocialista, y lo volvía contra ella: “Al dictador -dice en el pasaje final-, que parece en estos días de humillación y de vergüenza, el dios iracundo que maneja o apacigua las tempestades, podría aplicársele aquel

más aún, quizás podamos encontrar en Deodoro una moral del héroe contra toda ineluctabilidad de los procesos sociales: “Al resplandor de las vidas heroicas se alumbran los caminos del Hombre”⁹. La matriz romántica del “tiempo nuevo”, el “sagrado estremecimiento” de su fuente viva es lo que inspira este socialismo de singulares¹⁰ (en un sentido semejante, tal vez, al “comunismo de singularidades” del que habló Sartre al final de su vida).

Socialismo como invención de la fraternidad; una fraternidad de hombres y mujeres que abjuran de la especialización y el profesionalismo en favor de una república de las ideas; socialismo como “soplo democrático” que no será nunca, según Deodoro Roca, producto mecánico de la historia sino siempre invención de la inteligencia y del conocimiento, cuya fragua es la universidad misma. “En la universidad está el secreto de la futura transformación. Ir a nuestras universidades a vivir, no a pasar por ellas... Probablemente la organización de los pueblos se realizará conforme al tipo de una cierta Universidad, que todavía no hemos delineado, pero al que se aproximan mucho las universidades americanas...; es necesario ponerse en contacto con el dolor y la esperanza del pueblo, ya sea abriéndole las puertas de la universidad o desbordándola sobre él. Así, al espíritu de la nación lo hará el espíritu de la universidad... en las ‘fraternidades’ de la futura república universitaria... Naturalmente, la universidad con que soñamos no podrá estar en las ciudades. Sin embargo, acaso todas las ciudades del futuro sean universitarias”¹¹.

Este pasaje loco que golpea con toda su anacronía crítica y su inactualidad, enuncia lo esencial de un programa que podría ser llamado “socialismo universitario”. O también una política que encuentra su singularidad en la expresión (empleada por Deodoro al menos una vez) “amor intelectual”¹².

La Reforma y la revolución

Nunca podremos saber por qué la Reforma universitaria adoptó ese nombre y no el de “Revolución universitaria”. La Reforma no fue un episodio reformista sino un acontecimiento

severo juicio que Nietzsche -su maestro incomprendido- refería al Estado: ‘He aquí el nombre del más frío de los monstruos. Miente, también, fríamente, y su boca deja escapar esta mentira: yo, el Estado, soy el Pueblo’ (en *Obra reunida IV. Escritos políticos*, cit., p. 255).

⁹ “La universidad y el espíritu libre” [1920], en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, cit., p. 40.

¹⁰ “Hay quien cree ver una contradicción entre el sentido generoso y libre -rasgo predominante- del movimiento romántico y las ideas socialistas, demasiado sistematizadas y dirigidas hacia la organización del hombre en un cuadro colectivista. Quienes lo afirman ignoran sin embargo que el socialismo ofrece un campo extensísimo a la iniciativa individual en beneficio de la justicia” (“Los últimos románticos” [1931], en *Obra reunida II. Estética y crítica*, cit., p. 187).

¹¹ “La nueva generación americana” [1918], en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, cit., pp. 31-32.

¹² “Aspectos de la biografía” [1930], en *Obra reunida II. Estética y crítica*, cit., p. 107.



revolucionario. ¿Por qué motivo el movimiento de 1918 se designa entonces a sí mismo con el nombre de Reforma y no con el de Revolución? La revolución -tanto la francesa, como la mexicana y la rusa- se encontraba en el centro del ideario político de la revuelta que ganaba las calles.

La Revolución rusa había sido una de sus principales fuentes de inspiración. Si bien la *Gaceta universitaria* de 1918 (había comenzado a aparecer en mayo de ese año) se concibe como un órgano de guerra y está casi exclusivamente dedicada a la disputa política en torno a la Reforma en la universidad, en 1919 se abre a cuestiones extra-universitarias y textos de crítica política. En ese año, en efecto, se registran artículos en defensa de la Revolución de Octubre y una firme solidaridad estudiantil con los ideales revolucionarios. Por ejemplo en “La paz de los obreros” (contra el bloqueo a Rusia [11.8.19]), “La organización judicial de la Rusia de los soviets” (25.11.19) o “Pobre Rusia!” (contra el acoso difamatorio de la Revolución por parte de la gran prensa internacional [25.8.19]).

Particular mención merece “La socialización de la mujer en Rusia” (18.8.19), que comienza: “Los gobiernos aliados, con el beneplácito de los conservadores de todo el mundo, viéndose en la impotencia de ahogar, por medio de un bloqueo criminal, la voz de un pueblo de más de 150 millones de almas, como es Rusia, propusieron desacreditar la Revolución valiéndose para esto de todos los medios imaginables: mentiras, calumnias, tergiversaciones, etc.”. Contra la mentira que expandía la prensa hegemónica de entonces, el artículo estudia la legislación revolucionaria en relación al lugar de la mujer en la nueva sociedad: “[En Rusia] ya no quedan como antaño dos humanidades, una femenina, masculina la otra, sino una sola con los mismos derechos civiles y políticos. La vieja institución del matrimonio no es obligatoria... Las uniones de cualquier género quedan fácilmente rotas cuando uno de los contrayentes así lo desea, vale decir existe el divorcio absoluto”. El texto elogia la unión libre vigente en la nueva Rusia, la disminución de la prostitución y la libertad económica de las mujeres en tanto base de las demás libertades.

También en los escritos de Deodoro puede leerse un elogio de diferentes aspectos y efectos de la Revolución Rusa. Por ejemplo en “El diario de Costia Riabtsev” [1929, acerca de la educación en Rusia] de Sacha Yegulev, o en “La novela rusa” [1930, donde discute *El arte y la vida* de Plejánov y el estado de la literatura proletaria]; o en “Marxismo y anarquismo” (sobre *Problemas fundamentales del marxismo* de Plejanov); o en “Aspectos de la biografía”, que revela el vivo interés de Deodoro por la figura de Lenin¹³.

¹³ Todos estos textos en *Obra reunida II. Estética y crítica*, cit.

En “La Revolución desfigurada” (1929)¹⁴ Roca reseña la disputa entre Stalin y Trotsky -y parece tomar partido por éste-, en tanto en “La palabra revolución” (1930) se lee una acerba crítica de la marcha soviética (“el comunismo ha desangrado así la palabra revolución que le daba frescura, vivacidad, que lo impregnaba con su profundo sentido vital, que le comunicaba su impulso creador. Ahora es una catedral de dogmas”¹⁵), seguramente desde una perspectiva trotskista. En el discurso “La Universidad y el espíritu libre”, pronunciado el 15 de septiembre de 1920 en la Facultad de Ciencias Económicas del Litoral (Rosario), Deodoro Roca pone como epígrafe una cita de Trotsky, que al incluir este texto en su compilación Gabriel del Mazo suprime. Asimismo, en enero de 1928 Deodoro presenta la conferencia sobre “La vieja y la nueva Rusia” del exiliado español Rodrigo Soria, a la que adhiere la F.U (aún no se denominaba FUC)¹⁶.

Si Córdoba hubiera declinado su conservadurismo por una vez, el ideario reformista, socialista y revolucionario podría haber prosperado hacia el terreno político en 1931. Ese año, los máximos referentes de la Reforma Universitaria de 1918 se comprometieron en una disputa política conmovedora en muchos aspectos, con la que quisieron disputar la hegemonía conservadora-radical en la Provincia. Organizaron la expresión local de la alianza entre el Partido Socialista y el Partido Demócrata Progresista, que impulsaba la candidatura presidencial de Lisandro de la Torre. Por esa fuerza, Deodoro Roca fue candidato a intendente, Gregorio Bermann candidato a gobernador, en tanto que Saúl Taborda y Alfredo Orgaz organizaron la campaña -en la que también militaron Enrique Barros, Carlos Astrada, Ceferino Garzón Maceda, Arturo Orgaz, entre otros-. Prácticamente podría hablarse de un Partido de la Reforma. Su programa era antiimperialista, anticapitalista (“Economía libre quiere decir hombre esclavo”, escribió Deodoro por entonces), obrerista, izquierdista, frentista (se proponía articular un frente amplio en el que convergieran todas las expresiones de izquierda), anticlerical, antimilitarista y antifascista. En el acto de presentación pública de la Alianza el 16 de octubre de 1931 (los oradores fueron Roca, Bermann y Taborda) se cantó La Internacional y La Marsellesa...¹⁷ Mucho, demasiado para una ciudad con tantas campanas.

La holgada victoria conservadora sobre los viejos reformistas (que denunciaron fraude y la complicidad de los poderes concentrados de entonces) fue proverbial -sobre todo gracias

¹⁴ *Obra reunida IV. Escritos políticos*, cit., pp. 441-444.

¹⁵ *Obra reunida II. Estética y crítica*, cit., p. 87.

¹⁶ Héctor Raúl González, *La huelga universitaria de 1928 en Córdoba*, edición de autor, 1997, p. 26. [El mismo año 1928 los comunistas ganaron las elecciones municipales de Cañada Verde, al sur de la Provincia. Izaron la bandera soviética levantando un gran escándalo en toda Córdoba].

¹⁷ Ver César Teach, “Deodoro Roca, militante socialista”, en Deodoro Roca, *Obra reunida III. Escritos jurídicos y de militancia*, cit., p. LIV y ss.

a la abstención radical (“activa y coactiva” según Deodoro, quien, debe decirse para ser justos, despreciaba al radicalismo vernáculo desde mucho antes de este episodio). Un trabajo en pinza entre conservadores y radicales aplastó uno de los más interesantes intentos libertarios en los que se aventuró la ciudad. Córdoba es vieja.

El efecto Deodoro

En los años 30 la Reforma de 1918 parecía haber quedado muy atrás; la “Gran Prensa” –entonces como ahora “proa de vastas empresas comerciales”– movilizaba cientos de escribas para conjurar “la liberación del hombre”, y la década que sería considerada “infame” se extendía en todos los órdenes. En el mismo momento en que Deodoro Roca redactaba textos de extraordinaria sensibilidad para detectar el estropicio social y cultural en curso, Borges escribía las breves narraciones de su *Historia universal de la infamia*; explícita en un caso y tácita en el otro, una irrepetible crítica cultural de la infamia encuentra en esas páginas surgidas de plumas tan disímiles su mejor archivo. A lo que deberíamos añadir el compromiso antifascista que imaginariamente traza en esos años otro vínculo entre Deodoro y Borges, aunque la gran prosa borgiana sobre el nazismo (“El milagro secreto”; “Deutsches Requiem”; “Anotación al 23 de agosto de 1944”...) data del final de la guerra, en tanto que la ensayística de Deodoro -que cuenta con piezas extraordinarias como “El esqueleto jurídico del racismo” o “Hitler y Charcot” (no así “Josefina Baker y Mussolini”, una de sus páginas menos afortunadas)- tiene su fragua en los años más oscuros y más aciagos, cuando todo hacía presumir lo peor.

Deodoro no alcanzó a conocer el desenlace de la guerra, murió en el momento más incierto. Sin embargo, jamás perdió una confianza en los seres humanos para revertir las adversidades de la historia, que en los años treinta tenía nombres propios de inequívoca elocuencia: Mussolini, Hitler, Franco, Oliveira Salazar... Esa confianza es acaso el secreto del humor, la ironía y, nos atrevemos a decir, el estado de felicidad de la lengua no obstante la infamia, que es manifiesta en la escritura de Deodoro -como en esos mismos años también lo es en la de Macedonio Fernández, Juanele Ortiz o el propio Borges (no así en la de Arlt)-, a la vez que la clave para la lectura del libro del mundo que emprende en cada uno de sus textos con pasión lúcida.

En 1957 Ezequiel Martínez Estrada dedicaba *Las 40* a Deodoro Roca, y adjudicaba el hecho de que permaneciera inédito y desterrado de la cultura argentina no tanto al carácter intemperante de su prosa como al estilo, definido en su caso por lo que no se permite a sí mismo y por un combate sin concesiones contra la manera de hablar y de escribir a las que todo parece

destinar -un estilo que fue capaz de sustraerse a las tradiciones y las imposiciones retóricas inscriptas en “el mercado, el cuartel y el templo”, paradigmas de la vida nacional, según decía allí Martínez Estrada-. Para ser justos, tal vez el cuartel, el mercado y el templo sean los principios dados de cualquier sociedad, contra los que cada generación (concepto que ocupaba el centro de la cultura del dieciocho) renueva la tarea de aprender a decir algo diferente y nuevo. Sin embargo, hay lugares precisos del globo terráqueo en los que esa tarea de resistencia al conservadurismo que confía su eternidad a la tenacidad de una ortografía, de una pronunciación, de unos significados que perseveran siempre iguales, adquiere una dimensión descomunal. Uno de esos lugares es Córdoba.

En el comienzo de la segunda parte del *Facundo*, Sarmiento hablaba de Córdoba y la contrastaba con Buenos Aires: “En cada cuadra de la ciudad hay un soberbio convento, un monasterio o una casa de beatas o de ejercicios. Cada familia tenía entonces un clérigo, un fraile, una monja o un corista”. Y rodeada de conventos, la célebre universidad de la que han salido muy distinguidos abogados, “pero literatos ninguno que no haya ido a rehacer su educación a Buenos Aires y con libros europeos”. Una ciudad, la Córdoba sarmientina, que no tiene teatro, que no conoce la ópera y en la que no hay **de** diarios. Más aún: “Córdoba no sabe que existe en la tierra otra cosa que Córdoba; ha oído, es verdad, decir que Buenos Aires está por ahí, pero si lo cree, lo que no siempre sucede, pregunta: ¿tiene universidad?”.

Sarmiento interrogaba allí dos ciudades a través de sus palabras. Mientras en Buenos Aires, dice, el *Contrato social* va de mano en mano, y Voltaire, Montesquieu, Tocqueville y Adam Smith circulan como el pan, en esa “catacumba española” llamada Córdoba se desprecia los idiomas vivos, y no sólo en la universidad: “el pueblo de la ciudad, compuesto de artesanos, participa del espíritu de las clases altas; el maestro zapatero se daba aires de doctor en la zapatería y os enderezaba un texto latino al tomarnos gravemente la medida; el *ergo* andaba por las cocinas, la boca de los mendigos y locos de la ciudad, y toda disputa entre ganapanes tomaba el tono y la forma de conclusiones”. Frente a la ciudad comercial y revolucionaria del puerto, esta otra sumida por completo en una lengua muerta. “No sé -agregaba por fin Sarmiento no sin desesperación- si en América se presenta un fenómeno igual a este; es decir, dos partidos, retrógrado y revolucionario, conservador y progresista, representados altamente cada uno por una ciudad, civilizada de diverso modo”, diferenciadas por las palabras que se pronuncian en una y otra. Puesto que no era una ciudad precisamente balbuciente, tampoco podía Córdoba ser considerada la capital de la barbarie; era algo peor: una anomalía de la civilización, un exabrupto *contra natura*, un monstruo cultural.

La prosa de Deodoro Roca hace un hueco en el lenguaje de una ciudad que no había cambiado mucho desde la precisa página del *Facundo*. Por ello, las primeras líneas del *Manifiesto liminar* se apresura a dar por consumado el acto, que consta de dos momentos -cuya dificultad es sin duda mayor en el segundo que en el primero-: haber roto “la última cadena”, y haberse decidido a “llamar a las cosas por su nombre”. Como si por fin hubiera sucedido algo: una emancipación historicopolítica -romper con “la antigua dominación monástica y monárquica”, a la vez que “borrar para siempre el recuerdo de los contrarrevolucionarios de mayo”-, pero sobre todo una liberación del lenguaje que parecía por siglos postergada. Las palabras de las que el texto se vale para llamar “por su nombre” al estado de cosas universitario que acaba de ser destituido (“mediocridad”, “ignorancia”, “insensibilidad”, “burocracia”, “rutina”, “anacronía”, “sumisión”...), enseguida dejan paso a otras que procuran nombrar positivamente lo que aún no tiene nombre, el acontecimiento del que ese texto de intervención dirigido a “los hombres libres de Sudamérica” es el registro inmediato, casi simultáneo. En este sentido, resulta llamativa la recurrencia de la palabra “espíritu” en los escritos reformistas (“fuerzas espirituales” es la expresión del *Manifiesto*, en obvia sintonía con las “fuerzas morales” de Ingenieros) –así como también de la palabra “vida” y la palabra “amor”, seguramente reveladoras de la influencia que el bergsonismo ejercía en la cultura argentina de aquellos años¹⁸.

No se trata pues tanto de revelar una deposición como de encontrar los términos capaces de referir una invención: “democracia universitaria”, “futura república universitaria” son algunos de los nombres empleados para designar eso que, aunque no se sabe muy bien qué es, acaba de ser producido por “actos de violencia como ejercicio de puras ideas”. Pero ese “sagrado derecho a la insurrección” que en 1918 se activa una vez más contra un “régimen administrativo”, contra un “método docente” y contra un “concepto de autoridad”, parece inmediatamente experimentar una excedencia que busca su propia comunicación, su expansión en el espacio y su transmisión en el tiempo. Se vive como una “revolución de las conciencias” que se abisma más allá de ellas hacia lo inexperimentado, en todas direcciones: reforma social,

¹⁸ En su “historia de la sensibilidad vitalista”, María Pía López ha puesto de relieve la importancia de esta dimensión vital en el pensamiento de Deodoro Roca (al igual que en el de Saúl Taborda y Carlos Astrada, nombres asimismo referenciales en la cultura del dieciocho), cuyas distintas etapas encuentran una eficaz articulación en la dicotomía vivo/muerto como clave de interpretación cultural (ver María Pía López, *Hacia la vida intensa*, Eudeba, Buenos Aires, 2010, pp. 87-98; ver también su texto “Lances y entredichos”, sobre la polémica entre Deodoro y Lugones, en Deodoro Roca, *Obra reunida III. Escritos jurídicos y de militancia*, cit., pp. LXXV-LXXXV -donde aparece por primera vez “Ejemplaridad del maestro”, último escrito de Roca en la polémica con el propulsor de “la hora de la espada”, ahora incorporado también a esta edición-).

revolución cultural, fraternidad continental. Rareza innominada que, con prosa casi exhausta, la última línea del *Manifiesto* llama “la obra de la libertad”.

Acaso sea ese uno de los más inadvertidos legados de la Reforma: mostrar la carnadura ideológica de las palabras naturalizadas en la manera de hablar dominante que amenaza invadirlo todo. Hoy las palabras son otras, pero la tarea es la misma: provenientes no tanto del templo y el cuartel como del mercado, una profusa nomenclatura empresarial impone una nueva mediocridad universitaria: “competencia”, “crédito”, “meritocracia”, “incentivo”, “productividad”, “eficiencia”, “innovación”, “impacto”, “excelencia”, “emprededurismo”... son los términos que una crítica de inspiración reformista deberá mostrar como la actual semántica del sometimiento. Resistir la imposición de una “lengua única” que pretende hacerse pasar por obvia; inventar nuevas maneras de hablar capaces de precipitar otra vez “la obra de la libertad”, y también preservar de su extinción burocrática el anhelo de cambiar la vida y comprender el mundo.

La expresión “efecto Deodoro” remite aquí a una *Sprachkritik*, a una crítica del lenguaje de la que no podrá prescindir -como no lo hizo en 1918- la batalla cultural contra los sistemas de dominación, en la universidad y fuera de ella, cuyas palabras cada nueva generación deberá aprender a descifrar para revelar lo que ocultan, lo que reproducen y lo que imponen. Y remite también a la necesidad de inventar palabras propias, o recuperar algunas antiguas que mantienen intacta su carga emancipatoria. Una de ellas es *gratuidad*, que la generación reformista impulsó en 1918 y el peronismo concretó en 1949. Acaso la palabra *gratuidad* (cuya riqueza encripta legados económicos, filosóficos, teológicos y políticos) sea aún adecuada para organizar una resistencia académica y cultural contra la conversión de la universidad en una empresa, y transmita a quienes acaban de llegar el antiguo secreto que permita renovar la promesa de la autonomía.

A la cárcel como si fuera una fiesta

La supresión del internado para estudiantes de medicina de bajos recursos en el Hospital de Clínicas a fines de 1917 (por razones “económicas y morales”) motiva una gran movilización estudiantil el 10 de marzo de 1918, de la que pocos días más tarde surgirá el Comité pro Reforma Universitaria, cuyo primer documento convoca a una huelga general por tiempo indeterminado. Allí se manifiestan ya las principales críticas contra la universidad que pocos meses después se convertirán en las grandes denuncias de la Reforma y animarán la revuelta estudiantil de junio: el carácter “anticientífico” de las academias universitarias, la “ineptitud” de los profesores, el “horror al progreso y a la cultura” que trasuntan los claustros,

la “inmoralidad de sus procedimientos”, la “mentira” y la “falta de autoridad moral” de quienes enseñan en ellos¹⁹. La gestación del espíritu reformista puede retrotraerse dos años más atrás. En 1916, un grupo de jóvenes entre los cuales destacan Deodoro Roca, Saúl Taborda, Arturo Capdevila, el pintor Octavio Pinto y Arturo Orgaz fundan *Córdoba Libre*, y como primera actividad de la institución programan una serie de conferencias en la Biblioteca Córdoba, que debieron ser interrumpidas por presiones de la Iglesia y del diario clerical *Los Principios*.

Como parte de un conjunto de acciones contra la censura de la que fue objeto, el 24 de septiembre de ese año *Córdoba Libre* organiza en el Teatro Rivera Indarte una conferencia de Alfredo Palacios presentada por Arturo Orgaz, cuyo discurso en esa ocasión deja sentir ya nítido el espíritu del *Manifiesto liminar*: “La intolerancia y la falta de sinceridad ambientes - decía Orgaz allí-, han hecho también nido en la universidad; han tomado por asalto la cátedra y han descubierto su ridiculez... Nuestra universidad es un refugio de sabihondos ensoberbecidos y empoltronados... Las aulas son teatro de desconcepto y de simulación porque lo importante es reeditar la farsa, mantener el *statu quo*, y para ello nada tan fácil como procurar “cicerones” que ocupen la cátedra sin otra obligación que rumiar conceptos momificados, hacer malabares de palabras difusas y exigir una retribución que compense tamaño sacrificio... puede optarse entre ser un sujeto contemporizador, fácil de arrastrar por el carril de las catalepsias o ser un ultramontano sin sotana, pero con olor a incienso”²⁰.

A su vez, 1917 y 1918 fueron años de grandes huelgas y movilizaciones de sindicatos obreros (por la implementación del sábado inglés, por aumento de salarios, disminución del horario laboral, etc.), cuya constitución en Córdoba es simultánea a la del movimiento estudiantil²¹. Los sectores más combativos eran tranviarios, ferroviarios, panaderos, gráficos, municipales, sastres, molineros... También los obreros del calzado, quienes a comienzos de

¹⁹ Documento citado por Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la Reforma Universitaria (1918-1938)*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 32-33.

²⁰ Citado por Mina Navarro, *Los jóvenes de la “Córdoba Libre!”*. *Un proyecto de regeneración moral y cultural*, Nostromo, México, 2009 (en línea: <https://es.scribd.com/document/98488664/Los-jovenes-de-la-Cordoba-Libre-Un-proyecto-de-regeneracion-moral-y-cultural-Mina-Alejandra-Navarro>).

²¹ Mientras que la Federación Universitaria de Córdoba se funda el 15 de mayo de 1918, la Federación Obrera Local del Córdoba -según las “Memorias” de Miguel Contreras- es creada en septiembre de 1917, siendo sus principales dirigentes el anarquista Domingo Ovejero, el socialista Isidro Olivier y los comunistas Carlos de Anquín, Pedro Magallanes, Miguel Contreras y Pablo B. López -quien además de obrero gráfico era poeta-. Sin embargo, en Córdoba ya existía en 1874 una Sección de la Primera Internacional que Marx, Engels y Bakunin habían fundado en Londres una década antes, y una sede del club *Vorwärts!* hacia 1890, año en que se produjo la primera gran manifestación obrera por el Día del Trabajador en la Plaza San Martín -con presencia de más de 500 personas, entre ellas la de Germán Avé Lallemand- (ver Miguel Contreras, *Memorias*, Ediciones Testimonio, Buenos Aires, 1978, pp. 29 y ss.). Sobre la dimensión obrerista de la Reforma universitaria ver también el estudio de Javier Moyano y Victoria Chiabrando, “En las aulas y en las calles: encuentros entre trabajadores y estudiantes en la Córdoba Reformista”, en Silvia Roitenburd y Juan Pablo Abrate, *Historia, política y reforma educativa*, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, 2015.

1918 protagonizan durante más de dos meses una de las mayores huelgas de la historia de Córdoba, en solidaridad con la cual se organiza un mitin obrero-estudiantil que reúne a más de 20000 personas en el Parque Las Heras, donde Saúl Taborda y Deodoro Roca fueron los principales oradores.

Así como Pablo B. López y Miguel Contreras eran asistentes a las tertulias políticas del sótano de Deodoro en Rivera Indarte 544, los dirigentes estudiantiles concurrían rutinariamente al local de la Federación Obrera en Ituzaingó 56. La unidad obrero-estudiantil fue intensa, y el punto de convergencia fundamental era la defensa de la Revolución que acababa de producirse en Rusia²². Se registra un fuerte interés en el mundo obrero en las páginas de *La Gaceta Universitaria* (en particular durante los años posteriores a la Reforma), en tanto que los periódicos obreros *La Vanguardia* (socialista) y *La protesta* (anarquista) manifestaban su solidaridad con los estudiantes en rebeldía. En enero de 1919 la Federación Obrera y la Federación Universitaria declaran una huelga general conjunta con motivo de la matanza de trabajadores en la Semana Trágica, organizan mítines compartidos en repudio al asesinato de obreros patagónicos en 1921, y nuevamente en 1927 obreros y estudiantes se movilizan juntos en protesta por el asesinato de Sacco y Vanzetti. Como abogado, Roca defiende a los trabajadores encarcelados tras la importante huelga que tuvo lugar en Leones durante 1919-1920 y escribe una pieza jurídica fundamental en su favor²³. Por todo ello, no resulta llamativo que el 15 de junio de 1918 la Federación Obrera haya declarado por unanimidad una huelga general en apoyo a la revuelta estudiantil, ni que hubiera apoyado con alimentos y diversas acciones la toma del Rectorado en septiembre de ese mismo año.

La toma de septiembre acaba con una embestida policial que desaloja el lugar y encarcela a decenas de estudiantes. El gobierno del radical Julio Borda (conspicuo miembro de la Corda Frates²⁴) no escatimaba represión para las huelgas obreras y estudiantiles de esos años.

²² Según una repetida historia, en 1924 Contreras conoce en Moscú a un “compañero de Indochina” -comparte con él no solo un curso de formación sino también la habitación-, que con el tiempo sería fundador del Frente Nacional de Liberación de Vietnam (Vietcong) y luego presidente de Vietnam del Norte. En el mal francés con el que se entendían, el joven Ho Chi Minh le preguntaba con insistencia a su compañero de cuarto argentino por la Reforma de Córdoba. Tras regresar de la URSS, Contreras realiza una serie de conferencias bajo el título “Lo que vi en Rusia”, a las que asisten Deodoro Roca y Gumersindo Sayago entre otros estudiantes reformistas, mientras que los obreros concurrían (“en pleno”) a las conferencias de Georg Nicolai y Alfonso Goldschmidt –quien durante su paso por la UNC tuvo estrecha relación con el movimiento obrero de Córdoba (Miguel Contreras, cit., pp.60 y ss.).

²³ Deodoro Roca, “Defensa de los presos de Leones”, en *Obra reunida III. Escritos jurídicos y de militancia*, cit., pp. 63-76.

²⁴ La “Corda Frates” era una tertulia de “parientes” y gente de “sociedad” -políticos (tanto radicales como demócratas), universitarios, funcionarios, jueces- que compartían ágapes, banquetes y conspiraciones. Contaba en sus filas con miembros de la clase alta de Córdoba vinculados al clero, entre los que destacaba como cabeza de grupo Arturo M. Bas, quien hoy presta su nombre a una de las calles más importantes de Córdoba. A la Corda -emblema del antirreformismo y, antes, símbolo de todo lo que la Reforma buscó destronar- pertenecían además

También el 15 de junio había sido un día violento; los estudiantes no fueron embestidos únicamente por la policía, sino también por civiles con armas blancas que habían sido reclutados por las autoridades universitarias para intervenir durante la Asamblea. Como reacción, grupos estudiantiles estuvieron a punto de incendiar la Compañía de Jesús, ocasionaron destrozos en las instalaciones de la universidad, ocuparon el Rectorado (que desocuparon al final del día) y declararon la huelga.

En las semanas siguientes los estudiantes lograron un alto nivel de organización, ocuparon las calles, disputaron la opinión pública, derribaron la estatua de Rafael García -hoy repuesta en la entrada de la Facultad de Derecho-, símbolo de la universidad ultramontana y reaccionaria que, no sin estupor, Sarmiento evocaba en las páginas del *Facundo* como el alma de una ciudad oronda de ser sí misma. En ningún momento decayó la intensidad de las acciones hasta comienzos de septiembre, cuando la universidad fue tomada nuevamente y tres dirigentes estudiantiles, Enrique Barros, Ismael Bordabehere y Horacio Valdez, fueron elegidos por sus pares decanos de las facultades de Medicina, Ingeniería y Derecho respectivamente. En desempeño de sus funciones nombraron personal académico y administrativo, constituyeron mesas de exámenes -integradas también por tribunales estudiantiles- y anunciaron la reanudación de los cursos²⁵. Esto último no llegaría a suceder debido a la represión, militar y policial, contra los jóvenes apostados en la vieja universidad -entre 60 y 100-, finalmente arrestados y procesados.

La iconografía de la Reforma atesora imágenes de estudiantes al momento de ser detenidos, mientras son trasladados al destacamento policial, o cuando se encuentran alojados ya en él. Algo desorienta al verlas: un aire de travesura consumada, un desparpajo irreverente, un ludibrio anti-doctoral y un despreocupado desdén hacia las vacuas solemnidades de las que los claustros cordobeses eran (¿eran?) pródigos. Un clima casi de fiesta (en una de esas fotos carcelarias, con guitarra incluida) se advierte en los rostros de esos muchachos que, amontonados en la dependencia policial, posan frente a la cámara como como si estuvieran de parranda en algún patio del barrio Clínicas. Pero todo ello sostenido por una convicción que quisiéramos llamar ideológica. Es posible que los reformistas no supieran que estaban protagonizando la Reforma -lo que esta palabra evoca hoy en toda América Latina-, y sin embargo las imágenes trasuntan una inspiración infrecuente y rara, la que sólo es capaz de

de don Arturo Bas algunos decanos, académicos, Antonio Nores (Rector elegido tras la maniobra del 15 de junio que motivó la rebelión estudiantil) o el propio gobernador de la Provincia, conspicuo representante “azul” de la UCR local, Julio Borda.

²⁵ Para una cronología de los meses entre junio y septiembre de 1918, ver Juan Carlos Portantiero, cit., pp. 30-57.

encender un deseo de emancipación, que en este caso es inconvertible a reivindicaciones académicas y conquistas puramente universitarias a las que suele ser reducido el significado de 1918.

La Revolución, en efecto, es el alma de la Reforma. El obrerismo y la solidaridad con el movimiento obrero de los principales dirigentes estudiantiles del “grito de Córdoba”, anteceden a la revuelta propiamente universitaria y no son de ningún modo inesenciales a ella. La Reforma buscó hacer sintonía con algo por lo que se hallaba excedida, y obtuvo de ese exceso sus nutrientes ideológicos: anti-imperialismo, anti-capitalismo, anticlericalismo, latinoamericanismo, internacionalismo proletario, reforma social, vitalismo activo contra lo que odia la vida... Pero sobre todo una confianza en la potencia emancipatoria de los seres humanos cuando deciden rebelarse contra la prepotencia del poder en cualquiera de sus formas.

El movimiento estudiantil que en Córdoba protagonizó la Reforma universitaria de 1918 no la concibió principalmente un hecho pedagógico, ni se atuvo a producir una reorganización de la universidad sobre bases científicas, ni interpretó su propia acción como una revuelta reducida a un conjunto de efectos académicos (cosa que evidentemente también fue), sino como lo que hoy llamaríamos una “batalla cultural” contra el capitalismo, y una reforma intelectual y moral de carácter libertario, antiimperialista, antimilitarista, anticlerical, latinoamericanista, igualitarista, obrerista y pacifista. No hay manera de honrar el legado de la Reforma si no es en la recuperación de su inspiración emancipatoria y de su rebeldía contra la dominación social, económica y política donde sea y bajo el modo en que se presente.

Tras la contrarreforma emprendida por el régimen alvearista desde 1922, y sobre todo durante la década del 30, la interpretación retrospectiva del dieciocho por parte de sus actores, particularmente en la pluma de Deodoro Roca, radicaliza el ideario reformista original, lo dota de lucidez y lo subordina a la “cuestión social”, deponiendo cualquier expectativa de un protagonismo puramente universitario en las contiendas a ser libradas contra la “reacción”. Así, en la encuesta de la revista *Flecha* en 1936, tanto Saúl Taborda (“En el mayor número de los reformistas quedó vacilante el pulso rebelde y, a favor de esta vacilación suicida, cobró la reacción una fácil victoria”) como Deodoro admitían la derrota, por haber encontrado el universitarismo ingenuo del comienzo sus “límites infranqueables”. En efecto, “la Reforma - decía allí Roca- fue todo lo que pudo ser... Dio pronto con sus límites infranqueables. Y realizó un magnífico descubrimiento... Reforma universitaria es lo mismo que reforma social. Sin reforma social no puede haber reforma universitaria”.

El camino de esa reforma social es la construcción de una contrahegemonía cultural y la generación de un “frente popular” amplio (motivo central en los escritos de Deodoro de los

años 30), que alíe a todas las izquierdas, capaz de disputar los valores y las representaciones de la clase dominante según una perspectiva en llamativa sintonía con la que en los mismos años desarrollaba Antonio Gramsci en la cárcel de Turi.

La incomodidad de la herencia

En 2018 se cumplieron cien años del acontecimiento-Reforma. ¿Qué conmemoramos el 15 de junio de 2018? ¿Por qué razón conmemoramos, con tan extraña unanimidad, una secuencia de hechos violentos que vulneró el orden institucional de la universidad Nacional de Córdoba con prácticas que hoy serían condenadas por muchos de quienes celebran con algarabía el Centenario de la gesta reformista?

El episodio concreto del 15 de junio no fue otra cosa que una irrupción estudiantil para impedir el funcionamiento de la más alta autoridad universitaria conforme estaba previsto en los estatutos: un grupo de estudiantes -que desde hacía meses reclamaban cambios, en marzo habían creado el Comité Pro Reforma Universitaria y en mayo habían fundado la Federación Universitaria de Córdoba- interrumpió el normal desarrollo de la Asamblea universitaria convocada a las 15:30 para elegir Rector, motivados a ello por un resultado electoral que les había sido adverso. En efecto, el Dr. Enrique Martínez Paz, candidato impulsado por los estudiantes, resultaba derrotado en tercera vuelta por Antonio Nores, candidato de la Corda Frates y dueño del periódico ultraclerical *Los Principios*. La diferencia entre ambos fue, finalmente, de cuatro votos (23 a 19), debido a que muchos de los electores del tercer candidato expectable en la primera y la segunda vuelta (Alejandro Centeno), presumiblemente presionados por la Corda, volcaron su voto a Nores no obstante haberse comprometido a no hacerlo.

Casi al mismo tiempo en que se conocía el resultado de la votación, decenas de estudiantes derribaron por la fuerza la puerta del salón y arremetieron hacia su interior destrozando vidrios, muebles, objetos y retratos de antiguos rectores, cuyos restos eran arrojados por las ventanas hacia la calle Obispo Trejo sin el menor miramiento. Mantuvieron tomada la universidad, declararon de inmediato la huelga general y durante varias horas ejercieron la más desopilante irreverencia; una conocida fotografía los muestra, desafiantes, parados o sentados sobre el escritorio del Rector mientras “descolgaban” cuadros. Los mayores -Taborda y Deodoro sobre todo- impidieron, según testimonios posteriores, que la destrucción fuera aún mayor o total.

Hacia el final de la tarde, mientras desalojaban la universidad, apedrearon la Compañía de Jesús arrojando contra ella todo lo que hallaron a su paso. Días después, en un atentado

nocturno que no fue reconocido sino hasta transcurrido mucho tiempo, tumbaron la estatua del profesor Rafael García -emblema del clericalismo profesoral- sita en la Plazoleta de la Compañía (sin lograr el cometido, habían querido hacer lo propio con la estatua de Trejo el 15 de junio), recibiendo unánime repulsa de los medios (incluido *La Voz del Interior*, que apoyó a los estudiantes en todo lo demás) y de la sociedad bien pensante. Las pintadas que, para reiterado escándalo mediático y público, suelen quedar como vestigios en los muros de las iglesias tras la Marcha de la Gorra o el Encuentro Nacional de Mujeres, son apenas irrelevancias en comparación a la magnitud de los destrozos reformistas, que ahora celebramos.

¿Qué conmemoramos? No es una pregunta menor. ¿Acaso el significado de la Reforma se reduce a una “modernización” de la universidad, a una pretensión de modificar los estatutos retrógrados que la regían, a una mejora de los planes de estudio, según busca presentarla la derecha reformista que la expurga de sus más íntimos contenidos revolucionarios, antiimperialistas, anticapitalistas, antioligárquicos, anarquistas, prosoviéticos y obreristas?

La conmemoración de 1918 deberá precaverse de una malversación que acecha el Centenario, consistente en el despojo de la Reforma universitaria de su carácter contracultural para reducir su legado a ser un hecho meramente pedagógico que ha agotado -o del que directamente se niega- su inspiración emancipatoria y su anhelo de revolución.

La transmisión es siempre asunto de máxima importancia. La rememoración banal y vacía de un hecho revolucionario produce efectos más perjudiciales que su olvido. Una transmisión resulta vacía cuando ya no inspira nuevas emancipaciones. Recuperar un espíritu, dejarse inspirar y afectar por un acontecimiento histórico por el que nos sentimos conmovidos es siempre una praxis, nunca una pasividad meramente evocativa sin consecuencias para la vida institucional y para vida *tout court*. Requiere la activación de un trabajo y una autoexigencia, individual y colectiva, de fidelidad y reinvención. Lo que hay en juego en el aniversario de 2018 es el sentido mismo del acontecimiento reformista. Si su deriva será emancipatoria o conformista; solo protocolar o militante; si padecerá su dilución en la retórica de un tecnocratismo reaccionario, excelentista y eficientista (“modernizador”), o seremos capaces de alojar su potencia en el campo popular y poner otra vez en contigüidad el conocimiento, la política y la vida.

Solemos asociar la palabra “reforma” a rectificaciones parciales, paulatinas o superficiales, y “revolución” a súbitos cambios de estructura o transformaciones radicales. En ese aspecto, la Reforma universitaria fue estrictamente una revolución ideológica e institucional con una fuerte inspiración vitalista -una inspiración que afirma la mutua inherencia del conocimiento y la vida-. También una revolución libertaria -dice Deodoro Roca:

“Los jóvenes se levantaban contra la universidad, contra la Iglesia, contra la familia, contra la propiedad y contra el Estado”²⁶-, pero que asignaba una gran importancia a la transformación de la cultura para revertir una hegemonía vigente de valores y representaciones. En esa gran intervención intelectual de coyunturas que forman los textos reformistas, la palabra revolución es frecuente. La prensa de la época tanto como los jóvenes que lo protagonizaron concibieron el episodio reformista como una revolución sin más.

La gran disputa en el corazón de la Reforma fue la afirmación de una universidad científica, humanista y laica capaz de confrontar la hegemonía de la universidad clerical, pero también de sustraerse a una universidad “doctoral”, puramente profesionalista, especialista y utilitarista. Hacia finales de los años 20 Julio V. González radicalizaba el alcance de la “autonomía” y proponía una “emancipación” de la universidad respecto del Estado, para dar lugar a una “universidad libre”, concebida como una institución puramente científica y crítica, desvinculada de toda “habilitación profesional”²⁷. Contra la “ideología doctoral”, en efecto, una importante veta reformista concibe a la universidad como un pluralismo de las ciencias y una ruptura de los protocolos académicos: es en ese marco que, en su calidad de representante docente en el Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, en 1920 Roca propuso irónicamente un Proyecto para eliminar el Doctorado en Derecho, razonando de este modo: “Todas las soluciones parten de que el doctorado es una institución seria. Yo pienso, en cambio, que debe ser suprimida. El ‘doctor’ es una cosa sin significación vital alguna, muerto que está insepulto, asunto que no atañe en realidad a la cultura. Se llega a ser doctor como se llega a ser mayor de edad: sin que el interesado pueda evitarlo”²⁸.

Un tema político de fundamental relevancia para la construcción colectiva de los sentidos sociales concierne a la resignificación de las herencias. ¿Qué hacer con lo que recibimos en herencia? El centenario de la Reforma abre un fuerte litigio por su legado, una disputa por las palabras que nombran esa experiencia singular, en el centro de la cual está la autonomía. La disputa de (en) la idea de autonomía es interior a su sentido, una responsabilidad generacional en torno a su resignificación, que está siempre determinada histórica y políticamente. Y también hoy interpela la tarea intelectual y política de elevar a concepto esa disputa, que no es entre autonomía y no autonomía sino interior a la noción misma.

²⁶ Deodoro Roca, “La revolución de las conciencias”, en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, cit., p. 38.

²⁷ Julio V. González, *La emancipación de la universidad*, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires, 1929.

²⁸ Deodoro Roca, “Supresión del Doctorado en Derecho”, en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, cit., pp. 47-59.

Autonomía es un concepto que proviene del más importante acervo liberal (cuya matriz filosófica remite al pensamiento de Immanuel Kant), irrumpe en la cultura como noción clave de la lucha por la libertad de pensamiento contra la censura y designa originalmente la independencia de la razón respecto de los poderes fácticos. Así pensado, se trata de un concepto negativo (“autonomía de”), en sintonía con una idea de libertad como distancia del poder; concebido por el liberalismo como un mal aunque necesario (que por ello debe existir pero reducido a su mínima expresión), el Poder es siempre algo de lo que los individuos deben resguardarse. Pero es posible acuñar un concepto “afirmativo” de autonomía como “autonomía para”, que no concibe la libertad *contra* el poder sino *con* poder, como un efecto de su asunción colectiva.

La resignificación de la autonomía como actividad, disputa, ejercicio del poder con otros para producir transformaciones, la sustrae de quedar capturada en una simple formalidad defensiva y plantea un conjunto de interrogantes que la conmueven de raíz, le proporcionan un sentido y le confieren una dirección. Honrar la historia cargada de significados que el concepto aloja requiere reinventarlo y evitar la inmediata aplicación pasiva de acepciones concebidas en contextos que eran otros. Comprendida en su vitalidad fundamental, autonomía mantiene abierta la pregunta por la actualidad y también por la inactualidad. No una autonomía sin mundo. A máxima distancia, por tanto, de la acepción que la concibe como un dispositivo de perpetuación de privilegios académicos y sustracción de las luchas políticas en torno a la cuestión social –particularmente en los raros momentos en los que las sociedades a las que la universidad pública pertenece transitan por procesos populares complejos y disputa el orden vigente en el grado que sea.

En el siglo XXI, la autonomía universitaria afronta riesgos mayores que los poderes políticos y religiosos contra los que fue reivindicada y practicada en 1918. El mercado financiero, los organismos internacionales de crédito –cuyos informes la consideran un obstáculo a la “calidad”²⁹–, las empresas transnacionales y otras corporaciones económicas e institucionales que operan para la mercantilización del saber, son los poderes que en la actualidad más vulneran su persistencia cada vez más frágil. En la universidad pública latinoamericana, la autonomía deberá, presumiblemente, comenzar por serlo de los criterios de evaluación del conocimiento y la investigación que imponen los grandes centros de articulación

²⁹ Cfr. por ejemplo el reciente Informe del Banco Mundial, *Momento decisivo. La Educación Superior en América Latina y el Caribe* (2017). Allí, la autonomía es nombrada solo una vez, en los siguientes términos: “: “la región tiene una fuerte tradición de autonomía universitaria respecto al hacedor de política y el gobierno en general, un rasgo que hace difícil que las universidades rindan cuentas del financiamiento público que reciben”.

financieros. Así como de los ránquines diseñados por empresas de negocios que venden su asesoría para elevar a las universidades periféricas dispuestas a pagarla a lugares más favorables en la cuantificación producida por esas mismas empresas. En lugar de ello, reorientará su esfuerzo hacia una afirmación de formas de evaluación y auto-evaluación más complejas, irreductibles a un cuantitativismo autorreferencial que no considera la dimensión social, emancipatoria e igualitarista legada por la Reforma -dimensión a punto de sucumbir frente a la embestida meritocrática, emprendedorista, excelentista, competente y monolingüe (en sentido profundo) que el neoliberalismo académico pone en marcha-. La tarea de una autonomía a la altura de nuestro propio “difícil tiempo nuevo” bajo la ola de restauraciones conservadoras en América Latina, a la vez retoma y resignifica una idea de universidad como “invención democrática” y resistencia a las lógicas del *apartheid*, que las convierte en pura perpetuación del privilegio y la dominación oligárquica. A distancia de una idea de autonomía funcional a la autopreservación del privilegio que sustenta la formación de una casta académica, se tratará pues de determinar una idea de autonomía orientada por derechos, que toma en serio una frase desencantada e interpeladora que Deodoro Roca escribió en los años 30 en plena Contrarreforma de la “década infame”: “no habrá reforma universitaria sin reforma social”.

La resistencia era el modo de ejercer la autonomía en la Argentina de los años 90, y vuelve a cobrar sentido siempre que sea necesario proteger la cultura pública de las embestidas que procuran su desguace neoliberal. Pero se resignifica cuando un Estado impulsa el incremento del presupuesto universitario, la creación de nuevas universidades, su orientación social a las clases populares con políticas públicas concretas que favorecen esa apertura...; en ese caso la autonomía reclama de sí un ejercicio diferente, no defensivo sino activo (lo que no significa apologético), que *piense* el Estado en lugar de meramente distanciarse de él, pues la educación como derecho social y una política de derechos (en plural), solo pueden ser garantizadas por el Estado -y en cambio se desvanecen si no son protegidas de la voracidad del mercado-. En efecto, a diferencia del derecho de los individuos (derechos que precisamente ningún poder público puede lesionar, derechos respecto del Estado), una generación de derechos colectivos (a la vivienda, al trabajo, a la salud, a la universidad) únicamente pueden ser garantizados por el Estado. La democracia ejercida en términos de derechos compone los individuales y los colectivos sin sacrificarlos ni contraponerlos.

Concebida en sentido activo, la autonomía no se desentiende del Estado sino que lo asume como lugar de litigio y de fragilidad. El filósofo boliviano René Zabaleta afirmaba que en América Latina el Estado no debe ser pensado como superestructura sino como fuerza

productiva [y en algunos casos, agregaría, como contrapoder]. Así las cosas, cuando el Estado es efecto de una experiencia popular, el concepto de autonomía, lejos de suprimirse, experimenta un desplazamiento de la universidad como resistencia a la universidad como construcción de lo común y punto de irrupción de derechos colectivos; es decir, un desplazamiento de la universidad como objeto económico a la universidad como sujeto político capaz de comprender y decodificar un proceso social en curso, que la excede.

El compromiso con los derechos humanos y sociales, así como la denuncia de lo que hoy llamamos violencia institucional es también de las vetas más actuales y menos exploradas de la cultura reformista. Deodoro Roca, Enrique Barros, Saúl Taborda, Arturo Orgaz, Gregorio Bermann y otros dirigentes de la Reforma impulsaron diversas organizaciones que denunciaban la prisión política y el armado de causas contra luchadores sociales -ejemplares en esa dirección son los escritos de Roca en defensa de los presos de Leones en 1921, o su defensa del escritor comunista boliviano Tristán Marof en 1935, entre otros-. Asimismo, el Comité por los exiliados y presos políticos organizado por los reformistas lanzó en 1936 una campaña por los “presos sociales y políticos” de toda la Argentina. Un año más tarde se fundaba en Córdoba el Comité contra el racismo. La acción de los reformistas en los años 30 -mediante la institución del Comité Pro derechos del Hombre- es el gran antecedente del movimiento actual de Derechos Humanos -vínculo no suficientemente señalado hasta ahora-. La cultura reformista promovió una activación militante de instituciones contra las relaciones de dominación imperantes -que, con modalidades diferentes, tanto en 1918 como en 2018 llevan el nombre de capitalismo-.

La transformación social, el combate político por la igualdad, es otra relevante inspiración reformista por recuperar. Un comprometido “obrerismo” marca decisivamente los orígenes de la Reforma. En lo que podríamos llamar la “prehistoria de la Reforma”, en efecto, fueron creadas tres instituciones fundamentales por quienes serían los principales protagonistas de la revuelta del 18, que buscaban una confluencia con el mundo obrero: la Asociación Córdoba Libre (1916); la Universidad Popular (1917), y la Asociación de Cultura Popular “Ariel” (1918), orientadas a promover la cultura de la clase obrera a través de conferencias, debates, publicaciones, y encuentros entre intelectuales y trabajadores.

Recuperar el “obrerismo” originario de la Reforma significaría crear las condiciones para una tercera gran confluencia -la segunda se produjo en los 60- entre obreros y estudiantes; entre el mundo del trabajo y la universidad para hacer de la reforma social y el derecho a la universidad dos aspectos de un propósito único. Las herencias son responsabilidades e incomodidades. Mantener vivo el legado reformista en lo que tiene de más esencial podría

requerir la construcción una nueva encrucijada de pensamiento, militancia y compromiso desde la que enfrentar los poderes que bloquean la irrupción de la igualdad social.

La filósofa brasileña Marilena Chaui escribió en los años '80 un ensayo que llevaba por título "El discurso competente". En él se refería a la ideología de la competencia explicitada en la llamada sociedad de conocimiento, donde el pensamiento y las ideas "improductivas" (es decir inapropiables por la producción capitalista), se hallan "fuera de lugar". La ideología que sustenta al discurso competente es un progresismo tecnocrático conforme el cual nada nuevo podría surgir. El "progreso" es concebido así como multiplicación de lo mismo, desarrollo de lo existente inmune al riesgo y a las implicancias emancipatorias de un saber instituyente que pudiera hacer un hueco en lo que hay. El discurso competente, pues, es ante todo una manera de representar la democracia que delega la toma de decisiones en los que saben, los "competentes", los que tienen competencias *para*. Una crítica de la competencia deberá considerarla en sus dos acepciones: la que establece que hay personas competentes y personas incompetentes (básicamente, la subordinación de la política a la economía), y la que concibe a la sociedad como una competencia entre personas, y a la universidad como una competencia entre docentes, estudiantes y trabajadores con lógica meritocrática -en el mejor de los casos bajo el concepto de igualdad de oportunidades-.

En la "universidad operacional" que el neoliberalismo impone bajo el léxico de la "competencia" y de la "excelencia" que tiene su matriz en el mundo empresarial, la "investigación" -escribe Chaui- se orienta a la "objetividad", no al conocimiento. Aquí "una investigación es un 'survey' (tasación, sondeo, medición, encuesta) de problemas, dificultades y obstáculos para la realización del objetivo" propuesto. "En suma, si por investigación entendemos lo que nos arroja en la interrogación, en lo que exige reflexión, crítica, enfrentamiento con lo instituido, descubrimiento, invención y creación; si por investigación entendemos el trabajo del pensamiento y del lenguaje para pensar y decir lo que todavía no fue pensado ni dicho; si por investigación entendemos una visión comprensiva de totalidades y síntesis abiertas que estimulen la interrogación y la búsqueda; si por investigación entendemos una acción civilizatoria contra la barbarie social y política, entonces es evidente que en la universidad operacional no existe la investigación"³⁰.

Inscripto en una precisa retórica de la "modernización", irrumpe lo que puede ser llamado un progresismo reaccionario (y tecnocrático) que presupone a su vez una lógica de

³⁰ Marilena Chaui, "O discurso competente", en *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, Cortez Editora, São Paulo, 2005, pp. 15-25.

colonización del tiempo y los objetos conforme la cual, como afirma Chauí, nada nuevo podría surgir sino solo la perpetuación indefinida de lo existente. Se trata del núcleo ideológico que sustenta al discurso competente en tanto liquidación de la memoria, bloqueo de la imaginación crítica y desestimación del saber que indaga sobre las condiciones del saber.

Contra la ideología de la competencia, la reserva emancipatoria legada por la tradición reformista orienta a pensar la universidad como territorio de democracia, justicia e igualdad. Y activa una pregunta extrema para su exploración: ¿puede la universidad ser autónoma del capitalismo, o más bien ejercer su autonomía contra el capitalismo? ¿Qué significaría dotar a la autonomía con ese contenido y ese horizonte? Brevemente, la institución de un conjunto de relaciones sociales hacia su interior y hacia su exterior sustraído de la alienación en el trabajo, de la explotación de unos sobre otros (que algunos se apropien del producto del trabajo de otros), del reino de la mercancía y del ejercicio político como dominación. Desde una perspectiva marxiana estricta -nos adelantamos a decir-, la aspiración a una autonomía de ese tipo en el interior del sistema capitalista sería ingenua, si no directamente absurda.

Sin embargo, en caso de que insistiéramos en ella, la pregunta por la universidad como territorio en el que sea posible interrumpir la explotación económica, la alienación del trabajo, la dominación política y el imperio de la mercancía -es decir un territorio que conduce sus prácticas por las ideas de democracia, justicia e igualdad en sentido no solo formal sino sustantivo-, no redundaría en una “sociedad transparente”, finalmente reconciliada y sin conflictos. La democracia y la igualdad profundas no conllevan una cancelación del conflicto en la vida humana sino la sustitución de un tipo de conflictos por otros: la irrupción de conflictos más fecundos que los anteriores.

La pregunta por la universidad posible que el significante reformista pone en obra de manera abierta e inagotable, aloja a su vez -de manera tácita- una interrogación por el lugar del don en la vida humana. Una pregunta por la existencia de lo sin precio o, si quisiéramos emplear un término más familiar a las ciencias sociales, de lo que no es mercancía. Lo que no es posible de ser convertido a un equivalente general como lo es el dinero y conserva algo, una dimensión, que se resiste a ser capturada en una pura ecuación costo / beneficio.

Sin duda, esta indagación -como adelantamos antes- deberá comenzar por no perder de vista la gran enseñanza de Marx: el modo de producción capitalista establece un mundo en el que nada -ni los seres humanos, ni el trabajo, ni las cosas- puede ser sustraído a la condición de mercancía. Para no sucumbir a cándidas ilusiones será preciso no desentenderse del realismo marxiano que desestima cualquier concesión idealista en relación a la condición de los seres y las cosas en el capitalismo: “todo... se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender.

La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella cristalizado en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosanctae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias” (*El Capital*, I, 1, cap. 3, 3, a).

En cierto sentido, según esta advertencia, las luchas contra la “mercantilización del conocimiento y la universidad” que llevamos adelante revisten cierta imposibilidad. El trabajo mediante el cual los docentes y no docentes producimos y reproducimos nuestras condiciones de existencia, la información impartida en la universidad, las ideas y otras cosas “sacrosantas” que se albergan en ella son de hecho mercancías, es imposible que no lo sean en cuanto el sistema bajo el que vivimos y morimos es el capitalismo.

Habiendo adoptado esta fundamental prudencia marxiana, es posible sin embargo mantener la pregunta por lo sin precio, e iniciar una pequeña investigación sobre lo que podríamos llamar aquí “lo inconvertible”, lo que de algún modo, siendo mercancía en un aspecto resiste su conversión -al menos su conversión completa- en mercancía bajo otro aspecto. En otros términos: es mucho lo que es posible hacer -es mucho lo que los seres humanos hacen de hecho- aunque el capitalismo no se haya desmoronado ni vaya a hacerlo por ahora. Es posible evocar, en efecto, resistencias e invenciones dentro mismo del capitalismo, que lo convierte todo en mercancía. Interrogar la universidad como lugar de invención y resistencia en el marco de las cuales producir conocimiento social, común, “inconvertible” (o “improductivo”) es interrogar la universidad como *potlatch*. La resistencia y la invención resultan posibles a partir de la existencia de una comunidad de pensamiento: precisando la problemática palabra comunidad como conflictiva y diferente de sí misma; y confiriendo a la palabra pensamiento no solamente lo que remite a la vida de las ideas, sino también a la disputa política, a las prácticas colectivas y a las acciones de los cuerpos cuando son orientadas por mediaciones acuñadas en una experiencia común.

La primera invención en una experiencia semejante es la de un cierto sistema de vínculos en la universidad (y la consiguiente resistencia a otro sistema, más que de vínculos, de inmunidades, que se busca imponer), en virtud del cual se establezca un modo de relación de trabajadores (docentes y no docentes) entre sí; de estudiantes entre sí, y de unos con otros. También un modo de vincularse esa institución compuesta por trabajadores y estudiantes con territorios, movimientos y sujetos sociales no universitarios. Ese múltiple sistema de relaciones puede adoptar diferentes posibilidades: los conocimientos y las prácticas originadas en la universidad pueden estar inspiradas por una composición de saberes con movimientos sociales

o sectores populares (en apertura a lo que Boaventura de Souza Santos llama “epistemologías del sur”), o bien el conocimiento público puede ser transferido a empresas privadas y ser inmediatamente integrado a su propio régimen de ganancia; empresas que, como devolución de gentilezas, intervienen a su vez en la decisión y el diseño de programas curriculares, planes de estudio e incluso carreras enteras, sea por medio de su financiamiento, o sea directamente mediante el reclutamiento de empresarios como miembros externos de Consejos consultivos - cuando no su incorporación inmediata al Consejo Superior-.

La creación de un sistema de vínculos que se proponga una sustracción -al menos parcial- de la lógica de la mercancía, de la alienación y de la dominación es el presupuesto de lo que quisiéramos llamar aquí “universidad común” ¿Qué significa que la universidad es (o puede llegar a ser) un bien común, como lo son el agua, la tierra o la lengua? Pensada como bien común, la universidad es ante todo un ámbito de hospitalidad. Una universidad hospitalaria, o intensa (y no sólo extensa), es una universidad que incorpora saberes producidos en otra parte, saberes que vienen de fuera, a los que compone y articula sin anular sus diferencias con lo que la universidad misma produce. Lo común no es identidad sino diferencia. No es algo que está dado, no es un elemento anterior y preestablecido. Lo común es una conquista; nunca una transparencia autoevidente que todo el mundo comprende, sino el resultado de un trabajo del pensamiento y de las prácticas. Una universidad común es una universidad que registra las diferencias inscriptas en las dinámicas del conocimiento, pues no es el conocimiento universitario el único posible, y entonces la construcción de una universidad común será también sensible a esta diferencia. Lo común es una novedad y el fruto incierto de una tarea. Dimensión de comunidad que está en el centro mismo de la universidad: comunidades (de) diferentes, comunidad de comunidades, o -para remitir a una tradición que en la filosofía tiene un trayecto fecundo e incluye nombres como el de Maurice Blanchot o Georges Bataille-, una “comunidad de los sin comunidad”. No una comunidad a la que inexorablemente se pertenece (por proveniencia de clase, religión, suelo, raza o tradición) sino una comunidad que se construye, que se hace, en la que se entra.

La trama ideológica de lo que llamamos Reforma universitaria no solo muestra una urdimbre compleja, sino que también se revela -en sentido fotográfico del término- al cabo de los años y las generaciones que la sucedieron. El *acontecimiento-1918* es apenas el acto que libera en el tiempo el significado que encriptaba (no es tanto 1918 lo que permite entender posiciones libertarias posteriores; al revés, son esas posiciones las que permiten entender el significado de 1918), y permanece abierto, hospitalario a contenidos nuevos o aún por venir: ecologismo, feminismo, indigenismo, diversidad sexual... serían así avatares que el

significante *Reforma* incorpora en su deriva como posibilidades contenidas en él desde su irrupción.

Una fidelidad política con el singular deseo de revolución que sacudía a Córdoba cuando el siglo XX aún era nuevo, demanda su renovado estudio académico e histórico, a la vez que una evocación militante de los motivos sin los que la Reforma quedaría vaciada de sí misma, una arqueología de su inspiración más íntima -que es la confianza en la obra de la igualdad-, para considerar el sintagma “*Reforma universitaria de 1918*” como acontecimiento emancipatorio ininterrumpido que, de maneras diversas en los distintos momentos de la vida social, enfrenta la dominación allí donde la detecta, activa la disputa política que la desnaturaliza y libra una batalla cultural contra los poderes que imponen la normalización del sometimiento.

En el modo de un *trabajo con la herencia*, lo que se conmemora es una irrupción libertaria ocurrida hace cien años en Córdoba atesora para ofrendarle a los combates del porvenir.

La autonomía y el mundo

¿Qué hacer con una herencia? Pregunta que designa un motivo político mayor en la encrucijada de transmisión y ruptura donde se inscribe siempre la cuestión generacional, que fue asumida por la Reforma del 18 de manera explícita para desentrañar su propia singularidad. La creación de tradiciones y la invención de la herencia, en efecto, no son tareas ajenas a las aspiraciones emancipatorias de las que ciertas generaciones son depositarias. Además de otras, esa tarea requiere una disputa por las palabras, cuyo significado nunca es transparente y dado sino siempre un efecto de experiencia. Entre ellas “democracia”, “república”, “libertad” o -la que buscamos poner en consideración aquí- “autonomía”. La disputa de (en) la idea de autonomía es interior a su sentido, un litigio abierto por su significado, siempre determinado histórica y políticamente. Cada vez resulta necesario elevar a concepto esa disputa –que no es por tanto entre autonomía y no autonomía sino interior a la noción misma.

La reinención de la autonomía -y no una mera transpolación sin mediaciones de acepciones acuñadas en contextos que eran otros- es la tarea que las generaciones universitarias deberán siempre reemprender, equidistantes de su abandono y la repetición que la marchita. Antigua palabra que el tiempo carga de sentido, concepto inagotable que encierra muchas cosas nuevas, la autonomía mantiene abierta la pregunta por la actualidad y también por la inactualidad; toma por objeto la época pero preserva la historia que impide su clausura; ensaya un desciframiento del presente a la vez que atesora un anacronismo crítico frente al

“progresismo reaccionario” que arrasa la memoria de las cosas. En su acepción más viva no designa una simple formalidad defensiva, ni desdeña interpretar las corrientes profundas de la vida social -tampoco lo que es singular y lo que es raro-, ni se concibe como fin en sí mismo. En cierto sentido *la autonomía no es autónoma* -no lo es de la historia, no lo es de la memoria, no lo es del reino de la necesidad en el que ejerce su libertad, no lo es de los dilemas en los que toda sociedad se haya inscripta-, más bien remite siempre a interrogantes que la determinan y le proporcionan un contenido y una dirección: ¿autonomía de qué?, ¿autonomía para qué?, ¿autonomía para hacer qué? ¿autonomía con quién?...

La procura de una *autonomía con mundo* resguarda la interrogación por el saber de su malversación en una infértil clausura puramente autorreferencial, se quiere sensible a la no-universidad y activa una capacidad de abrir la experiencia que atiende lo no sabido, lo inesperado, lo nuevo, lo imprevisto que obliga al trabajo del concepto para su reapropiación. Autonomía es lo que devuelve la universidad al mundo y el mundo a la universidad -para su comprensión, para su lectura, para su transformación y para su cuidado-, donde “mundo” no se determina según una acepción puramente física, ni equivale al conjunto de todo lo que hay, sino más bien invoca un concepto de la imaginación radical que incluye también lo que no hay, lo irrepresentable (o *ex-óptico*), lo ausente, lo que falta, lo posible (“las cosas ocultas desde el comienzo del mundo” de las que hablan las Escrituras). La recuperación de la idea de mundo -desde siempre en el centro de la aspiración más noble que define a la *universitas*- se insubordina del “avance de la insignificancia” en la universidad, muchas veces disimulado bajo un léxico indiciario de una heteronomía naturalizada que escabulle su condición eminentemente política; la *heteronomía del mercado*, en efecto, vulnera la autonomía universitaria y la práctica de la crítica que le es aneja, e impone la dominación de su glosario como si se tratara de una manera neutra y autotransparente de hablar.

Algunos investigadores de la historia reformista³¹ han señalado la inexistencia de la palabra “autonomía” en el *Manifiesto liminar*, y en general su irrelevancia conceptual en los textos posteriores de Deodoro Roca y otros protagonistas de 1918 -más aún: la Reforma irrumpe con un expreso pedido de intervención a la universidad al poder ejecutivo detentado por Yrigoyen, tras la espuria elección rectoral que haría estallar la revuelta del 15 de junio-. Sin embargo, fue incorporada a la cultura reformista, con valencias diferentes, en el curso de los años hasta ocupar el centro de su acervo. Referida a la libertad para pensar y producir

³¹ Cfr. Guillermo Vazquez, “La autonomía universitaria en la disputa por el legado reformista”, en revista *Universidades*, n° 66, UDUAL, 2015.

conocimiento, la noción de autonomía tuvo una larga deriva histórica hasta llegar a convertirse en el corazón mismo de la universidad reformista latinoamericana. Importa indagar el estatuto que reviste este concepto en la actualidad, y conjugarlo con otros de igual relevancia. ¿Qué podría significar, en efecto, que además de autónomas las universidades son “nacionales”? Esto último no podría *solo* querer decir que los recursos que las sostienen provienen de las arcas públicas, ni el concepto de autonomía equivaler a una inmunización respecto de los dramas sociales en los que la universidad se halla necesariamente inscripta.

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

Igualmente, el anhelo de una universidad popular, además de pública, incorpora al estallido de otros derechos civiles, sociales, económicos o sexuales que se verifica en la Argentina y otros países de Latinoamérica como nunca antes en su historia, un “derecho a la universidad”³², para cuya implementación deberán crearse las condiciones materiales -y no sólo las garantías formales- que permitan el goce del conocimiento y la apropiación de las universidades por sectores populares hasta ahora excluidos de ella.

Si bien la democratización del ingreso y la permanencia resulta crucial para una universidad autoconcebida como bien público capaz de detectar y enfrentar formas elementales de discriminación hacia el interior, tanto como de desmontar por el pensamiento formas más sofisticadas que se amparan en la ideología del mérito -palabra que por lo general sólo disimula el ingreso económico-; y si bien la implementación de políticas de retención que minimicen las desigualdades reviste una gran importancia institucional, cualquier paso por las aulas de ciudadanos y ciudadanas que por razones diversas no pueden permanecer en ellas hasta concluir sus estudios redundará en una mayor calidad de la sociedad civil, en cuanto los lenguajes y saberes allí obtenidos -por fragmentarios que ellos pudieran ser- impactan de diverso modo en la opinión pública, en los circuitos laborales, en las innumerables decisiones sociales que

³² Eduardo Rinesi, *¿Cuáles son las posibilidades reales de producir una interacción transformadora entre Universidad y Sociedad?*, IEC – Conadu, Buenos Aires, 2012.

son tomadas en la vida colectiva. Y sobre todo vuelve más libres a las personas que, aunque fugazmente, pudieron acceder a los estudios universitarios.

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

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

La imposición del paradigma neoliberal profundiza la escisión entre las actividades consideradas específicas al conocimiento y su transmisión por una parte, y su gestión institucional por la otra; una desresponsabilización política de la comunidad universitaria, que deberá de ahora en más encomendar su “administración” a gestores de recursos, humanos y financieros, conforme un modelo de organización empresarial donde las funciones se hallan profesionalizadas: “estricta separación -dice Sousa Santos- entre administración por un lado y docencia e investigación por otro”³³.

En ruptura con la captura del conocimiento por la mercancía y con las relaciones sociales que comporta, la universidad y el derecho a ella no abjurán de ninguno de los términos más arriba mencionados: pública, universal, nacional, internacional, autónoma, popular..., más bien los conjugan sin caer en tentaciones sacrificiales. No entregan la idea de autonomía, la preservan y la reinventan como capacidad de afectar y ser afectado, como ejercicio colectivo de una libertad positiva, como república de razones y reino de la crítica, nunca como mero resguardo de interferencias sociales, ni como asepsia que mantiene una nobleza académica a salvo de las borrascas de la historia. Autonomía no es clausura. Si lo expresáramos con una antigua metáfora transmitida por los clásicos: autonomía no es tocar la lira mientras Roma arde,

³³ Boaventura de Sousa Santos, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, p. 73.

sin saber que Roma arde y sin saber -lo que es aún peor- que se toca la lira. Autonomía no equivale a soberanía ni convierte a la universidad pública en un imperio dentro de otro imperio.

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

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

Pero además admite en su propia reflexión la tarea paradójica acerca de “cómo hablar no universitariamente de la universidad” -según la expresión del filósofo chileno William Thayer-, que acompaña necesariamente la interrogación acerca del modo y la posibilidad de un pensamiento y un poder instituyentes orientados a una reinención³⁴. Lo que no equivale a constituir la universidad como objeto de una disciplina específica de estudios universitarios, según se desarrolla actualmente con particular intensidad. La investigación universitaria sobre la universidad (que se expresa hoy en un creciente número de coloquios y publicaciones) corre el riesgo de una cancelación de todo conflicto de las facultades en favor de una homologación disciplinaria puramente instrumental, que nada tiene que ver con un anhelo de universalidad y que prescinde de la interrogación por el saber y sus sentidos, por las condiciones de un saber del saber.

Conforme esta acepción que pone en obra una contigüidad del conocimiento y la vida, “autonomía heterogénea” equivale a decir que la universidad no es instrumento ni objeto de poderes que son exteriores a ella (entre los cuales los del mercado son los que más la amenazan con reducirla a una simple estructura prestadora de servicios y de insumos), sino sujeto cuya vitalidad crítica conjuga conocimiento e interrogación por la justicia, y cuya indagación del libro del mundo desde una encrucijada universal y local, sensible a la irrupción de derechos

³⁴ William Thayer, “Universidad: saber crítico, producción, actualidad”, en Naisthat, F., García Raggio, A. M. y Villavicencio, S. (comp.), *Filosofías de la Universidad y conflicto de racionalidades*, Colihue, Buenos Aires, 2001, p. 50.

desconocidos, mantiene abierta la cuestión democrática -que no va de suyo por la sola vigencia de un estado de derecho y que requiere la autoinstitución ininterrumpida de una voluntad colectiva y una inteligencia común-.

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

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

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

La “universidad común” que resulta de esta “autonomía heterogénea” no se desentiende a su vez de la implementación de políticas públicas que tienen su origen en el Estado, en aquellos casos e iniciativas institucionales que pueden ser consideradas formas de contrapoder y creación de igualdad; en tanto que activa su potencia crítica -lo cual es otro modo de no desentenderse del Estado y no abandonarlo en sus fragilidades a las embestidas de poderes que lo exceden-, cuando la igualdad y el contrapoder no son lo que orienta la disputa por la ley y

las decisiones de políticas públicas, sino más bien la tolerancia a -o la directa promoción de- formas de acumulación que conllevan depredaciones ambientales o sociales (agronegocios; megaminería; radicación de plantas de semillas transgénicas...) conforme un desarrollismo unilateral e inmedatista despojado de una sabiduría de las consecuencias.

Extensa e intensa, la universidad se abre así a una composición con heterogeneidades múltiples en procura de lo común: se abre a una comunidad de los diferentes. ¿Cómo pensar lo común entre la universidad y los movimientos sociales? Y también: ¿qué es lo común entre las distintas ciencias y los diferentes movimientos sociales? Este interrogante no propone el hallazgo de lo que cosas distintas tienen en común, sino una exploración de algo que los diferentes *pueden* en común. Así, lo común no es lo ya dado de lo que se dispone sino el efecto de una voluntad de encuentro -o de una apertura a la aleatoriedad de los encuentros-, de un trabajo, y una conquista conjunta de acciones y nociones que precipitan una convergencia política; en otros términos: lo común es la conquista de una autotransformación que conmueve las identidades involucradas por la elaboración conjunta de una diferencia y la creación de una novedad.

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

Cuando se produce, esa novedad no es efecto de una sumatoria de entidades incólumes sino de una interpenetración: una hospitalidad de los movimientos sociales hacia la ciencia y el conocimiento producido en la universidad y al revés, la *inclusión* -en sentido fuerte de la palabra- de saberes no universitarios en el interior de la universidad conforme una cultura institucional que considere y promueva la extensión en sentido contrario.

La conquista de lo común requiere una tarea de *traducción* -en el estricto sentido de *trans*-ducción: llevar de un lado hacia el otro-, en la que siempre (como cuando se lleva de una lengua a la otra) algo se pierde para ganar mucho. En este sentido, traducción no equivale a una aplicación inmediata de saberes provenientes de otro lado ni a una recepción pasiva de

experiencias, sino antes bien a una *actividad* de comprensión y (auto)transformación. Esa actividad, política en sentido estricto, está destinada a ser interminable debido a una constitutiva opacidad de lo común: no algo anterior a lo que se pertenece ni un lastre con el que se carga, sino una dimensión emancipatoria por venir que no sucumbe a las ilusiones de la transparencia.

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

Así concebida, en tanto autoinstitución democrática siempre por realizar, abierta a cualquiera, para cualquiera, de cualquiera, rehúye sin embargo la tentación de totalidad que nada deja en su exterior. Universidad abierta, que no equivale a universidad obligatoria ni a universidad total, sino: promesa de felicidad por la sabiduría en común, reino de la libertad contiguo a las necesidades de la vida colectiva, al alcance de quienquiera.

La invención es la herencia de la Reforma. No hay manera de honrarla, si no es pensar la Universidad y sus tareas bajo la rúbrica emancipatoria.

El castellano como lengua del saber

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

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

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

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

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

En ese aspecto, una universidad democrática mantiene una importante dimensión *conservacionista*, capaz de invocar contenidos antiguos en alianza con otros nuevos, contra el paradigma de una eficiencia definida en términos del mercado, que se busca hacer prosperar y naturalizar como pura prestación de servicios determinada por la demanda estricta -de consumidores, de empresas, de grandes capitales-. En ello, en la encrucijada crítica de memoria e invención, radica quizás la mayor contribución democrática de la universidad pública.

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

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

La tarea de volver al castellano una lengua hospitalaria de la ciencia y una herramienta para su transmisión requiere de una decisión política -de la Universidad, de los organismos públicos de investigación, pero también de los investigadores mismos cuyo trabajo, de manera explícita o tácita, se halla confrontado con cuestiones políticas respecto de la lengua-; dicha opción no es convertible con un chauvinismo resentido y autorreferencial sino todo lo

contrario. Plantear para la producción de conocimiento algo así convoca -por supuesto de manera no directamente trasladable- la experiencia literaria borgiana y la transformación en la manera de percibir el mundo de los argentinos después de ella. En efecto, la tarea de explorar el castellano en sus posibilidades ocultas y de haberlo llevado a su máxima expresión no abjura de su puesta en interlocución con todas las lenguas, más bien la presupone. Entre el inglés de la infancia y el árabe que había comenzado a estudiar en Ginebra poco antes de morir, Borges conjugó la lengua de los argentinos con muchas otras, vivas y muertas, sin no obstante desconocer que “un idioma es una tradición, un modo de sentir la realidad, no un arbitrario repertorio de símbolos”.

El estatuto de la literatura, las ciencias, el arte y la filosofía no son cuestiones menores en la autoconciencia latinoamericana, que emerge finalmente como laboratorio democrático cuyo litigio central es la conquista de la igualdad (no de la llamada “igualdad de oportunidades” sino de la igualdad sin más, cuyo antónimo no es la diferencia sino la indiferencia y el privilegio) y constata una irrupción de movimientos populares orientados a desactivar la ideología de la competencia radicalizada en la llamada “sociedad del conocimiento”, conforme la cual el conocimiento, convertido en una mercancía entre otras, se determina como una fuerza productiva de capital.

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

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

La comunidad del pensamiento (y, si nos fuera permitido acuñar este término, el “comunismo del conocimiento”), nada tiene que ver sin embargo con una transparencia de los significados, ni con la impugnación resentida de todo lo que no puede ser entendido por todos,

y por todos de la misma manera. Semejante ilusión de transparencia no sólo es imposible, es además indicio de una pulsión antiintelectual reaccionaria que censura la experimentación con la lengua, con las formas y con las prácticas. Lo común no equivale al sentido común ni a la opinión pública, que no obstante el adjetivo suele ser privada, estar privada. Lo común no aspira a un mundo de la comunicación total.

Diríamos más bien que se desarrolla paradójicamente como la generación de muchas “lenguas menores” cobijadas por el castellano, y también como resguardo de lenguajes extraños, no comunicativos, ni argumentativos, en la conversación pública latinoamericana de los seres humanos respecto de sí mismos y de los otros. Lo común no es uniforme ni algo ya dado sino siempre una conquista del saber, del pensamiento, del arte y de la política; un trabajo, un anhelo, una opacidad; el objeto de una interrogación y de un deseo. Lo que está siempre ya dado es más bien la “opinión pública”. Lo común, por el contrario, es lo más difícil y es lo más raro.

La Reforma de 1918 como reserva democrática contra el neoliberalismo académico

Las “reforma” político-académica de las universidades impulsada por el neoliberalismo, condena a la irrelevancia a las facultades científicas y humanistas, concentra el poder académico en las facultades profesionalistas y pone las bases para una acelerada conversión instrumental de la vieja universidad reformista argentina.

Se abandona de manera creciente lo que ocupaba el centro de la experiencia reformista: la preocupación por la cultura y por la transformación social. El tránsito de una universidad profesionalista a una universidad que Deodoro Roca llamaba “socrática” no era una simple reconversión institucional sino un espíritu orientado a la reforma social. En 1918 y los años inmediatos se advierte una confianza en la universidad como protagonista política de una transformación que la excede: como una institución emancipatoria. En julio de 1918 escribe Deodoro: “ponerse en contacto con el dolor y la esperanza del pueblo, ya sea abriéndole las puertas de la Universidad o desbordándola sobre él”, y “esperar que de la acción recíproca entre la Universidad y el pueblo surja nuestra real grandeza”³⁵. En ese mismo texto se invoca la “solidaridad entre la ciencia y la vida”³⁶. Y se deja bien en claro que el sentido de la revuelta no se reducía a una mera reforma de la universidad sino a producir una “revolución en las conciencias”, según el discurso pronunciado en El Ateneo de Buenos Aires en octubre de 1918.

³⁵ Deodoro Roca, “La nueva generación americana”, en *Obra reunida I. Cuestiones universitarias*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 31-32.

³⁶ *Idem.*, p. 32.

Este anhelo de un protagonismo universitario en la construcción de la justicia social, no obstante, comienza a desvanecerse casi de inmediato, y se estropea completamente en la década infame (en realidad antes, desde la contrarreforma del alvearismo); es posible pues comprobar en los escritos de Roca desde entonces cómo los términos se invierten: no puede haber Reforma universitaria sin una previa transformación social.

Los referentes reformistas cobran conciencia de una “inversión copernicana” sin la cual la Reforma universitaria está destinada al fracaso: no son los acontecimientos históricos, los movimientos sociales, los dilemas políticos y las rupturas epocales los que giran en torno a la universidad sino la universidad la que deberá girar en torno a ellos, a la cuestión social, a los derechos, a la igualdad. O en términos más simples: no habrá reforma universitaria sin una previa reforma social³⁷.

Asimismo, el cultivo de la ciencia acotado a la especialidad aparece aquí como capitulación no sólo de la gran tradición humanista sino de toda inteligencia colectiva y de un intelecto general capaz de afrontar “los problemas universales de la cultura” –que la experiencia reformista buscaba renovar en el marco de una universidad sensible al mundo social.

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

³⁷ “La Reforma no será posible sin una previa ‘reforma social’. Se clarifica la conciencia estudiantil” (Entrevista del Diario *Córdoba*, 15 de junio de 1936), en ídem., pp. 121-122.

disolución del conocimiento como bien común cuya producción es colectiva y cuyo sentido es social.

La competencia -en la doble acepción del término- como núcleo del sistema de vínculos en las universidades y la incentivación del emprendedorismo son paralelas a la reducción de la inversión pública en educación y ciencia, en favor de un estímulo para obtener fondos privados -lógicamente nunca desinteresados sino impulsores ciertas líneas de investigación y determinadas competencias en detrimento de todo conocimiento que no se integre completamente al modelo productivo de las grandes empresas de donde esos fondos provienen-. Desde hace algunos años se llama “neoliberalismo” a este proyecto que busca imponerse en el sentido común y en todos los órdenes de la sociedad. En la Argentina, el Grupo *Conversaciones necesarias* (que integran Sandra Carli, Alejandra Birgin, Adela Coria, Myriam Feldfeber, Graciela Morgade, entre otras importantes referentes del campo pedagógico) emite documentos a los que prestar atención y llevan adelante una crítica persistente a la intrusión en las instituciones educativas de un lenguaje que alude a estrategias del mundo digital y empresarial (*e-learning, coaching, emprendedurismo, emprendizaje...*) para acoplar el sistema educativo a las demandas del mercado y abrirlo a los negocios del sector privado bajo la meta de la “modernización” del sistema.

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

El aspecto fundamental de las reformas de Bologna es la adopción del sistema de créditos y una descripción (en lo que se llama “Suplemento al Diploma”) de “competencias” adquiridas en un formato estandarizado. En tanto “unidad de medida del haber académico”, el sistema de crédito es un “equivalente general” que vuelve abstracto el estudio universitario, de ahora en más subsumido bajo la implementación de un sistema de aseguramiento de la calidad, conforme el cual la evaluación y acreditación de los programas deberán ser realizadas por agencias externas a la universidad (que cumplan ciertos estándares de “profesionalidad e independencia”); la sustitución de las licenciaturas y las diplomaturas por “graduados”, la

reducción del grado a 3 años (o en algunos casos a 4) y complementación del tiempo de formación con una maestría de dos años -radicadas en universidades públicas, universidades privadas o empresas- que suele tener un alto costo e involucran una consiguiente bancarización de los estudios superiores.

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

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

La asociación creciente entre el mundo empresarial y el universitario queda bien plasmada en las Cátedras de Empresa. Éstas se definen como instrumentos para formalizar y hacer públicos acuerdos de colaboración entre la universidad y las empresas, con objetivos amplios en docencia, investigación y transferencia de tecnología y conocimiento. Desde 1999, se crearon, por ejemplo, en la Universidad Politécnica de Madrid al menos diez cátedras de empresas (Repsol, CEPSA, etc.). En la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona se creó una cátedra Telefónica, en la Universidad Autónoma de Barcelona una cátedra Bancaja, en la Universidad de Sevilla cátedras empresa de Endesa, Holcim, etc. (según información tomada de diversos trabajos críticos que pueden consultarse en la red).

Consiguientemente, un desplazamiento de carreras con escasa demanda, que “solo” producen conocimiento, sin impacto en el sistema productivo, como las carreras de

humanidades, ciencias sociales y artes. Una destrucción de cualquier aspecto “común” en la formación académica, en favor de una desterritorialización que favorece trayectos puramente individuales orientados por la rentabilidad de los “créditos”; la incorporación de valores propios del mercado como la competencia, la eficiencia, las capacidades, la adaptabilidad a los cambios, la “innovación”..., en detrimento de los contenidos del conocimiento y de una formación crítica.

La transpolación a la universidad del léxico bancario-empresarial establece la “forma al fin hallada” del neoliberalismo académico que busca imponerse ahora en las universidades argentinas. Una profunda contrarreforma mercantilista que, desde sus antípodas exactas, invoca banalmente la Reforma de 1918 como si fuera su continuación.

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

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

En concreto: lo que en la producción de conocimiento vale o no es determinado por empresas privadas con gran deterioro de la ciencia libre; la cultura bibliométrica basada en ellas, en efecto, ha provocado un “avance de la insignificancia” en la universidad, pues -como lo muestran importantes estudios críticos y manifiestos como la “Carta de la desexcelencia”- incentivan el plagio, el autoplagio, la autocita, la guerra de citas, las redes clausuradas de citas,

la interdicción de citar competidores, los fraudes en la investigación, la burocratización y la falta de alegría en el ejercicio del conocimiento.

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

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

Existe un creciente malestar en la cultura académica. Y signos de reacción, aunque aislados. Por ejemplo la *Carta de la desexcelencia*³⁸, o el Documento elaborado en la Reunión

³⁸ La *Charte de la désexcellence* es un Manifiesto escrito por un grupo de académicos franceses y belgas, que plantea un elogio de la desexcelencia contra la idea omnipresente de “excelencia” que encontramos en todas partes (en la empresa, en el deporte, en la alimentación, en la televisión). Recuperada por la política neoliberal y por el mundo empresarial desde los años 80, dice la Carta, la excelencia promueve efectos concretos: hipercompetitividad, desvalorización de los saberes construidos sobre la experiencia, modificación continua de las prácticas profesionales, precariedad, evaluaciones estandarizadas, todo ello provoca efectos negativos de desmotivación y disminución de la calidad del trabajo. Es la palabra clave de los acuerdos de Bolonia, que consagraba la competitividad entre las universidades europeas, se hacía necesario cuidar la propia imagen de marca universitaria, transformar la propia institución en una máquina de guerra capaz de absorber mayores fondos y los mejores estudiantes y profesores para poder posicionarse ventajosamente en los ránquines globales. Lejos de querer significar un llamamiento a la mediocridad o la pereza, la *desexcellence* invita a preocuparse por la calidad real del trabajo en la universidad. La Carta propone, entre otras cosas ralentizar -*Slow Science*- y repensar los valores en el mundo universitario para alcanzar un trabajo de mayor calidad: trabajo compartido, honestidad, gratuidad, satisfacción con el trabajo bien hecho. Sólo un compromiso creciente en estas prácticas podrá interrumpir la reproducción de la ideología de la excelencia. Contra los discursos y dinámicas que están transformando las universidades en instituciones estrictamente profesionalizantes, prometiendo la adquisición de competencias directamente operacionales, la *Charte* reivindica la curiosidad y el espíritu crítico en el trabajo universitario; concibe el conocimiento como una práctica colectiva de interpretación del mundo; estimula la alegría de la transmisión; rechaza el trato a los alumnos como si fueran clientes o consumidores, y rechaza sobre

Anual de la Sociedad Americana de Biología Celular (BCSV) en San Francisco (California) el 16 de diciembre de 2012, conocido como Declaración de San Francisco de Evaluación de la Investigación o DORA (*Declaration on Research Assessment*). La Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC adhirió institucionalmente a ese documento en 2014. Allí se plantea que el índice de impacto de las publicaciones académicas utilizado con frecuencia como parámetro primario con el que comparar la producción científica de las personas y las instituciones, en realidad fue creado originalmente como una herramienta para ayudar a los bibliotecarios a identificar revistas que adquirir, no como una medida de la calidad científica de la investigación en un artículo. Los datos utilizados para el cálculo de los índices de impacto de las revistas no son ni transparentes ni están abiertamente a disposición del público. La Declaración plantea esencialmente la necesidad de eliminar el uso de métricas -tales como índice de impacto- en la financiación, en los nombramientos, y en las consideraciones de promoción; es decir la necesidad de evaluar la investigación por sus propios aportes y no en base al medio en la que se publica la investigación, bajo el presupuesto de que el contenido científico de un artículo es mucho más importante que las métricas de publicación o la identidad de la revista en la que fue publicado.

En 2017 algunos investigadores de la Facultad de Filosofía y Humanidades tuvimos un intercambio con el Grupo Indocentia de la Universitat de València. Se trata de un grupo de trabajo que estudia los efectos del neoliberalismo como una tecnología disciplinaria de la subjetividad (y en este caso de la subjetividad académica en particular). Para ello, dicen -y reproduzco aquí-, es necesario elaborar un plano de interrogación que indague las transformaciones de la subjetividad universitaria: deseos, motivaciones, estímulos..., orientado por la pregunta “¿en qué nos estamos convirtiendo?”. Lo primero es una detección del léxico y el conjunto de criterios que expresan la conversión de la universidad en empresa: flexible, innovadora, competitiva, excelente, emprendedora... Rendición de cuentas, transparencia, evaluación perpetua y austeridad marcan el horizonte de su funcionamiento institucional. Y

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

una idea central: la universidad debe ser “sustentable” -lo que significa que debe financiarse a sí misma-.

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

Otro aspecto importante es el de la universidad como una “marca”. El conocimiento tiene de aquí en más valor de cambio, no valor de uso. Su sentido es el de producir una inscripción favorable en los ránquines de excelencia, confeccionados por empresas privadas que ofrecen luego su asesoría a universidades mal posicionadas en ellos. Y todo ello sin cercenamiento de la “autonomía”, sino más bien como hetero-determinación de la autonomía y adecuación voluntaria a un productivismo cada vez más acelerado y absurdo, subordinado a un protocolo estandarizado, decidido en instancias privadas -al que suele adjudicarse el nombre de “profesionalización”-, complementado con ofertas de cursos sobre “desarrollo de la conciencia” y espiritualidades varias que son promocionados en los sitios oficiales de las universidades.

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

completa ausencia de comunidad. Cada uno va a lo suyo, sin demasiada curiosidad por lo que hacen colegas y lo que hay en torno.

La creciente privatización del trabajo universitario no refiere únicamente al origen de las fuentes de financiamiento, sino también a una forma de habitar la universidad que ha perdido -o va perdiendo- lo común, lo que reagrupa, relaciona y separa. Estar juntos en la universidad -recurro aquí libremente al sentido de las bellas páginas arendtianas sobre el mundo y su pérdida en *La condición humana*³⁹- significa la inscripción común en una memoria litigiosa de las ideas, los saberes y las palabras; su exploración, su transmisión, su preservación, y también una común tarea de invención, descubrimiento, restitución de una imaginación radical capaz de producir nuevas aperturas de mundo: “al igual que la mesa está localizada entre quienes se sientan alrededor, el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”⁴⁰. La metáfora de la mesa -palabra que remite remotamente a una importante categoría del pensamiento político griego: *to mesón*, es decir lo que está en el centro, lo que se pone en el medio, lo plenamente exhibido en la esfera pública- evoca aquí su ausencia. “Privatización” de la universidad adopta este sentido primario de ausencia de “mesa”: reclusión de cada uno en sus asuntos privados, en su “carrera”, en sus estrategias de posicionamiento y captura de fondos.

Experiencias de trabajo como las de *Indocentia* o *Conversaciones necesarias*; documentos como la *Carta de la desexcelencia* o DORA, dotan al pensamiento contrahegemónico de un conjunto de ideas e investigaciones que impulsan la creación de redes de resistencia a la banalización “excelentista” del conocimiento y la investigación en la conversión neoliberal de la universidad.

Frente a la vulneración de la tradición crítica, la interlocución con la Reforma resulta fundamental para recobrar la universidad en tanto entidad emancipatoria. El ideario de la Reforma es una trama que se va tejiendo en el tiempo: latinoamericanismo, anti-imperialismo, anti-capitalismo, obrerismo, anarquismo, comunismo, socialismo, yrigoyenismo, georgismo, anti-clericalismo. También (desde fines de los años 20 y en los 30) anti-fascismo, defensa de los exiliados políticos, anti-racismo, pacifismo, defensa de los derechos humanos, defensa de los presos políticos, indigenismo. Es decir una impresionante reserva democrática con la que entrar en interlocución y activar en momentos de peligro o desguace de la conciencia crítica.

³⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 59-67.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62.

Pero más allá de los contenidos concretos, la mayor herencia reformista con la que fecundar una sensibilidad universitaria que reactive nuevas preguntas sobre la autonomía, es la crítica de los sistemas de dominación, dentro y fuera de la universidad. Y la convicción de que “las libertades que nos faltan” no podrán obtenerse sin justicia social.

El derecho a las humanidades

Cuando a comienzos de los años 80 el Ministerio de Educación francés dispuso la supresión de la asignatura filosofía en las escuelas medias, el filósofo Jacques Derrida acuñó la expresión “derecho a la filosofía”. En ese contexto, fundó el Collège International de Philosophie en octubre de 1983 y tres meses más tarde dictó el curso *Le droit à la philosophie* en la École Normal Supérieure.

En el mismo sentido, cuando hoy se sanciona la irrelevancia social de las humanidades y se arguye su escaso “impacto” para el sistema productivo vigente como fundamento de su desfinanciamiento público, la expresión “derecho a las humanidades” aquí propuesta reviste un sentido primariamente político que las concibe como un bien común y como un lugar común, aunque no exento de secretos. Pues además de una dimensión colectiva y común, el conocimiento presenta una dimensión de secreto (cuya aproximación deberá estar mediada por el ritual educativo). Georg Simmel escribió una sociología del secreto en la que muestra el carácter ilusorio de toda pretensión que procure abolirlo de los vínculos entre las personas y de la vida humana en general (el mandato reaccionario según el que “todo debe ser comprendido por todos y por todos de la misma manera” es en efecto represivo de la experimentación, de la invención, de las aventuras incodificables del conocimiento). La conquista de las ideas presupone siempre el reconocimiento de una opacidad, de una dificultad que las concierne - entre otras cosas es por esto que no resulta fácil mercantilizarlas, es decir comprarlas y venderlas en un mercado como cualquier mercancía-. El descubrimiento de las ideas -de las ideas comunes- requiere de una temporalidad y una paciencia diferentes a la inmediatez del mercado, donde el acceso a las cosas se halla únicamente determinado por la instantaneidad del dinero. *Las ideas no pueden ser adquiridas*. Acaso este motivo no esté ausente en el “odio al pensamiento” manifiesto en el llamado “capitalismo cognitivo”, ni en las violencias, sociales pero también culturales, de las derechas latinoamericanas que advierten en las humanidades una resistencia que buscan suprimir del sistema educativo.

Pero sobre todo, el gesto político de declarar un derecho a las humanidades deberá afrontar una pregunta que le concierne en su esencia y extremar una autoexigencia reflexiva respecto de sí: ¿qué tienen las humanidades por decir, en sus lenguas muertas y en sus lenguas

vivas, del exterminio de pueblos enteros en nombre del humanismo -y actualmente de las limpiezas étnicas en nombre de los derechos humanos- para despojarlos de sus territorios y de sus recursos (un despojo que continúa sin interrupción hasta hoy)? ¿Qué dicen las humanidades de la precarización de tantas vidas que produce el capitalismo en su inscripción neoliberal?

El humanismo convivió y convive con el Terror. Una reflexión sobre las humanidades y su vínculo problemático con las vidas despojadas deberá tomar la “y” de *Humanismo y terror* como su punto de partida. La cuestión de la “y” ya no cuenta con la guía comunista que orientaba el viejo ensayo de Merleau-Ponty en 1948 -seguramente no cuenta con ninguna guía- y deberá platearse de otro modo. Pero quizá sea posible pensar, en muchos sentidos, a las humanidades como resistencia. ¿Resistencia a qué? Resistencia, ante todo, al advenimiento de una humanidad sin humanidades. Un mundo sin humanidades: es decir sin custodia de lo amenazado en la humanidad, sin memoria, sin imaginación narrativa -indispensable para una justicia que no confunda imparcialidad con inhumanidad-, sin crítica, sin obstáculos a la “atrocidad que castiga con la miseria *planificada a millones* de personas” y las destina a una vida dañada, sin protección de lo raro en la cultura y de lo diverso en la sociedad... Un mundo sin humanidades es también uno en el que las humanidades cumplen una “función compensatoria” en el saqueo de las vidas: filósofos en empresas, complementación cultural de las funciones productivas, *coatching* filosófico o literario...

Con la palabra humanidades evocamos aquí no solo el estudio público de los que los seres humanos han hecho y pensado, sino una protección del sentido que los seres humanos fueron capaces de acuñar en su diálogo con la finitud y con la muerte. No sólo -ni principalmente- lo que vuelve objetos de ciencia a los documentos, los monumentos y los vestigios de la aventura humana en la historia, sino también objeto de pensamiento a las acuñaciones de sentido obtenidas de la experiencia de la fragilidad del bien, de las preguntas que aloja el ser en común y los derechos que consideramos humanos. Las humanidades interpelan por tanto a las generaciones no solo como una “disciplina” sino como un diálogo que renueva el “cuidado del mundo” y como *katéchon* que detiene, retiene y posterga su destrucción total.

La locución “cuidado del mundo” pone en obra un dislocamiento del “mundo” en sentido fáctico-positivista, donde por tanto mundo no equivale al conjunto de todo lo que hay sino más bien evoca una excedencia y la apertura que lo hace posible. Así, mundo es también lo que no hay, lo ausente, lo que falta -por estar retraído, hallarse escondido o no haber sido inventado aún-; lo posible, lo perdido, lo que se sustrae o no deja verse (lo ex-óptico).

La expresión “cuidar el mundo” abre pues la tarea a una complejidad irreductible a lo que ya está ahí, presente y a la mano, a lo que puede ser comprendido sin un trabajo del pensamiento, lo que redundaría exactamente en una pérdida del mundo. En efecto, mundo no es un concepto autoevidente ni un sistema de certezas disponibles, sino una opacidad y una indeterminación que revelan su significado a la experiencia solo merced a una mediación de las ideas y a resultados de una *praxis*. Sin esa experiencia así constituida no habría mundo en sentido pleno. La política, el conocimiento y la transmisión del conocimiento, el arte, el pensamiento, las humanidades, son formas de cuidado del mundo si atentos a lo que no está ahí, a lo que no hay, a lo que hubo alguna vez y se perdió o a lo por venir: idiografía de lo que es singular y de lo que es raro.

Cuidado del mundo alberga así una interrupción del circuito que establecen los significados impuestos por lo que ha vencido -lo que normalmente llamamos “realidad”-. Mundo es lo que hace un hueco en la realidad, lo que permite entrever detrás, lo que la destotaliza y la mantiene en el abismo. *Cuidado*, entonces, como protección de lo que está bajo amenaza por fragilidad, también como memoria de lo que efectivamente se perdió y como preservación de la pregunta por lo que difiere, o llega de otra parte.

Si nos obcecamos en mantener la palabra y asignarle el estatuto de un derecho social, es para introducir un litigio paradójicamente conservacionista en su significado y llamar “humanidades” a ninguna abstracción sino a la protección de lo singular sin equivalente. Concebir de este modo a las humanidades y recuperarlas de su funcionalidad con el terror, procura activar las preguntas que aloja la investigación sobre el sentido de estar juntos, para inspirar con ellas nuevas resistencias frente a la violencia extractiva de los cuerpos y a la reducción de la experiencia. En tanto avatares del pensamiento crítico, las humanidades atesoran una renovada vitalidad democrática por cuanto permiten trascender las identidades narcisistas, desarrollar la imaginación, sostener una curiosidad por las vidas ajenas y extender la empatía. A distancia de cualquier tentación estetizante, resignificar las humanidades desde la precariedad permite considerarlas como lugar del otro, como invención y novedad, como conservación de lo que se halla amenazado de pérdida y transformación de lo oprobioso en la existencia que nos toca para dejar venir lo que no ha tenido lugar hasta ahora. Lo imprevisto es el ser humano mismo, y los saberes por él concebidos el registro de las huellas dejadas por las generaciones, la apertura de todo lo que se pretende clausurado y definitivo en la vida que vivimos.

Más que una definición y una determinación de lo que el ser humano sea, el trabajo de las humanidades -en las bibliotecas, en los archivos, en los barrios, en las fallas de un sistema

de muerte, en los resquicios de la lengua, en las emociones desconocidas, en el riesgo del desvío hacia ninguna parte, en el sentimiento de precariedad, en la crítica de la precarización...- pone en abismo el registro de la infinita variedad y de las infinitas transformaciones que componen su aventura en el tiempo, siempre interminada, indeterminada y en curso de algo nuevo.

Tal vez así -en su conexión con los derechos humanos y nunca por encima o más allá de ellos; en su universalidad concreta; en el cuidado de lo que no sabemos- tenga sentido establecer la expresión “derecho a las humanidades” como parte del derecho a la universidad, y designar de ese modo un avatar intempestivo del efecto Deodoro.

Índice

- El fruto exótico que deja una obra, 2
- Una edición, 3
- Diálogo en un viejo sótano, 4
- El universo y la ciudad, 6
- Pasaje Córdoba-Berlín 1915, 7
- Memorias del subsuelo, 10
- La Reforma y la revolución, 15
- El efecto Deodoro, 18
- A la cárcel como si fuera una fiesta, 21
- La incomodidad de la herencia, 26
- La autonomía y el mundo, 36
- El castellano como lengua del saber, 43
- La Reforma de 1918 como reserva democrática contra el neoliberalismo académico, 46
- El derecho a las humanidades, 55